



Studia Paradyskie

Tom 17–18

Paradyż - Zielona Góra - Szczecin
2007 - 2008

ISBN 83-7077-117-3

Rada naukowa:

ks. dr hab. prof. US Zdzisław Kroplewski
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec - US
prof. zw. dr hab. Stanisław A. Porębski - UKSW
ks. prof. zw. dr hab. Marian Rusecki - KUL
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger - Uni Paderborn
dr hab. prof. UZ Wojciech Strzyżewski
ks. dr Ryszard Tomczak - US

Redaktorzy naczelni:

ks. Grzegorz Chojnacki
ks. Jarosław Stoś

Sekretarze redakcji:

ks. Andrzej Draguła
ks. Zbigniew Kobus

Redaktor tomu:

ks. Grzegorz Chojnacki

Recenzenci tomu:

dr hab. prof. UZ Sławomir Kufel
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman

Projekt okładki:

Agnieszka Wołoncewicz

Korekta językowa:

Ewa Dobrowolska

Korekta techniczna:

Małgorzata Brodzińska

Adres Redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej
Gościkowo 3, 66-200 Świebodzin
email: rektorat@paradisus.pl
Korespondencję prosimy zawsze kierować
z dopiskiem: „Studia Paradyskie”

Wydawca:

Vers

Wydawnictwo Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej
65-075 Zielona Góra, pl. Powstańców Wlkp. 1
Strona www: wydawnictwo.kuria.zg.pl
Dane do korespondencji:
65-548 Zielona Góra, os. Kaszubskie 8
tel./fax: (+48 68) 320 11 70,
email: wydawnictwo@kuria.zg.pl lub vers@kuria.zg.pl

Druk:

DRUKARNIA
G O F I N



Drukarnia Wydawnictwa Podatkowego GOFIN
ul. Owocowa 8, 66-400 Gorzów Wlkp.
tel.: (+48 95) 720 85 40
faks (+48 95) 720 85 60
bezpłatna infolinia: 0 800 162 732

Spis treści

Przedmowa.....	7
Vorwort.....	8
PHILOSOPHICA.....	9
Stanisław Hanuszewicz <i>Ludwika Feuerbacha koncepcja religii jako formy alienacji człowieka.....</i>	9
ks. Remigiusz Król <i>Znamiona ludzkiej egzystencji według Tadeusza Ślipki.....</i>	23
Paweł Walczak <i>Od monologu do dialogu. Dialog jako kategoria filozoficzna.....</i>	31
BIBLICA.....	39
o. Stanisław Czyż <i>Chryzologiczne przesłanie Ewangelii Pawłowej. Część II.....</i>	39
ks. Andrzej Oczachowski <i>O objawieniu się Boga w świetle Hbr 1,1.....</i>	61
SYSTEMATICA.....	79
ks. Ryszard Tomczak <i>Autosoteryzm - globalnym zagrożeniem współczesnego człowieka w świetle encyklik papieża Jana Pawła II.....</i>	79
ks. Marcin Siewruk <i>Typisch evangelisch – typisch katholisch. Moralverständnis am Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs. Die katholische Schwangerschaftskonfliktberatung. Der Konflikt um den Beratungsschein.....</i>	90
Wolfgang Thönissen <i>COMMUNIO UND FREIHEIT – Der Beitrag der christlichen Kirchen zur Verwirklichung der europäischen Idee.....</i>	111
PRACTICA.....	123
ks. Jan Balbus <i>Samodyscyplina jako istotny element samokształcenia i samorozwoju przyszłych pedagogów.....</i>	123
ks. Andrzej Draguła <i>Internet jako pomoc kaznodziejska. Szkic z homiletyki internetowej.....</i>	135
ks. Adam Kalbarczyk <i>Komunia versus parochializm. Współpraca między parafiami w ujęciu pastoralno-teologicznym.....</i>	143

ks. Wojciech Lechów	
<i>Rola symboli w wychowaniu religijnym.....</i>	151
ks. Eugeniusz Mitek	
<i>Sposoby nauczania na katechezie.....</i>	173
ks. Andrzej Oczachowski	
<i>Jana Pawła II nauczanie o pracy w Biblii zakorzenione.....</i>	189
ks. Andrzej Sapieha	
<i>Działalność Kościoła i refleksja teologiczno-pastoralna do 1777 r.....</i>	197
ks. Zygmunt Zapaśnik	
<i>Ekklezjalna perspektywa służby kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II.....</i>	205
HISTORICA.....	223
ks. Dariusz Śmierzchalski-Wachocz	
<i>Zielonogórska służba bezpieczeństwa wobec Kościoła Gorzowskiego w latach 1971-1990 w świetle jej dokumentów.....</i>	223
MATERIAŁY I SPRAWOZDANIA.....	259
bp Paweł Socha	
<i>Formacja stała kapłanów w Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej.....</i>	259
INDEKS OSÓB.....	277

Przedmowa

Cieszymy się, że możemy przedstawić kolejny tom „Studiów Paradyskich” w nowej szacie edytorskiej i graficznej. Te zmiany sygnalizują pojawienie się nowych treści, jeszcze bardziej adekwatnych do zmieniającej się rzeczywistości. Pytania i odpowiedzi dotyczą nie tylko filozofii i teologii, ale i innych dziedzin nauki, które rozwijają się bardzo szybko. Próba odpowiedzi dokonuje się w „Studiach Paradyskich” na płaszczyźnie regionalnej, choć podejmowane zagadnienia mają często charakter uniwersalny.

Spoglądając na przeszłość chcemy wyrazić naszą wdzięczność poprzednim redaktorom naczelnym paradyskiego periodyku: ks. Henrykowi Dworakowi, ks. bp. Edwardowi Dajczakowi i ks. Ryszardowi Tomczakowi, którzy byli inspiratorami powstających tomów, a zarazem świadkami i uczestnikami zmian.

Mamy nadzieję, że współpraca dwóch uczelni teologicznych Ziemi Lubuskiej przy redagowaniu kolejnych tomów „Studiów Paradyskich” wniesie wiele pozytywnych impulsów do rozwoju naukowego naszego regionu i zachęci inne ośrodki do współpracy.

ks. Jarosław Stoś i ks. Grzegorz Chojnacki

Vorwort

Wir freuen uns, dass wir den nächsten Band von „Studia Paradyskie“ im neuen Layout herausgeben können. Diese Änderungen sollen den neuen Inhalt signalisieren, der noch besser der sich veränderten Wirklichkeit entsprechen wird. Fragen und Antworten betreffen nicht nur den Bereich der Philosophie und der Theologie, sondern auch den Bereich der anderen Disziplinen, die sich rapid entwickeln. Die Antwort auf diese Herausforderungen wird auf der regionalen Ebene gegeben. Die angesprochenen Themen aber haben einen universellen Charakter.

Mit grossem Respekt wollen wir unsere Dankbarkeit den ehemaligen Chefredakteuren: Herrn Henryk Dworak, Herrn Bischof Edward Dajczak und Herrn Ryszard Tomczak aussprechen, die die Herausgabe der Bänder inspiriert haben und zugleich die Zeugen dieser Veränderungen waren.

Wir hoffen, dass die Zusammenarbeit zwei theologischen Hochschulen des Lebusener Landes bei der Redaktion der neuen Bänder von „Studia Paradyskie“ neue Impulse für eine wissenschaftliche Entwicklung verursacht und andere Hochschulen zur Zusammenarbeit ermutigt.

Jarosław Stoś und Grzegorz Chojnacki

PHILOSOPHICA

*Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat;
idzie jednak o to, aby go zmienić.
Karl Marx, Tezy o Feuerbachu*

STANISŁAW HANUSZEWICZ

Ludwiga Feuerbacha koncepcja religii jako formy alienacji człowieka

WSTĘP

W *Istocie chrześcijaństwa*¹ Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) przedstawił koncepcję, wedle której religia, w szczególności chrześcijańska, ma dwa oblicza: negatywne i pozytywne. Pierwsze z nich przesądza jednak – zdaniem niemieckiego filozofa – o istocie religii. Okazuje się bowiem, że nie jest ona miejscem rozwoju człowieka, w którym dojrzałby on do pełni swego człowieczeństwa, lecz prowadzi do specyficznej formy alienacji – alienacji religijnej. Pozytywny aspekt religii przejawia się w tym, że może ona – z pewnym zastrzeżeniem – służyć rozwojowi człowieka. Aspekt ten ma jednak relatywny charakter, w przeciwieństwie do aspektu negatywnego, którego charakter jest absolutny.

Pojęcie alienacji Feuerbach przejął od Georga Friedricha Wilhelma Hegla (1770-1831). Zachowując zasadnicze znaczenie tego pojęcia Feuerbach mówił jednak nie o alienacji ducha, lecz o innym rodzaju alienacji. Będąc pod wpływem nauk przyrodniczych odrzucił Heglowski idealizm i przyjął materializm oraz naturalizm. Z tego powodu zjawisko alienacji lokował w innej sferze bytu. W swych rozważaniach filozof z Landshut skupił się na człowieku, rozwijając tym samym antropologię filozoficzną. W niniejszym artykule przedstawię Feuerbachowską teorię człowieka, istoty religii (chrześcijańskiej), alienacji religijnej oraz wyrastającą z jego antropologii wizję przeznaczenia człowieka, zaś na koniec przytoczę niektóre zarzuty stawiane takiemu pojmowaniu religii (zwłaszcza chrześcijańskiej).

Problematyka religii odgrywała w filozofii Feuerbacha szczególnie ważną rolę. Prowadził studia nad fenomenem religii, aby znaleźć odpowiedź na pytanie, na czym polega jej istota. Należy podkreślić, że – choć był ateistą – starał się traktować religię w sposób obiektywny i naukowy. Wydaje się, że darzył ją nawet pewną sympatią – ale jako obiekt swych badań – pragnąc przeniknąć jej naturę, Feuerbach traktował religię

¹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tł. A. Landman, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1959.

jako fenomen czysto ludzki. Jako ateista chciał dociec, dlaczego człowiek tworzy bogów. Odpowiedź na to pytanie miało mu wyjaśnić nie tylko to, czym jest religia, ale przede wszystkim – kim jest jej twórca. A zatem, badając religię, jako twór ludzki, Feuerbach ostatecznie pragnął odkryć istotę człowieka oraz jego przeznaczenie, ale nie te(le)ologicznie rozumiane². Filozofia religii miała więc dla tego myśliciela charakter instrumentalny, będąc ściśle sprzężona z jego filozofią człowieka.

1. Teoria człowieka

Naczelnymi kategoriami teoretycznymi Feuerbachowskiej filozofii religii i filozofii człowieka są: *natura ludzka*, czyli istota rodzajowa człowieka, *świadomość*, czyli samowiedza podmiotu oraz *historia*.

Naturę człowieka Feuerbach pojmował ahistorycznie, jako stały komponent, obecny w każdej jednostce, jednak urzeczywistniony dopiero w całym rodzaju ludzkim (zgodne jest to z klasycznie pojmowanym umiarkowanym realizmem pojęciowym – czyli nieewolucjonistycznym). Punktem wyjścia rozważań poświęconych teorii człowieka była konstatacja, że człowiek nie tylko istnieje, ale także posiada świadomość swojej egzystencji. „Fakt posiadania świadomości wyraża się w tym, że człowiek uświadamia sobie siebie jako przynależnego do klasy indywiduów, do rodzaju”³. Ponieważ „u podstawy zróżnicowanych egzemplarzy ludzkich tkwi jednorodna, przekraczająca dyferencjację kulturową i etapy historycznego rozwoju ludzkości «natura ludzka» [...]”⁴, dlatego termin „człowiek”, dla Feuerbacha, oznaczał, przede wszystkim, rodzaj ludzki, czyli zbiorowość indywiduów wyposażonych w sposób naturalny w ten sam zespół cech istotnych.

Zdaniem Feuerbacha, człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, posiada zdolność do uprzedmiotawiania sobie swej własnej istoty (własnego rodzaju). Tym jednak, co najbardziej odróżnia człowieka od zwierząt, jest fakt posiadania religii; on to stanowi jego *differentia specifica* w świecie zwierząt. Ściśle rzecz ujmując, jest to tylko jedna z cech konstytutywnych człowieka. Istotę człowieka konstituują bowiem ponadto: rozum, miłość oraz wola. Feuerbach uważał, że istota człowieka jest doskonała, w tym sensie, że jest realizacją cech przypisywanych Bogu, takich jak: miłość, mądrość czy sprawiedliwość. Doskonałość ta nie jest jednak rozumiana jako pełna, jednostkowa aktualizacja owych cech, lecz raczej jako potencjalna doskonałość rodzaju ludzkiego – człowiek, jako gatunek, jest doskonały, ale możliwościowo.

Wedle Feuerbacha, człowiek składa się z „ja” oraz „nie-ja”, czyli natury. Proces rozwoju świadomości religijnej polega na formowaniu się człowieka jako bytu świadomego siebie, świadomego swojej istoty. „Jednakże w owym akcie samopoznania człowiek, czyniąc treścią świadomości swoją własną istotę, nie uświadamia sobie bezpośrednio, że tak właśnie jest. Wydaje mu się – i to właśnie stanowi podstawową cechę świadomości religijnej – że jego własna istota jest w stosunku do niego, myślącego i czującego indy-

² Przekonanie o tym, że światem nie rządzi celowość, ale przyczynowość, uzasadniał Feuerbach m.in. w swych *Wykładach o istocie religii*, tł. E. Skowronowa i T. Witwicki, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1953, s. 144–146.

³ R. Panasiuk, *Feuerbach*, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 1981, s. 40.

⁴ Tamże, s. 59.

widuum, czymś zewnętrznym, obcym, pierwotnym, potężnym, czyli że jest Bogiem”⁵.

Jak to się jednak dzieje, że człowiek nie rozpoznaje siebie samego – w treści swoich własnych myśli i odczuć – lecz dopatruje się istnienia czegoś obcego, zewnętrznego? Wyjaśnienie ma charakter ontologiczny i psychologiczny, odwołujący się do triadycznego schematu, zaczerpniętego z filozofii Hegla. Feuerbach odrzucił jednak Hegłowski racjonalizm, wyrażający się w redukcji człowieka do jego sfery duchowej, tej zaś do rozumu. Zdaniem Feuerbacha duchowość człowieka ma swoje oparcie w sferze egzystencji fizycznej, nie redukuje się jednak do tej sfery. Oprócz rozumu, człowiek posiada jeszcze sferę emocjonalną, niesprowadzalną do rozumu, a tym bardziej do sfery fizycznej. Człowiek nie redukuje się do świadomej jaźni, bowiem poza nią obecna jest w człowieku natura, rozumiana jako jego własna, nieuświadomiona sfera, z której pochodzą impulsy ujawniające się pod postacią przymusów skłaniających do określonych zachowań⁶. Owa sfera nieświadomego „ja”, sfera jego natury, jest pierwotnym źródłem transcendencji. Dlatego człowiek transponuje swą istotę poza siebie, zanim odnajdzie ją w sobie. Religia wyrasta zatem na podłożu specyficznego dla bytu ludzkiego sprzężenia „ja” z „nie-ja”, przy czym owo „nie-ja” jest tym, co nie zostało jeszcze rozpoznane jako należące do istoty człowieka.

Religia jest wobec tego pojęta jako forma samowiedzy. Wedle Feuerbacha, rozwój człowieka przebiega zgodnie z Hegłowską triadą: teza – antyteza – synteza. Tezą jest człowiek, antytezą Bóg – wyalienowana, idealna istota człowieka – natomiast syntezą jest (a raczej będzie) człowiek, który powstanie w wyniku przewyciężenia alienacji religijnej. Będzie on (podobnie jak Hegłowski duch absolutny) doskonały, ponieważ zdobędzie pełną samowiedzę – poznanie swej istoty. Doskonałość człowieka, ma jednak, jak już zaznaczyłem, charakter potencjalny. Można też powiedzieć, że człowiek będzie panem samego siebie, i stanie wobec możliwości wolnego i nieograniczonego kreowania swego świata wartości, przekraczając (jak nietzscheański nadczłowiek) różne bariery, w tym samego siebie.

2. Istota religii (chrześcijańskiej) – alienacja religijna

Podstawą religii, ale też jej przedmiotem jest, wedle Feuerbacha, świadomość polegająca na uprzedmiotowieniu sobie przez istotę ludzką, swego własnego rodzaju. A zatem przedmiot religii istnieje w samym człowieku. Sens tego, na pierwszy rzut oka, paradoksalnie brzmiącego twierdzenia jest następujący: to, co człowiek uznaje za istotę Boga, jest *de facto* istotą jego samego; świadomość nakierowana na Boga to zafałszowana samowiedza człowieka. Przedmiotem i treścią aktu intencjonalnego jednostki ludzkiej nie jest Bóg, lecz sam człowiek; poznawanie Boga to w rzeczywistości poznawanie samego siebie; sytuacja, w której Bóg i człowiek stają się odrębnymi bytami, jest alienacją religijną.

Feuerbach był materialistą, naturalistą oraz ateistą. Twierdził, że Bóg, pojęty jako samoistny i samodzielny byt, nie istnieje. Pojęcie Boga, przyjmowane przez tradycyjną

⁵ Tamże, s. 40-41.

⁶ Feuerbach używa pojęcia natury w szerszym i węższym znaczeniu – jako natura rodzaju ludzkiego i jako nieuświadomiona sfera człowieka; w obu przypadkach jest to powszechnik, różniący się tylko zakresem.

metafizykę, poddał gruntownej krytyce. Posługując się współczesną terminologią semiotyczną można, rezultat tej krytyki, przedstawić w następujący sposób: nazwa „Bóg” jest pusta – nie posiada desygnatu; innymi słowy, skoro jej zakres jest pusty, niczego ona nie denotuje, jej denotacja jest zerowa. Co więcej, zerowa jest również *comprehension* tej nazwy⁷. Ponieważ o ile zgodzimy się, że pojęcie Boga nie jest sprzeczne i że nie posiada desygnatu, to z faktu, że na treść charakterystyczną nazwy „Bóg” składa się m.in. Jego odwieczność, wynika brak jakiegokolwiek możliwości zrealizowania tak pojętego bytu zarówno w teraźniejszości, jak też w przyszłości⁸. Warto przypomnieć tę zasadniczą dystynkcję: Bóg (chrześcijański) nie tylko jest wieczny, ale ponadto odwieczny. Wieczne są np. Platónskie idee – archetypy rzeczy trwających w czasie – skoro bowiem zostały wygenerowane przez pierwsze zasady (Jedno i Diada), to nie są odwieczne (absolutnie pierwotne bytowo), w przeciwieństwie do Boga, który w tradycji chrześcijańskiej powołał świat do bytu *ex nihilo*, tworząc jednocześnie czas⁹.

Ponieważ – zdaniem Feuerbacha – Bóg jest jedynie idealizacją atrybutów właściwych człowiekowi, dlatego powstanie pojęcia Boga jest wynikiem błędu poznawczego; w konsekwencji człowiek czci to, co nie istnieje. Mówiąc o błędzie poznawczym należy poczynić tu pewne zastrzeżenie. Powstanie religii, a w jej następstwie alienacji religijnej, jest, wedle Feuerbacha, czymś koniecznym. Oba zjawiska stanowią jednak przejaw rozwoju człowieka, także rozwoju poznawczego. Rozwój ten jest wszakże bardzo ograniczony, bowiem jakkolwiek religia wiąże się z poznaniem – człowiek czci to, co odkrył (poznał) jako wartość najwyższą – to jednak wniosek, jaki człowiek wyciąga z tego poznania – że owe wartości są transcendentne, istnieją samoistnie, samodzielnie, niezależnie i pierwotnie względem niego – jest błędny.

Zdaniem Feuerbacha, religia, choć w swej warstwie deskryptywnej jest jedynie ludzkim złudzeniem, stanowi konieczny rezultat ludzkiego sposobu istnienia w świecie. Człowiek nie może w swym rozwoju nie stworzyć religii (widoczna jest tu idea postępu ducha ludzkiego zaczerpnięta od Hegla). Narodziny religii świadczą zawsze o rozwoju człowieka; świadczy o nim także ewoluowanie samej religii. Jednakże zatrzymanie się na stadium religijnym (jakkolwiek byłoby ono rozwinięte) wiąże się, wedle filozofa, z pozostawaniem w świecie fikcji i urojeń. Człowiek rozwija się popełniając błędy, jednym z największych wśród nich nie jest religia jako taka, lecz zinstytucjonalizowanie błędu poznawczego w postaci religii dogmatycznej.

A zatem, jakkolwiek w procesie rozwoju człowieka ten jego etap, który owocuje powstaniem religii wiąże się z poznaniem, a nawet postępowaniem poznawczym (przymioty, które człowiek odkrywa w sobie uznaje za wartościowe), to jednak tak długo, jak człowiek będzie składniki swej immanentnej istoty przedstawiać w postaci transcendentnego Boga, tak długo będzie trwać w fundamentalnym błędzie poznawczym. Uświadomienie sobie faktu alienacji religijnej jest, zdaniem Feuerbacha, szansą na wkroczenie na

⁷ W koncepcji Clarence’a Irvinga Lewisa (1883–1964) *comprehension* jakiejś nazwy to zbiór jej możliwych desygnatów (mogących dostąpić realizacji), w odróżnieniu od aktualnie istniejących. Zob. W. Marciszewski, *Denotacja* w: tenże, red. naukowy *Mała encyklopedia logiki*, wyd. 2 zmienione, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988, s. 46.

⁸ Feuerbach nie pozostawił żadnego miejsca dla Boga, eliminując nie tylko Tego, który mówi o sobie: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14), lecz również Hegłowskiego Ducha, będącego Tym, który się staje.

⁹ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania* XI, 4; XII, 7 oraz XI, 30; XII, 15.

wyższy poziom rozwoju i samopoznania przez człowieka. Ale jest to jedynie szansa, a nie konieczność (Hegłowska idea postępu ducha ludzkiego zostaje przez Feuerbacha znaturalizowana i osłabiona). Rozpoznanie mechanizmu alienacji przypomina sytuację opisywaną przez współczesną psychologię, gdy oto stajemy wobec konieczności dezintegracji dotychczasowego stadium naszego rozwoju i pójścia w nowym kierunku. Od nas zależy, czy w rozwoju osobniczym zatrzymamy się w miejscu, cofniemy się, czy też zintegrujemy na wyższym poziomie. Feuerbachowski człowiek, wybierając dezintegrację pozytywną, może odtąd w sposób świadomy kreować siebie samego, bez konieczności przeciwstawiania sobie (na zasadzie alienacji) efektów swego rozwoju i samopoznania.

W ujęciu Feuerbacha, historia religii jest *de facto* historią rozwoju człowieka. U podłoża tej koncepcji tkwi sformułowany przez Hegla model rozwoju świadomości, która musi obiektywizować i wyobcowywać własne treści, by w nich następnie rozpoznać siebie i znieść tym samym ich quasi-obiektywną egzystencję. Bogowie w Feuerbachowskiej historii religii znaczą etapy przebytej przez ich twórcę drogi ku uświadomieniu sobie swojej własnej natury. Jednakże, zdaniem Feuerbacha, „postępująca samoafirmacja «pośrednia» istoty człowieka w religii jest jednocześnie postępującym jego odczłowieczeniem”¹⁰. Dzieje się tak, ponieważ „człowiek potwierdza to w Bogu, co neguje w sobie samym”¹¹. Dlatego w religii człowiek żyje w podporządkowaniu i zniewoleniu, poczuciu własnej słabości i ograniczoności, bowiem wszystko, co dobre, „zabrał” Bóg.

Zdaniem Feuerbacha – jak pisze Ryszard Panasiuk – „religia nie jest w swojej treści rezultatem działania transcendentnego, w stosunku do człowieka, bytu – Boga, lecz jest produktem aktywności duchowej człowieka”¹². Pragnąc tego dowieść filozof wykazywał, że twierdzenie głoszące, iż (np. zdaniem chrześcijan) Bóg jest mądrością, znaczy tylko tyle, że człowiek wielbi, afirmuje rozum – mądrość jako swoją cechę rodzajową. Podobnie, właściwy sens twierdzenia, że Bóg jest wszechmocny, wyraża się w tym, że człowiek ubóstwił swoją wszechmoc, tzn. aktywność człowieka jako rodzaju.

Ujawniając, czy może raczej demaskując, w tym i w podobnych przypadkach sposób, w jaki dochodzi do przypisania fikcyjnemu bytowi atrybutów człowieka, Feuerbach stosował zabieg odwrócenia zdania w taki sposób, że na miejsce orzecznika stawiał podmiot, na miejsce podmiotu – orzecznik. Gdy więc wierzący twierdzą, że „Bóg jest mądrością”, znaczy to tylko tyle, że „mądrość jest Bogiem”, że człowiek uwielbił mądrość jako świętość, czyli jako jedną z najwyższych wartości. „Inaczej mówiąc, sakralizacja jakiejś własności jest zabiegiem wtórnym w stosunku do oceny tej własności, bowiem gdyby człowiek nie dopatrywał się wartości pozytywnych w rozumie, nie deifikowałby go”¹³.

3. Teologia jako antropologia – personalizizm naturalistyczny

Źródłem alienacji jest przypisywanie Bogu ludzkich atrybutów (tak więc, zdaniem filozofa, wyrzekamy się np. miłości po to, aby umieścić ją jako idealną w Bogu). To, co uważamy za Boga, jest przejawem istoty samego człowieka, a religia jest tak naprawdę

¹⁰ R. Panasiuk, *Feuerbach*, s. 61.

¹¹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 78.

¹² R. Panasiuk, *Feuerbach*, s. 39.

¹³ Tamże, s. 47.

– co najwyżej – etapem rozwojowym świadomości ludzkiej, w którym człowiek czci, nie wiedząc o tym, swoją własną istotę – człowieczeństwo.

Zdaniem Feuerbacha, człowiek zawsze czci w swoich bogach wartości, które odkrywa w swojej naturze jako najcenniejsze i najbardziej godne posiadania oraz rozwoju. Najpierw jest to moc i siła fizyczna. Potem jednak, w miarę rozwoju i cywilizowania się człowieka, inne wartości zajmują naczelne miejsce w jego hierarchii. Dzięki temu bogowie – jako odbicie tej hierarchii – ewoluują razem z człowiekiem. Zniesienie określonej formy przedmiotu uwielbienia religijnego prowadzi do ukonstytuowania się jego kolejnej formy, lepiej dopasowanej do osiągniętego przez człowieka etapu postępu samowiedzy.

Hegel uważał chrześcijaństwo za religię ostatnią i najwyższą, sądził bowiem, że prawda ducha została wypowiedziana w tej religii w najpełniejszej postaci dostępnej religijnej samowiedzy. Zdaniem jednak Feuerbacha to, że człowiek uwielbił Boga pod postacią ducha, znaczy jedynie tyle, że sam doszedł do przekonania, iż jest duchem (uświadomił sobie duchowy aspekt swej istoty). W chrześcijaństwie, zdaniem tego filozofa, nie objawił się jakiś transcendentny Duch (Bóg), ale ujawniła się religijna świadomość człowieka. Świadomość rodzaju ludzkiego dotarła tu do swojej granicznej formy wyrazu. Feuerbach traktował dogmat wcielenia w ten sposób, że jeżeli Bóg pod postacią Chrystusa – syna Bożego – staje się człowiekiem, znaczy to, że człowiek, jako rodzaj, dostępuje zaszczytu deifikacji. Natomiast Jezus z Nazaretu, urodzony w Betlejem, był człowiekiem i tylko człowiekiem – inna kwalifikacja, dla bohatera czterech ewangelii, jest niemożliwa na gruncie naturalistycznej filozofii religii, uprawianej przez Feuerbacha.

A zatem, wedle filozofa, istotą świadomości religijnej jest to, że człowiek nie jest świadom mechanizmu alienacji, i nie zna swej własnej natury. Uświadomienie sobie faktu alienacji jest przejawem krytycyzmu i zdejmuje zasłonę mistyfikacji z dotychczasowego wyobrażenia człowieka o sobie samym; ustanawia zatem nową epokę w dziejach powszechnych. „Odtąd człowiek rozpoznaje w czczonych przez się bóstwach treści swojej własnej istoty. Odtąd w innym świetle jawi mu się zarówno przeszłość jak i przyszłość”¹⁴.

W swej filozofii Feuerbach przekonywał, że to wszystko, co lokujemy w Bogu, tkwi w nas samych (choć tylko potencjalnie). Jak pisze Carlos Valverde: „Zamiarem Feuerbacha było pokazanie, że to, co nazywamy teologią, jest w rzeczywistości antropologią, że wymyślonej i fikcyjnej istocie, nazywanej przez nas Bogiem, przypisujemy cechy i atrybuty, które są właściwe jedynie człowiekowi. Dlatego zakończył swą pracę stwierdzeniem: *Homo homini deus*, człowiek człowiekowi bogiem. Przez człowieka rozumiał nie pojedynczego człowieka, lecz cały rodzaj ludzki (*Gattung*), ludzkość. To ona odznacza się nieskończoną mądrością, sprawiedliwością, mocą, świętością, których odwzorowaniem był dotąd Bóg. To z nią winniśmy współdziałać, aby doprowadzić do samorealizacji i uniknąć wyobcowania w świecie iluzji. Kto chce być człowiekiem, powinien zanegować istnienie Boga transcendentnego. Tylko człowiek jest twórcą człowieka”¹⁵.

Jak podkreśla Valverde „Feuerbach zasługuje na miejsce w historii antropologii za odkrycie «ty» i uznanie relacji «ja-ty» za niezbędną dla realizacji osoby. Łączność,

¹⁴ Tamże, s. 46.

¹⁵ C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, tł. G. Ostrowski, seria: Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej, t. 16, Poznań 1998, s. 80–81.

wspólnotowość, relacja miłości to zasadnicze elementy bytu osobowego”¹⁶. Przypisanie Feuerbachowi tego odkrycia jest nieco przesadzone, mimo to można przyjąć, że do najtrwalszych osiągnięć jego antropologii należy twierdzenie, iż: „*Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem*”¹⁷. Twierdzenie to uzasadniał filozof podkreślając, że „był jest wspólnotą, natomiast bycie dla siebie jest izolacją, nieuspołecznieniem”¹⁸. A ponadto „*Prawdziwa dialektyka nie jest monologiem samotnego myśliciela z sobą samym, jest dialogiem między «Ja» i «Ty»*”¹⁹. Tak sformułowane stanowisko sprawiło, że „uważa się Feuerbacha za jednego z inicjatorów personalizmu”²⁰. Ale należy dodać: personalizmu naturalistycznego.

4. Przeznaczenie człowieka – ku wolności pozytywnej

Feuerbach określił cel człowieka w sposób następujący: „Człowiek istnieje, aby poznawać, aby kochać, aby pragnąć. [...] Boska trójjedność w człowieku, wznosząca się ponad indywidualnego człowieka – to jedność rozumu, miłości, woli”²¹. Zadaniem człowieka jest, poprzez krytykę, wyłonić się jako podmiot, w pełni samoafirmujący się dzięki osiągniętej wiedzy o sobie samym.

Człowiek zawsze i od początku swej historii czcił i wielbił siebie – siebie jako rodzaj – jednak przedmiot uwielbienia jawił mu się jako obcy, nie tylko oddzielony od niego, ale przeciwny mu jako jednostce. Zdaniem filozofa, nadszedł już czas, aby człowiek odrzucił tę błędną postawę. W swej filozofii Feuerbach starał się pokazać, że prawidłowy rozwój człowieka polega na rozwoju jego samowiedzy, że w procesie historycznym, poprzez ujawnienie swoich potencji, rozpoznaje siebie samego w swoich wytworach. Zdaniem Feuerbacha, człowiek powinien dostrzec, że religia jest jego i tylko jego wytworem. Pozwoli mu to na wkroczenie na nowy, wyższy etap rozwoju. Może się to dokonać tylko poprzez przezwyciężenie alienacji religijnej. Koniecznym warunkiem jest tu postęp poznawczy (ale też odwaga – można by rzec: męstwo bycia). Dzięki niemu możliwy będzie wzrost samoświadomości oraz odkrycie mechanizmu odpowiedzialnego za powstawanie alienacji religijnej ²².

¹⁶ Tamże, s. 81.

¹⁷ L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: tenże, *Wybór pism* t. 1–2, tł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, t. 2, Warszawa 1988, s. 88.

¹⁸ L. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, w: tenże, *Wybór pism* t. 1–2, tł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, t. 1, Warszawa 1988, s. 158.

¹⁹ L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, s. 89.

²⁰ C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, s. 81.

²¹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 42.

²² Warto w tym miejscu przypomnieć, że załazek teorii alienacji religijnej pojawił się już w starożytności, choć jeszcze wówczas nie doczekał się rozwinięcia. Motyw taki można dostrzec w pismach Sekstusa Empiryka, relacjonującego poglądy krytyków teizmu: „Są też inni, którzy powiadają, że myśl bystra i ruchliwa przy zgłębianiu swej własnej natury doszła do przesadnego uwydatnienia wszystkiego – wyobraziwszy sobie jakąś niepomiarłą siłę, podobną niby sobie samej, ale już boskiej natury. [...] to, że bóg jest odwieczny, niezniszczalny i doskonały w szczęśliwości, przyszło drogą «odskoku od ludzi» [...]. Bo jako powiększywszy w wyobraźni zwyczajnego człowieka, otrzymaliśmy pojęcie Cyklopa, [...] tako też pomyślawszy sobie człowieka szczęśliwego, zasobnego, napełnionego wszelkimi dobrami, a potem rozszerzywszy jeszcze owe zalety – pojęliśmy boga niby szczyt najwyższy pośród takowych. A znowu wyobraziwszy sobie takiego mnogoletniego człowieka, pradawni przedłużyli czas w nieskończoność,

Filozoficzna antropologia Feuerbacha odwołuje się do kategorii historii. Człowiek jest istotą czasową. Uświadamiając sobie swe przemijanie postuluje istnienie Wieczności, która nadałaby sens jego przygodnemu istnieniu. To jeszcze jeden z motywów prowadzących do alienacji religijnej. Przewycięzenie tej alienacji stawia człowieka w nowej – trudnej – sytuacji, sytuacji wyborów moralnych bez Boga. Nie ma jednak w filozofii Feuerbacha miejsca na pesymizm ateistycznego egzystencjalizmu XX wieku. Nie odwołuje się on do kategorii absurdu, nie ma w jego doktrynie motywu trwogi, nie eksponuje dramatu ludzkiej egzystencji. Jego ateizm jest pogodny, a nie tragiczny. Zdaniem Feuerbacha, człowiek w historii tworzy siebie przechodząc przez etap religijny. Pełny rozwój człowieka możliwy będzie w przejściu od wolności negatywnej do wolności pozytywnej: od *wolności od Boga* ku *wolności do urzeczywistnienia człowieczeństwa*, czyli pełnego urzeczywistnienia wartości, które możliwościowo tkwią w istocie człowieka – urzeczywistnienia nie jednorazowego, lecz w perspektywie historycznej.

Rozwijając ten wątek swej filozofii „Feuerbach [...] ze stanowiska opisowego przeszedł na grunt etyki normatywnej. Uznał on bowiem, iż dobrem jest to, co odpowiada egoizmowi wszystkich ludzi, złem natomiast to, co odpowiada egoizmowi partykularnemu”²³. Antropologia filozoficzna Feuerbacha czyniąc relację „ja-ty” fundamentem ludzkiego bytowania postuluje wyjście ze świata egoizmu. Tylko wówczas będzie możliwe pełne osiągnięcie celu – przeznaczenia ludzkiej egzystencji. A celem działalności człowieka jest on sam. Realizuje on swoją istotę poprzez: poznanie (przewycięzenie alienacji), miłość (ku sobie i drugiemu człowiekowi) oraz wolność woli (pełne urzeczywistnienie własnej osobowości). W intencji Feuerbacha ostatecznym efektem tego procesu ma być swoisty raj na ziemi – społeczność osób darzących się nawzajem szacunkiem i miłością. Był to wyraz wiary w człowieka oraz głębokiego optymizmu tego filozofa, przejętego ideałami oświecenia.

5. Niekompletność Feuerbachowskiej relacji „ja-ty”

Sposób, w jaki człowiek kreuje samego siebie, w ujęciu Feuerbacha, wyznaczony jest przez takie wartości jak: prawda, sprawiedliwość i miłość. Warto w tym miejscu przypomnieć, że poglądy materialisty Feuerbacha „zostały odrzucone przez Marksa, który wierzył nie w miłość, lecz w rewolucyjną *praxis* i czynniki ekonomiczne”²⁴. Również Friedrich Engels (1820–1895), pisząc o *Istocie chrześcijaństwa*, po wskazaniu roli, jaką odegrała myśl Feuerbacha, stwierdził: „Nawet braki książki Feuerbacha przyczyniały się do spotęgowania chwilowego jej wpływu. Beletrystyczny, tu i ówdzie nawet napuszony styl zapewniał jej większą poczytność, działał bądź co bądź ożywczo po długich latach abstrakcyjnego i zawiłego heglizowania. To samo

dowiązując do teraźniejszości przeszłość i przyszłość, a potem, gdy już doszli tym sposobem do pojęcia wieczności – orzekli, że bóg jest odwieczny”. Sekstus Empiryk, *O Bogach*, tł. A. Bańkowski, w: A. Nowicki (red.), *Filozofowie o religii, Przekłady t. 2*, Polskie Towarzystwo Religioznawcze – Rozprawy i Materiały, nr 7, Warszawa, s. 12–16.

²³ H. Jankowski, *Etyka Ludwika Feuerbacha. U źródeł marksowskiego humanizmu*, seria: Biblioteka Studiów nad Marksizmem, t. 4, Warszawa 1963, s. 103.

²⁴ C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, s. 81.

da się powiedzieć o przesadnym kulcie miłości – co można było wybaczyć, choć nie usprawiedliwić (...)”²⁵.

Dla materialistów dialektycznych materializm Feuerbacha grzeszył nie tylko nadmierną sympatią wobec fenomenu religii, ale również sentymentalizmem – nie wyzbył się jeszcze idealistycznego piętna filozofii przeddialektycznej, przyjmując utopijną wizję społeczeństwa, społeczeństwa *de facto* bezklasowego (i to osiągniętego bez rewolucji).

Wedle Feuerbacha jednak – filozofa o personalistycznym podejściu – ateistą jest ten, dla którego przymioty istoty Boskiej są niczym. Taki bowiem stosunek do nich jest przekreśleniem nie tylko tych przymiotów, lecz przede wszystkim wartości i godności osoby ludzkiej, która jako indywiduum jest skończona, ale świadomość sytuuje ją w porządku nieskończoności. Feuerbach nie zgodziłby się na taką filozofię religii, która deprecjonując pojęcie Boga, degradowałaby ostatecznie człowieka – jak to miało miejsce w tradycji marksistowskiej – do bycia częścią kolektywu. Człowiek może się rozwinąć tylko w relacji „ja-ty”, a ta niemożliwa jest bez miłości.

Okazuje się jednak, że zjednoczenie „ja” z „ty” – opisywane, czy raczej postulowane przez Feuerbacha – jest niekompletne. Naznaczone jest brakiem. Aby to unaocznić, trzeba zwrócić uwagę, że Feuerbachowska filozofia religii grzeszy pewną jednostronnością. Jak już wcześniej pisałem, zdaniem Feuerbacha, „postępująca samoafirmacja «pośrednia» istoty człowieka w religii jest jednocześnie postępującym jego odczłowieczeniem”²⁶. Dzieje się tak, ponieważ „człowiek potwierdza to w Bogu, co neguje w sobie samym”²⁷. Dlatego w religii człowiek żyje w podporządkowaniu i zniewoleniu, poczuciu własnej słabości i ograniczoności, bowiem wszystko, co dobre, „zabrał” Bóg – jest to całkowicie negatywne pojmowanie Boga. Mimo pewnych sympatii w stosunku do fenomenu religii Feuerbach miał jednostronny obraz osoby wierzącej w Boga jako tej, która samą siebie umniejsza i *de facto* poniża. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z pomieszaniem pojęć. Stosunek do Boga przedstawiany jest jako pogardzanie samym sobą, a pokora mylona jest z poniżaniem²⁸. Ten wciąż obecny – w dyskursie dotyczącym istoty religii – błąd, nie pozwala dostrzec dialogicznego i personalistycznego aspektu spotkania między „ja” – człowieka – i „Ty” – Boga. Spotkania z Bogiem, który jest Miłością – i spotkania w miłości, w której człowiek – pomimo swej niedoskonałości – zostaje ubogacony. We właściwie opisywanej relacji „ja-Ty” człowiek nie kreuje, lecz odkrywa w sobie Boski pierwiastek i staje przed szansą rozwinięcia go.

Feuerbach opisywał relację dialogiczną tylko na płaszczyźnie ludzkiej. Wydaje się, że innej perspektywy nie mógł zaakceptować. Przyjmując, jako przesłankę, naturalizm i materializm bez trudu mógł zakwestionować argumentację kosmologiczną – „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu (ok. 1224–1374). Oprócz tych argumentów, i im podobnych, są jeszcze argumenty formułowane na gruncie rozumu praktycznego²⁹. Te jednak bywają

²⁵ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, seria: Biblioteka Klasyków Marksizmu-Leninizmu, Warszawa 1949, s. 16.

²⁶ R. Panasiuk, *Feuerbach*, s. 61.

²⁷ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 78.

²⁸ Pokora oznacza, m.in. zdolność wejrzenia w siebie, i uczciwego zaakceptowania tego, co tam dostrzegamy – łączy zatem w sobie aspekt negatywny i pozytywny.

²⁹ Zob. J. Maritain, *Drogi rozumu praktycznego do Boga*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 197–211.

traktowane jako jedna z odmian argumentów antropologicznych³⁰. I tak np. argument Jacquesa Maritaina (1882–1973), nazwany przez niego „szóstą drogą”³¹, jest do nich zaliczany³². Sam Maritain jednak zdawał się odróżniać szóstą drogę od „dróg rozumu praktycznego”, mówiących „o szczególnym poznaniu Boga, które jest zawarte w samym doświadczeniu moralnym lub w samym prowadzeniu życia moralnego [...]”³³. Dystynkcje klasyfikacyjno-typologiczne nie są jednak w tym momencie najważniejsze, chodzi tu tylko o odpowiedź na pytanie, jaki był stosunek Feuerbacha do tego rodzaju argumentów. Czy, podobnie jak w przypadku argumentów kosmologicznych, wystarczającą przesłanką do odrzucenia takich argumentów była unia naturalizmu z materializmem? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak. Co więcej, można przypuszczać, że podobny los spotkałby sformułowany przez Charlesa Sandersa Peirce’a (1839–1914) *Zaniedbany Argument za Rzeczywistością Boga*³⁴, który łączy w sobie wątki kosmologiczne i antropologiczne.

Wśród argumentów antropologicznych interesującą klasę stanowią argumenty z doświadczenia religijnego³⁵. Warto na nich się skupić. Wszystkie je – dla uproszczenia – można zbiorczo określić jako argument na istnienie Boga z życia wewnętrznego. Otóż, wykazując niekompletność Feuerbachowskiej relacji „ja-ty”, należy zwrócić uwagę na redukcjonistyczne myślenie niemieckiego filozofa. Objawia się ono nie tylko w wyeliminowaniu Boskiego „Ty” w relacji do ludzkiego „ja”, ale również w pominięciu owego „Ty” na bardziej pierwotnym poziomie – niejako w obrębie samego „ja”. Nacechowane naturalizmem myślenie Feuerbacha redukuje sferę duchową człowieka do „ja”, gdzie wszelkie przejawy aktywności Ducha są interpretowane jako pochodne ducha ludzkiego. Linia takiej argumentacji narażona jest na zarzut kontrfaktyczności – trudno uznać doświadczenie całych pokoleń osób wierzących (nie tylko mistyków) za przejaw własnej, nieuświadomionej w pełni, natury. Specyfika doświadczenia życia wewnętrznego polega m.in. na tym, że ma ono wymiar dialogiczny – poczucie pozostawiania w relacji do „Ty” może być nieustannie umacniane przez zdarzenia, które, odczytywane we właściwy sposób, układają się w logiczny ciąg przyczyn i skutków, nie będących efektem przypadku, lecz mających swe źródło w Boskim „Ty” (co, jak twierdzą zwolennicy tego argumentu, widać jeszcze wyraźniej z perspektywy czasu). Szczególnie ważnym źródłem takich zdarzeń jest sumienie, które na gruncie naturalizmu zostaje zdesakralizowane (a także znaturalizowane). Opisywana przez Feuerbacha relacja „ja-ty”, w której ma się urzeczywistnić pełnia ludzkich możliwości poprzez spotkanie osób, jest niekompletna. Jest to *de facto* relacja „ja” – „ty”, bez elementu spajającego ją – Boskiego „Ty”. Dlatego nie może być komunią, lecz – jakby powiedział Erich Fromm (1900–1980) – zespoleniem – brak w nim Boga-Miłości.

Zubożenie opisu tej relacji, dokonane przez Feuerbacha, ma wśród swych przyczyn i tę, że argumentacja filozofa naznaczona jest aprioryzmem. Nosi znamię spekulacji, nie

³⁰ Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, wyd. 5, Lublin 2001.

³¹ J. Maritain, *Szósta droga*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, s. 189–196.

³² S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 217–229.

³³ J. Maritain, *Drogi rozumu praktycznego do Boga*, s. 197–202.

³⁴ Ch. S. Peirce, *Zaniedbany Argument za Rzeczywistością Boga*, w: tenże, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, wstęp i tł. S. Wszolek, Kraków 2005, s. 81–118.

³⁵ Są one znane od dawna, zaś współcześnie analizowane były m.in. przez Henri-Louisa Bergsona (1859–1941) i Maxa Ferdinanda Schelera (1874–1928).

tyle całkiem prowadzonej w oderwaniu od faktów, co opartej na nie w pełni reprezentatywnej próbie badawczej. Nie uwzględnia aspektu egzystencjalnego ludzkiego bytowania w całej jego rozciągłości. A „*odpowiedź na pytanie: «An Deus sit?»*» jest nie tylko sprawą intelektu, lecz równocześnie sprawą całej ludzkiej egzystencji”³⁶. Egzystencji, w której człowiek może spotkać Boga.

Podobna sytuacja miała miejsce w filozofii religii Sigmunda Freuda (1856–1939). Jego wnikliwe analizy – prowadzące m.in. do wniosku, że religia jest zjawiskiem nerwicogennym – cechuje skupienie się na aspektach negatywnych. A przecież zadowalająca teoria, na gruncie filozofii religii, powinna wyjaśnić zarówno zjawiska patologiczne, jak też uwzględnić analizę życia wewnętrznego osób „zdrowych”, a wśród nich szczególnie osób wybitnych, będących autorytetami nawet dla następnych pokoleń³⁷. Tego nie ma ani w rozważaniach Feuerbacha, ani w dociekaniach Freuda.

W związku z tym przypominają się słowa dezaprobaty wobec idealistycznej filozofii, sformułowane przez Romana Ingardena (1893–1970), który postulował, aby ontologiczne badania prowadzone były zgodnie z wymogiem empiryzmu: „Nie ma mylniejszego poglądu na poznawanie przedmiotu i jego istoty niż ten, wedle którego można poznać istotę przedmiotu badania w beczynnym gapieniu się, w nieruchomym „zapatrzeniu się” w przedmiot, zamiast go „chwycić na gorącym uczynku” «przy obcowaniu jego z innymi przedmiotami»”³⁸.

Myśl Feuerbacha należy też widzieć jako kolejne ogniwo w łańcuchu idei filozoficznych, mających swe źródło w przewrocie Kartezjańskim, którego dopełnieniem był kopernikański przewrót Immanuela Kanta (1724–1804), czyli zwrot ku filozofii podmiotu i subiektywności. „W logice *cogito, ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*”³⁹. Feuerbach jest kontynuatorem tej tradycji, choć zdecydowanie odchodzi od Kantowskiego idealizmu transcendentального ku realizmowi ontologicznemu. W jego filozofii ma również miejsce ścisłe połączenie monizmu materialistycznego z naturalizmem. To drugie stanowisko posiada, obok składowej ontologicznej, składową metodologiczną o normatywnym charakterze. Dopuszcza ona wyjaśnienia naturalistyczne i jest redukcjonizmem metodologicznym ufundowanym na redukcjonizmie ontologicznym. Jest to wyraźna zapowiedź ery pozytywizmu. Taka perspektywa badawcza przekreśla możliwość uchwycenia w pełni fenomenu relacji „ja-ty”. Może nawet uniemożliwić ujęcie „ja”, czego ilustracją jest monizm immanentny Davida Hume’a (1711–1776). Dystansując się do tej tradycji filozoficznej Jan Paweł II mówił tak: „Mam pełne uznanie i podziw dla wszystkich nauk «pozytywnych» oraz ich osiągnięć, natomiast nie zgadzam się z pozytywistyczną epistemologią. *Nie zgadzam się zaś dlatego, ponieważ*

³⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 43.

³⁷ Wśród wielu zjawisk zwłaszcza dwa domagają się wyjaśnienia na gruncie naturalizmu – doświadczenie ciemnej nocy wiary oraz uświęcenie cierpienia (w teologii cierpienia). Chodzi przy tym, każdorazowo, o analizę tych przypadków, gdy osoba przechodząc przez takie doświadczenia rozwija się w imponujący sposób.

³⁸ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1–2, przygotowała i partię tekstu z j. niemieckiego przetłumaczyła D. Gierulanka, wyd. 3. zmienione, t. 2/1, Warszawa 1987, s. 74.

³⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 18.

operuje ona zawężonym, przez to błędnym, pojęciem doświadczenia – i w konsekwencji odcina człowieka od całych sfer i wymiarów rzeczywistości poznawalnej. Myślę, że kolejnym następstwem takiej epistemologii musi być również «śmierć człowieka» [...]»⁴⁰. Trudno się oprzeć wrażeniu, że dopełnieniem personalizmu naturalistycznego Feuerbacha jest przewartościowanie wszystkich wartości, którego dokonał Friedrich Nietzsche (1844–1900). Wbrew jednak intencjom myśliciela z Röcken, śmierć Boga okazała się w istocie śmiercią człowieka. Dlatego złowrogo pobrzmiwa przepowiednia Feuerbacha, że ateizm jest religią przyszłości. Wydaje się bowiem, że w postnietzscheańskiej epoce, w której przyszło nam żyć, przepowiednia ta bliska jest spełnienia.

ZAKOŃCZENIE

Ateizm Feuerbacha to, oprócz warstwy teoretycznej, również łagodna wersja ateizmu praktycznego, który poprzez edukację człowieka zmierza do stałego usunięcia religii z dziejów ludzkości. Można jednak zapytać o dalsze losy człowieka, który wyzwoli się z alienacji religijnej. Co będzie z nowymi pokoleniami? Czy przewyciężenie alienacji religijnej przez rodziców zagwarantuje areligijny rozwój ich dzieci? Czy nie jest raczej tak, że każdy człowiek musi w swym osobniczym rozwoju przechodzić przez etap alienacji religijnej? Skoro Feuerbach w swej teorii człowieka mówił o rodzaju ludzkim, to co zapewni stałość przewyciężenia alienacji religijnej w naturze ludzkiej? Czy nie będzie już możliwości odrodzenia się religii, a tym samym regresu człowieka?

Wiek XX przyniósł, nieoczekiwane dla wielu osób, odrodzenie religii (zwłaszcza katolickiej). Fenomen Jana Pawła II to tylko jeden z przejawów tego zjawiska. Czy jest to regres człowieka, który zaprzepaścił zdobycze filozofii nowożytnej dającej mu wolność od Boga, czy raczej powrót do miejsca, w którym próbowano zubożyć prawdę o człowieku? Klasyk marksizmu miał rację, chodzi o to, aby zmieniać świat, ale zmiany te powinny ubogacać człowieka i ujawniać jego głębię. Feuerbach należy do tych myślicieli, którzy w swej filozofii człowieka zatrzymują się na jednej z jego warstw, nie dostrzegając konsekwencji takiego redukcjonizmu. Rzecz w tym, by przeniknąć „tę skorupę i zstąpić do głębi” – albo mówiąc inaczej: *duc in altum*.

Argumenty krytyczne pod adresem doktryny Feuerbacha nie powinny jednak przysłonić nam walorów tej filozofii. Należy też pamiętać, że „bardzo trudno jest spotkać ateizm pozytywny, wyrozumowany i pogłębiony filozoficznie”⁴¹. Jakkolwiek byśmy zatem zapatrywali się na wartość doktryny tego filozofa, należy przyznać mu rację, gdy zdaje się do nas mówić: „powiedz mi, jaki jest twój Bóg, a powiem ci, kim jesteś”.

ZUSAMMENFASSUNG

Atheismus von Feuerbach verbindet zwei Dimensionen, einerseits eine theoretische Ebene, andererseits eine praktische Ebene, um durch die menschliche Bildung die ständige Beseitigung der Religion aus der menschliche Geschichte zu verursachen. Es stellen sich

⁴⁰ A. Frossard, „*Nie lekajcie się!*” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, z francuskiego tł. A. Turowicz, Liberia Editrice Vaticana 1982, s. 62–63.

⁴¹ J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 150.

jedoch einige Fragen, wie z. B. wer oder was die Festigkeit der Beseitigung der religiösen Entfremdung garantiert? Wenn aber die Religion zurückkehrt, wird es nicht der Regress der menschlichen Entwicklung sein? Feuerbach vollzieht mit seinen Ideen eine Reduktion in der Philosophie des Menschen, weil er sich nur auf eine seiner vielen Ebenen konzentriert. Damit wird sein Menschenbild ärmer. Deshalb entwickeln sich neben diesem Denken die Ideen, die dieses Bild wieder bereichern. Insgesamt soll man jedoch unterstreichen, dass Feuerbachs Philosophie des Menschen auch positive Seiten hat, die in der Feststellung: „Sag mir, wie ist dein Gott, so sage ich Dir, wer Du bist“ involviert sind.

BIBLIOGRAFIA

- | | |
|--------------------------|--|
| Augustyn Aureliusz św. | – <i>Wyznania</i> , tł. wstęp i kalendarium Zygmunt Kubiak, Kraków: Wydaw. Znak 1999, wyd. 2. |
| Engels Friedrich | – <i>Ludwik Feuerbach i zmięch klasycznej filozofii niemieckiej</i> , autora przekładu nie podano, seria: Biblioteka Klasyków Marksizmu-Leninizmu, Warszawa: Książka i Wiedza 1949. |
| Feuerbach Ludwig Andreas | – „Myśli o śmierci i nieśmiertelności” w: <i>Wybór pism</i> , t. 1–2, tł. Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: PWN 1988, t. 1.
– <i>O istocie chrześcijaństwa</i> , – tł. Adam Landman, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: PWN 1959.
– <i>Wykłady o istocie religii</i> , – tł. Eryka Skowronowa i Tadeusz Witwicki, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: PWN 1953.
– „Zasady filozofii przyszłości”, – w: <i>Wybór pism</i> , t. 1–2, tł. Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: PWN 1988, t. 2. |
| Frossard André | – „ <i>Nie lękajcie się!</i> ” <i>Rozmowy z Janem Pawłem II</i> , tł. Anna Turowicz, Libreria Editrice Vaticana 1982. |
| Ingarden Roman | – <i>Spór o istnienie świata</i> wyd. 3. zmienione, Warszawa: PWN 1987, t. 1–2, przygotowała i partię tekstu tł. Danuta Gierulanka. |
| Jan Paweł II | – <i>Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci</i> , Kraków: Wydaw. Znak 2005.
– <i>Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori</i> , autora przekładu nie podano, Lublin: Red. Wydawnictw KUL 1994. |

- Jankowski Henryk – *Etyka Ludwika Feuerbacha. U źródeł marksowskiego humanizmu*, seria: Biblioteka Studiów nad Marksizmem, t. 4, Warszawa: Książka i Wiedza 1963.
- Kowalczyk Stanisław ks. – *Filozofia Boga*, Lublin: Red. Wydawnictw KUL 2001, wyd. 5.
- Marciszewski Witold – „Denotacja”, w: *Mała encyklopedia logiki*, wyd. 2 zmienione, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo 1988.
- Maritain Jacques – „Drogi rozumu praktycznego do Boga”, w: *Pisma filozoficzne*, tł. Janina Fenrychowa, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 1988.
- „Szósta droga”, w: *Pisma filozoficzne*, tł. Janina Fenrychowa, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 1988.
- Peirce Charles Anders – „Zaniedbany Argument za Rzeczywistością Boga”, w: *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1907–1913*, wstęp i tł. Stanisław Wszolek, Kraków: Wydaw. Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 2005.
- Panasiuk Ryszard – *Feuerbach*, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa: Wiedza Powszechna 1981; wyd. 2.
- Valverde Carlos SJ – *Antropologia filozoficzna*, tł. Grzegorz Ostrowski, seria: Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej, t. 16, Poznań: Pallottinum 1998.
- Sekstus Empiryk – „O Bogach”, tł. Andrzej Bańkowski w: Andrzej Nowicki wybór, wstępy i przypisy *Filozofowie o religii. Przekłady* t. 2, Polskie Towarzystwo Religioznawcze – Rozprawy i materiały, nr 7, Warszawa: Książka i Wiedza 1963.
- Sochoń Jan ks. – *Ateizm*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2003.

Znamiona ludzkiej egzystencji według Tadeusza Ślipki

W niniejszej refleksji zamierzam wydobyć znamiona ludzkiej egzystencji poprzez rekonstrukcję koncepcji osoby, która ukształtowała się na gruncie filozofii tomistycznej (resp. neotomistycznej) Tadeusza Ślipki. Mam świadomość, że takowa próba byłaby chybiona, gdyby pominięty został problem transcendencji ludzkiej osoby widzianej jako zadanie, czy też projekt, a więc byłby złożony, wykazujący swoisty dynamizm i ekspansywność swej natury. Wspomnieć tu należy także o wielu punktach zbieżnych (formalnie lub terminologicznie) z nurtami opozycyjnymi w stosunku do tomizmu resp. neotomizmu, wśród których marksizm i egzystencjalizm zdają się posiadać kolosalne znaczenie dla ujęcia zagadnienia transcendencji osoby ludzkiej w myśli Tadeusza Ślipki. Otóż transcendencja lub projekt będzie na gruncie etyki omawianego filozofa odnoszona zarówno do samego człowieka (do tkwiących w nim potencji) jak też ku absolutnemu Dobru Najwyższemu. Wydaje się oczywiste, iż ukierunkowania takiego nie można odnaleźć na gruncie poglądów poddawanych krytyce, które przed chwilą wymienilem. Jeszcze inaczej mówiąc, wewnętrzna logika rozwoju *oeuvre* Ślipki prowadzi do wzmocnienia założeń przyjętych (dokumentowanych doświadczeniowo i teoretycznie) odnośnie celów i Celu bytu ludzkiego. Ślipko podejmuje to ważne i znamienne dla tej orientacji myślowej zagadnienie w ramach swej filozofii moralności, czy raczej etyki (ogólnych i szczegółowych). Nad całością tej partii rozważań dominuje kanon metafizyki i antropologii wypracowanej w zasadniczych zrębach przez Akwinatę. Człowiek – byt osobowy – jest – by tak to ująć – taką jednostką ontyczną, takim stworzeniem, które zostało powołane do spełnienia określonych celów. Te ostatnie są klarownie wyartykułowane na gruncie metafizyki tomistycznej, zatem byt ten jest utożsamiany, czy dokładniej się wyrażając „przekładalny” na kategorię dobra, o czym mówi słynna formuła Tomaszowa *ens et bonum convertuntur*. Myśl powyższa charakteryzuje tomistyczną interpretację wszelkiej rzeczywistości. Innymi słowy, chodzi tu o podejście obiektywistyczne (w sensie realizmu) określające transcendentalne rozumienie bytów i wartości, czyli celów i dóbr do jakich dążą¹.

Nawiązując do swej teorii wartości-wzorców Ślipko traktuje przejawiające się w bycie człowieczym dobro jako element doskonalący i godny pożądania (jako to, co obdarzone aktem i dzięki czemu „odpowiada on określonym ograniczeniom (czyli potencjalności) jakiegoś innego bytu i zdolny jest zaspokoić, wypełnić tę jego potencjalność, innymi słowy udoskonalić go”². Ślipko przedstawia zatem projekt rozwoju, będący projektem transcendencji ludzkiej osoby³. Jest ona – podkreślmy raz jeszcze – bytem dynamicznym, ekspansywnym, „dążącym ku”, a więc doskonalącym się poprzez rozumne nakierowanie na przedmioty pożądania, a więc takie istności, które pozostają ze sobą w określonych relacjach. I chociaż istnieją – twierdzi Ślipko –

¹ Por. I. Haines, *The Good in the thomist Philosophy*, Anchor, New York 1959, s. 40-42.

² Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 72.

³ Por. tamże, por. również, J. Keller, *Cel a etyczna wartość czynu*, „Studia Filozoficzne”, 11 (1959) 4, s. 149.

koncepty czy też kierunki filozoficzne, które bądź to źle, bądź to w sposób niepełny czy też wybiórczy traktują zarówno człowieka, jak i jego dążność do dobra, to nie są one w stanie zmienić tej podstawowej prawdy, iż rysem naczelnym, fundamentalnym ludzkiego *compositum* jest takie pojęcie dobra, które ściśle wiąże się z "ideą doskonalenia się człowieka przez dążenie do odpowiadającego mu dobra za pomocą aktów wolnych"⁴, świadomych, a więc takich, które nieomylnie stanowią znak i przejaw ludzkiej istoty. Niniejszym autor *Etyk* stwierdza jednoznacznie, iż człowiek doskonali się zawsze w nawiązaniu i w relacji do wartości moralnych, które z konieczności muszą znamionować jego rozumne zachowania i czyny. W koncepcji tej samo pojęcie dobra (celu) jak i procesu doskonalenia się człowieka (w rozumieniu: dochodzenia do pełni istoty) jest opisywane i analizowane w terminach filozofii realistycznej przyjmującej obiektywistyczny punkt widzenia.

Samo pojęcie celu jest przez Ślipkę traktowane jako dobro zamierzone przez dany podmiot tylko i wyłącznie ze względu na nie samo⁵. Nie będzie nadużyciem przypomnienie klasycznych już rozgraniczeń, iż w samym pojęciu dobra (tak jak przyjmuje się je w tomizmie) tkwią – by tak powiedzieć – trzy "elementy składowe". Po pierwsze Ślipko uznaje za własny tomistyczny "aksjomat", co do natury dobra i celu. Są one tożsame w obiektywnym porządku, zło zatem nie może być celem ludzkiego działania. Po wtóre dobro-cel staje się przedmiotem zamierzenia (przechodzi z potencji do aktualizacji), gdy istota rozumna (w wyniku aktu poznania) zwraca się doń świadomie i w sposób wolny, spontaniczny je przyjmuje. Dlatego też zastrzega Ślipko, iż "każdy cel jest dobrem, ale nie każde dobro jest celem"⁶, a zakresowo pojęcie dobra jest szersze od pojęcia celu.

Przyjęta przez Ślipkę na gruncie filozofii moralności metoda rekonstrukcji tomistycznego modelu człowieka polega na dochodzeniu – by tak powiedzieć – „nie wprost” do rekonstruowanego modelu osoby. Filozof w ramach wypracowanej przez siebie eudajmonologii (nauce o prawdziwym szczęściu osoby ludzkiej) przedstawia kilka sugestii odnośnie natury człowieka. Sprecyzuję to zagadnienie.

Po pierwsze należy zwrócić uwagę na fakt, iż dochodzi tu do pewnego przesunięcia akcentów: co (albo lepiej czym) jest człowiek, zamienia się w próbę odpowiedzi na kwestię – po co jest człowiek⁷. Innymi słowy idzie tu o cel życia, jego sens, a w sumie o wymiar autentycznego szczęścia i związaną z tym realizację pewnych wartości. Podczas próby rozpoznania owego celu (*telos*) ludzkiej egzystencji (zadanie to wielokrotnie pomijano, wręcz ignorowano na gruncie rozmaitych orientacji filozoficznych takich jak pozytywizm, marksizm, czy freudyzm) to owo *telos* okazuje się czymś, co według koncepcji tomistycznej w sposób niezbywalny jest związane z osobą ludzką. Ujmę to jeszcze

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże, por. również T. Ślipko, *Normy bezwzględne w etyce chrześcijańskiej*, „Homo Dei”, 28 (1959).

⁷ Jest zrozumiałym, że dla Ślipki – tomisty, celem nadrzędnym nie może być coś cząstkowego, coś co odsyła do czegoś innego. Co więcej, cel nadrzędny musi stanowić pewną całość – zwartość i konieczność ontologiczną. Jeśli np. we freudyzmie celem i sensem życia jest osławiona *Lust-Prinzip* to każdy tomista odpowie, iż dotyczy ona jednego aspektu życia zarówno jednostkowego, jak i społecznego. Dla marksisty idealny ustrój równości społecznych dopuszcza zło 'po drodze', a więc nie może być celem samym w sobie. Z kolei wszelkie pozytywizmy przedkładają ograniczony model: celem jest analityczne i weryfikowalne w zdaniach np. protokolarnych poznanie z równoczesnym wykluczeniem całej sfery np. emocjonalnej.

w następujący sposób: tylko struktura ontyczna, ta natura człowieka jako bytu złożonego, pozwala na dążność do celu nadrzędnego – dobra. Ślipko rozprawia o zdolności podmiotu (danej mu przez Stwórcę) do takich typów działań, które stanowią niejako „gwarancję doskonałości”. Trzeba tu pamiętać, że byt ludzki to dynamiczna i ekspresywna natura przekraczająca i transcendująca zastane sytuacje. Stąd też, można owo *po co* człowiek żyje ująć w – nieodłącznych od jego istoty – kategoriach zdolności aktualizacyjnych, a więc takich które – jak stwierdza filozof – realizują tkwiące w człowieku możliwości⁸. Co więcej, człowiek jest bytem zaistniałym w świecie, w danym środowisku kulturowym, politycznym, instytucjonalnym, i obserwacja ta stanowi swoisty aksjomat tomistycznej koncepcji człowieka. Toteż nie dziwi uwaga Ślipki, iż część z tych możliwości aktualizacyjnych (tkwiących w istocie człowieka) jest już dana niejako z góry przez samą rzeczywistość świata. Będą to zatem dobra – cele „oferowane” jako naturalne, witalne, intelektualne, czy też społeczne. Widać w tym stanowisku niewątpliwie nawiązanie do koncepcji Schelera i jego „gradacji” i „fundowania się” wartości: od witalnych po świętość. Ten rys jest motywem charakterystycznym dla orientacji fenomenologicznych w XX-wiecznej aksjologii, którą to – jak już zaznaczyłem – Ślipko zna i wykorzystuje. Ważnym jest fakt, iż wszystkie one znajdują się w pewnym sensie w układzie hierarchicznym. Są tam ważkie i mniej istotne cele, takie które uznaje się za dostępne i pozostające poza zasięgiem człowieka. Innymi słowy, osoba ludzka znajduje się w polach możliwych i niemożliwych – działa w nich, tworzy i wybiera. A wszystko to – stwierdza Ślipko – pokazuje taki poziom, taki plan struktury bytowej człowieka jak wspomniany już przeze mnie dynamizm (ekspansywność związana z zdolnością do aktualizacji) oraz sferę tych działań – „czyli właściwy mu świat dóbr”⁹. Ale nie wyczerpuje to bynajmniej obrazu jednostki ludzkiej. Owo substancjalne złożenie: człowiek–stworzenie tak bliskie Stwórcy – właśnie dzięki zdolnościom poznawczo–dążeniowym (kognitywno–podmiotowym) dokonuje poznania dobra–celu. Nie jest to czcza, bezzasadna abstrakcja, bezprzedmiotowa dialektyka myśli, lecz właściwe rozpoznanie dóbr (dla siebie i dla innych). Jest to zarazem swoisty apel, znak intersubiektywności przekazywany od jednej ludzkiej natury do innej. Tak więc, człowiek – substancja myśląca „rozeznaje” dobra–cele konieczne, pożyteczne, cenne, możliwe do osiągnięcia. A właśnie jako byt złożony musi następnie poruszyć wolę (chcenie) co świadczy o dążności do osiągnięcia tego wszystkiego, tych dóbr celów „których on jeszcze nie posiada, ale chce osiąść, przeto zmuszony jest uruchomić działanie innych władz, mające go doprowadzić do osiągnięcia zamierzonych przezeń celów”¹⁰. Owo bogactwo świata, tak bliskie uposażeniu natury ludzkiej staje się niejako motorem, siłą napędową naszych projektów i ciągle nowych celów. Jest to, zdaniem Ślipki, siła mobilizująca, a w działaniach tych „wyraża się główna treść ludzkiego życia, całe jego bogactwo, dynamika i możliwość rozwoju”¹¹.

Dynamiczna, projektująca struktura człowieka nie jest jednakże bezrefleksyjna: chcąc człowiek myśli, ocenia, waloryzuje. Ta wewnętrzna strona towarzysząca jednostce

⁸ Por. T. Ślipko, *Tradycyjna etyka współczesna w obliczu współczesnych kontestacji*, „Życie Katolickie”, 5 (1986), s. 1.

⁹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 76.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże.

w jej działaniach realizujących cele – dobra to przeżycia, doświadczenia wewnętrzne. To one – stwierdza Ślipko – kształtują człowieka oraz podpowiadają, czy cele zostaną osiągnięte, czy też nie. A więc od strony introspekcji, doświadczenia wewnętrznego można rozpatrywać problem stanu szczęścia (towarzyszącego spełnieniu) lub frustracji (gdy cele nie zostaną osiągnięte). Są to – podkreślam z całą mocą – doświadczenia typowo ludzkie, mało tego, doświadczenia znajdujące się w nieobojętnej relacji w stosunku do siebie. Za charakterystyczną dla natury człowieka relację uważa Ślipko wystąpienie, dokładniej doświadczenie antynomii określonej jako stan „rozdarcia” (co tak dosadnie charakteryzuje naszą kondycję). Mechanizm reakcji ludzkich jest, według omawianego filozofa, pewną sekwencją, pewnym ciągiem zdarzeniowo–doświadczeniowym. Istnieje stałe dążenie do osiągnięcia szczęścia, lecz w wielu przypadkach jego realizacja staje się niemożliwa. Stąd też „ciągle ścieranie się, a przynajmniej zagrożenie tego dążenia przez stany frustracji oznacza, że egzystencja ludzka jest rozdarta”¹². Co więcej, tylko byt świadomy swej kondycji, swej przygodności może doświadczać tej antynomii, która „jeszcze się zaostrza, kiedy rozpatruje się ją w całościowej perspektywie ludzkiej egzystencji od jej początku aż po kres”. Właśnie ta perspektywa – nieuchronnego końca, kresu ludzkiego życia – a więc czegoś, co jest przecież nieodwracalne staje się zdaniem Ślipki momentem „nader istotnym” w proponowanej przez Niego koncepcji człowieka. Bowiem „filozofia, która ignoruje to zagadnienie, daje tym samym pośredni dowód swej obcości względem człowieka, niezdolności i podjęcia jego fundamentalnych niepokojów”¹³. Inaczej, będzie to filozofia, która nie bierze w rachubę prawdziwej istoty (natury) bytu ludzkiego. Widać jasno na podstawie przytoczonego tu cytatu, iż myśl neotomistyczna nie pomija drażliwych zagadnień: byt ludzki jest bytem przygodnym, bytem skończonym, ale z tego faktu (tej ontologicznej przypadłości) nie może płynąć pesymistyczna filozofia rozpaczy. Jest to jeszcze jeden element (bardzo istotny) świadczący o głębokiej przepaści dzielącej neotomizm polski od koncepcji filozofii alienacji, irracjonalizmu i rozpaczy. Śmierć człowieka – a więc coś, co jest nieodzowne, coś co jest wyznacznikiem naszej kondycji – nie jest – jak chce Sartre i egzystencjalizm ateistyczny – kresem wszelkich naszych możliwości. Co ważniejsze, nie jest zwieńczeniem, ‘zdobyciem’ istoty. Dzieje się wręcz na odwrót: śmierć może być potraktowana jako ostateczna możliwość: bądź wiekuistego szczęścia, bądź wiekuistej zagłady wynikającej z faktów, które człowiek tworzy podczas swej egzystencji¹⁴.

Wydaje się zatem, iż właściwą optykę, pełną i niczym nieograniczoną, stanowi propozycja tomistyczna. Od natury (istoty człowieka) należy rozpocząć wszelkie próby zmierzające do ustalenia, wyjaśnienia celu i kierunku życia człowieka. Tomizm, którego jakże świadomym reprezentantem w tym względzie jest Ślipko, zwraca uwagę na równomierne (można by rzec współfunkcyjne) rozmieszczenie „elementów” substancji ludzkiej. Należy – podkreśla filozof – stosując aparaturę pojęciową filozofii tomistycznej przedstawić taki opis rzeczywistości ludzkiej, by w sposób racjonalny dało się wpłynąć

¹² Por. tamże, s. 77.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Ślipko jest jednakże daleki od pesymizmu, jakim przepełnione są prace egzystencjalistów ateistycznych. Stan rozdarcia nie jest czymś permanentnym, nieusuwalnym. Punkt wszelkiej transcendencji (nieobecny w ateizmie) to przecież byt doskonały – Bóg jako ten, który jest w stanie ukończyć rozpacz i dać człowiekowi wiekuiste szczęście.

na kondycję bytu ludzkiego, wskazać jedyny i autentyczny sens i cel życia człowieka.

Ujmując swą koncepcję osoby w kategoriach szczęścia (realizacji dóbr i celów) autor *Etyki ogólnej i szczegółowej* zwraca uwagę przede wszystkim na zespół dynamicznych relacji (człowiek–świat–cele–dobro) „rozpostartych” na tle świata. Próbując precyzyjniej określić jej charakter należy wskazać, że chodzi tu o relację podmiotu dążenia (człowieka) i przedmiotu (dobra). Jest ów związek czymś tak wiele mówiącym o naturze człowieka, iż nie sposób pominąć tych zależności. Stąd też, relacyjny związek władz substancjalnych, jakim jest *de facto* człowiek, oraz ścisły związek człowieka ze światem ludzkich dążeń i wartości, dóbr–celów znamionuje kondycję ludzkiego bytu. Poruszane tu wątki (rekonstruowane na podstawie *Etyk* – wyrażających filozoficzną antropologię Ślipki) są ważne, gdyż opierają się i materialnie i logicznie na założeniach właśnie tomistycznych. O człowieku da się – utrzymuje Ślipko – mówić na rozmaitych poziomach, ujmować różnorodne aspekty jego sytuacji w świecie. Ale koniec końców owe elementy (człowiek, dążenie, cele, wartości) znajdują się przecież w interrelacji – i by tak powiedzieć – istnieją na jednej scenie życia. Gdyby rozpatrywać ów *telos* egzystencji osoby ludzkiej opisując fazy dochodzenia do realizacji celów–dóbr to nie tylko to, co subiektywne, łączyłoby się z tym, co obiektywne, ale wprawdzie należałoby uwzględnić złączenie władz człowieczych: rozumu i woli. Czym bowiem jest owa faza intencjonalna jak nie wyrażeniem duchowej strony „celowego działania człowieka”¹⁵, a wychowawcza czyż nie będzie aktualizacją owej potencjalności? Ślipko zwraca uwagę na fakt, iż tak jak substancji nie sposób rozbić na „zindywidualizowane” elementy (poważny błąd popełniany w dziejach antropologii filozoficznej) tak i działań – aktów owej substancji nie można traktować oddzielnie. Muszą być one ujęte razem w swoistej łączności, bowiem jako „pierwszy i ostatni element świadomego działania ludzkiego”¹⁶ ukazują cel z człowiekiem związany. A zatem, w dążeniu do niego musi nastąpić rozumowe poznanie owej *finis* ludzkiego działania. Inaczej mówiąc: dobro – mając charakter rzeczywistości obiektywnej (a nie bezzasadnych ludzkich mniemań i złudzeń – jak przedstawia to Sartre) – jest takim czynnikiem, który pozwala wprawdzie na uruchomienie, a następnie realizację owego dynamizmu natury ludzkiej. Wiadomo już przecież, iż człowiek to natura ciągle doskonaląca się, byt transcendujący ku spełnianiu, wypełnianiu swej istoty. I chociaż – o czym wie doskonale każdy tomista – owych elementów subiektywnych (indywidualnych nastawień) nie da się usunąć z natury ludzkiej, są one bowiem czymś zastanym, to jednak w koncepcji psychofizycznej (złożenia ludzkiej substancji) doznania radości czy przyjemności zmysłowej „ustępują” obiektywistycznie pojętej *beatitudo* – a ta z kolei opiera się na rozumnych działaniach osoby ludzkiej. Jest to dla Ślipki „świadome używanie dobra doskonalącego człowieka i sprawiającego odpowiednie przeżycia”¹⁷, lecz należy ten stan stanowczo odgraniczyć od sensualistycznie pojętej przyjemności.

Skoro osoba ludzka – znajdująca się poprzez daną jej przez Stwórcę naturę w dynamicznej relacji do celów–dóbr – ową relację musi wprawdzie poznać (element kognitywny), to w takim razie przejrzystą staje się gradacja, czy też hierarchizacja celów (począwszy od bliższych, poprzez wyższe aż do Najwyższego). Ślipko – tomista wyraża się jasno

¹⁵ Por. tamże s. 73 i dalsze.

¹⁶ Por. tamże por. również E. Gilson, *Christian Philosophy*, New York 1959, s. 30.

¹⁷ Por. tamże, por. również J. Kelner, *Cel a etyczna wartość czynu*, „Studia filozoficzne”, 11 (1950).

i precyzyjnie odnośnie obiektywistycznej miary, jaką należy przyłożyć do relacji człowieka i celu jego działania. Trzeba mieć zawsze na uwadze, iż zarówno cele bliższe jak i naczelne są (w odpowiedniej proporcji) niepełnymi, częściowymi. Jedynie cel ostateczny „posiada miarę dobra zdolnego do zaspokojenia w pełni dążenia człowieka tak, że człowiek do dalszego celu nie tylko nie dąży, ale dążyć nie może”¹⁸, bowiem nie można już wskazać na takie dobro–cel, które zdolne by było „w sposób doskonalszy” zaspokoić dążenie człowieka. Zagadnienia te – same w sobie pasjonujące – są poruszane przeze mnie jedynie w kontekście natury ludzkiej, jej – by tak powiedzieć – kompozycji i funkcji władz.

Człowiek dąży do szczęścia, ale ono jawi mu się (bo taka jest jego obiektywna struktura) jako coś „wielopoziomowego” – w ten sposób poznaje je za pomocą władz przyrodzonych (rozumu). A zatem jaki – stawia kwestię Ślipko – świadomy wybór może powodować człowiekiem, by poprzestał na dążeniu do szczęścia niedoskonałego – rozumianego w kategoriach „świadomego posiadania dobra doskonałego człowieka i sprawiającego mu zadowolenie (radość i przyjemność) ale w stopniu niepełnym tzn. takim, który dopuszcza możliwość dążenia do wyższych stopni udoskonalenia?”¹⁹, powodować rezygnację z dążenia do szczęścia doskonałego – dającego pełnię i eliminującego dalsze wysiłki? Jako tomista Ślipko wskazuje na niekwestionowany fakt, iż to sama natura dobra i sama natura rozumnego bytu – tj. człowieka powinna wskazać mu drogę właściwego postępowania do osiągnięcia celu ostatecznego. Jest bowiem pewnikiem na gruncie etyki tomistycznej (fundującej antropologiczne podwaliny tej orientacji filozoficznej) fakt, iż istnieje cel ostateczny, realne, obiektywne dobro i ściśle skorelowane z nim szczęście doskonałe²⁰. Uzasadnieniem takich tez są dla Ślipki argumenty obejmujące zarówno świat stworzeń jak i wartości, efektów działań człowieka jak i racji poznawczych, racji samego rozumu człowieka. Jedynie człowiek (istota, w której zbiegają się i współdziałają władze poznawcze i wolitywne) wie, jest świadom, iż dąży do szczęścia (dobra i celu). Jest to proces, który „polega na ustawicznym przechodzeniu od celu do celu, od dobra do dobra”²¹. Wyłącznie człowiek jest zdolny do refleksji (dotyczącej uwarunkowań tego procesu). Pozyskana w trakcie życia wiedza pozwala mu na świadome doświadczanie dóbr (ich różnorodności przejawiającej się w świecie) jako ograniczonych i niepełnych, a tylko – uzupełnia Ślipko – „biorąc pod uwagę poznawczo–dążeniowe uzdolnienia człowieka”²² można ową pozorną antynomię (dobra są niszczone, przemijające, nie dla wszystkich dostępne słowem – ograniczone), „rozwiązać” bowiem człowiecze władze („moc intelektu i woli”) pozwalają ją poznać i co więcej, nakierować na Dobro w ogóle. Rozumiem przez to, idąc za tokiem wywodów filozofa, możliwość „poznawania i zamierzania wszelkiego dobra”, aktualnie danego jak i „stworzonego aktami intelektualnych wizji”²³ jako daną nam poprzez łaskę Stwórcy. Słowem, będzie to nieustanna dążność do ciągle rosnących stopni doskonałości. Tak przejawia się, zdaniem Ślipki, tomisty, osadzo-

¹⁸ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 91.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. T. Ślipko, *Źródła moralności. Co ma tu do powiedzenia filozofia a co Objawienie Boże*, „Chrześcijańin w świecie”, 18 (1986), s. 37-46.

²¹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 97.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże.

na na bazie złożonej substancji, jaką jest człowiek, jego dynamika, ekspresywność nie znająca żadnych granic, bowiem podmiot wciąż „więcej zamierza i chce, niż osiąga”²⁴.

Ślipko, w odróżnieniu od niegdyś modnych i wziętych koncepcji filozoficznych (egzystencjalizm), nie obawia się owej antynomicznej dysproporcji, która bynajmniej nie określa w pełni i adekwatnie egzystencjalnego statusu człowieka. Słowem, byt ludzki nie jest ‘po nic’ (*de trop*), jak chce Sartre. Jest bytem stworzonym, ale zawsze z określonym planem, celem. Stwórca jest najgłębszym uzasadnieniem – racją wszelkiej racji – istnienia człowieka właśnie jako struktury złożonej, miejsca współdziałania władz. Wszelka „dysproporcja”, rozdział przeczyłaby naturze człowieka, a w konsekwencji racjom opartym na założeniu, „że istnieje Bóg, byt absolutny i przyczyna sprawcza ludzkiej egzystencji”²⁵. Powyższe stwierdzenie nie wymaga komentarza, „byłoby to sprzeczne z mądrością Boga – stwierdza nasz filozof. Bóg powołałby człowieka do bytu, dałby mu naturę duchową i wyposażylby go we władze, które z konieczności dążą do coraz doskonalszych dóbr i szczęścia, a równocześnie pozbawiłby go możliwości zaspokojenia tego dążenia przez osiągnięcie dobra o takiej doskonałości, które by mogło być tylko przedmiotem uszczęśliwiającego posiadania”²⁶. Nieodpartym zatem jest wniosek ostateczny (a zarazem ukoronowanie uwag o naturze człowieczej poprzez rozpatrywanie jego dążeń i celów), iż skoro obie racje (o charakterze – powtórzmy – antynomicznym) prowadzą do jawnej sprzeczności to musi „istnieć jakieś dobro posiadające w sobie taką miarę doskonałości, aby było zdolne dać człowiekowi pełne zaspokojenie jego dążeń do dobra, czyli szczęście doskonałe”²⁷. Dlatego też racjonalne rozważania szeregu możliwości obejmujących, dokładniej, wyrażających ową dążność człowieka do szczęścia, do doskonalenia swej natury muszą z konieczności oprzeć się o rację ostateczną – wskazującą poprzez samą naturę człowieka – na swego Stwórcę. Ślipko sprowadza te możliwości do trzech podstawowych, które interesują mnie o tyle, o ile właśnie mówią o istocie człowieczeństwa. Będą to więc analizy poświęcone trzem pojęciom: Boga, dóbr przygodnych oraz warunkom (koniecznym i wystarczającym). Pojęcia te, czy raczej kategorie, w sposób zasadny pozwalają ująć problem celu ostatecznego.

Jest faktem oczywistym, iż rzeczywistość, świat człowieka to pole pojawiania się rozmaitych dóbr. Ślipko, jako tomista, rozumie powab, bogactwo rzeczywistości: wysyła ona sygnały do osoby ludzkiej, niekiedy mami pozorami, a jako istota dążąca do szczęścia człowiek staje przeciw w obliczu dóbr–celów. Lecz owe dobra przygodne – czy to zewnętrzne czy wewnętrzne, dobra osoby lub losu (afirmujące człowiecze wartości osobowe), dobra fizyczne i duchowe – mają to do siebie, iż – jak stwierdza Ślipko – „nie mogą stanowić celu ostatecznego”²⁸ i to przede wszystkim w warunkach egzystencji pośmiertnej. Innymi słowy, a tu dochodzę do określenia warunków: koniecznego i wystarczającego nie są one – jako zbiór dóbr, których brak pozbawia człowieka szczęścia doskonałego lub odpowiednio, których posiadanie zapewni mu je – tym, co gwarantuje człowiekowi autentyczne szczęście (cel ostateczny). Co do samego pojęcia Boga, Ślipko, termin ów woli „przełożyć” na wyrażenie „zjednoczenie z Bogiem, które jest możliwe

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże, s. 98.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże.

z wyłączeniem analogicznych pojęć czerpanych przez rozum z bytów przygodnych”²⁹. (Widać w tym wyraźną próbę utrzymania racjonalizmu charakterystycznego dla orientacji tomistycznej, ale i też zachowania aury Tajemnicy, niedostępności Boga – Absolutu drogą np. doznań i podejść doświadczeniowych). Jest to, podkreśla Ślipko, możliwe w granicach natury ludzkiej, bowiem (a widać w tym działanie rozumu) dokonywa się ono „przy pomocy odpowiednich intelektualnych obrazów Boga”³⁰. I chociaż – jak można przeczytać w innych partiach *Etyki ogólnej* - wśród etyków chrześcijańskich mogą zachodzić pewne rozbieżności, to mimo tej różnicy zdań uznają oni, iż po pierwsze, cel ostateczny jako Dobro nieskończone jest takim dobrem, które jest nadrzędne, któremu podporządkowane są wszelkie inne, a co więcej „wyrastającym ponad wszystkie dobra staje się celem życia jako całości”³¹. I tylko takie Dobro – „Bóg – Stwórca i źródło natury ludzkiej jest jedynym dobrem, które potrafi zaspokoić bez reszty dążenie człowieka do dobra i dać mu pełnię szczęścia”³². Taka konkluzja – zarówno analiz dotyczących natury ludzkiej (istoty człowieka) jak i jego podstawowego dążenia do szczęścia jest głęboko uzasadniona i ujawnia racje, które stworzył dla tych przesłanek tomistyczny obraz człowieka i świata.

ZUSAMMENFASSUNG

Verfasser des Aufsatzes möchte das Problem der Merkmale der menschlichen Existenz nach Tadeusz Ślipko aufzeigen. Dabei konzentriert er sich auf die Transzendenz im Bezug auf den Menschen selbst (auf seine Potenzialitäten) und auf das letzte Ziel des Menschen, auf Gott. Die menschliche Natur Gott ist hier als das höchste Gut verstanden, dem alle andere Güter unterordnet sind. Dieses Gut wächst über alle andere Güter hinaus und ist das Ziel des Lebens als das Ganze, weil *esse* des Menschen nicht auf Nichts ausgerichtet ist.

²⁹ Por. tamże, s. 104.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże, s. 115.

³² Por. tamże, s. 104.

Od monologu do dialogu. Dialog jako kategoria filozoficzna

WSTĘP

Ryszard Kapuściński w swojej ostatniej książce pisze: „Ten sam wybór, przed którym tysiące lat temu znalazła się grupa naszych prarodziców, stoi przed nami i dziś, i to z tą samą niesłabnącą intensywnością; wybór, równie jak wówczas, zasadniczy i kategoryczny. Jak odnieść się do Innych? Jaką zająć wobec nich postawę?

Może być tak, że dochodzi do pojedynku, do konfliktu, do wojny. Świadectwa takich zdarzeń przechowują wszystkie archiwa, znaczą je pola niezliczonych bitew, resztki rozrzuconych po całym świecie ruin. Wszystkie one są dowodem klęski człowieka - tego, że nie umiał albo nie chciał porozumieć się z Innymi. (...)

Ale może też być tak, że śledzona przez nas rodzina-plemie, miast napadać i walczyć, postanowi odgrodzić się od innych, oddzielić, izolować. To w wyniku takiej postawy zaczną z czasem pojawiać się podobne w zamyśle obiekty jak chiński Wielki Mur, wieże i bramy Babilonu, rzymski limes czy kamienne mury Inków”¹.

Obcość *Innych* jest wyzwaniem, z jakim nieustannie musi mierzyć się ludzka myśl. Doświadczenie spotkania z *Innym* stało się fundamentalnym przedmiotem refleksji filozofii człowieka początku XX wieku. Nurt ten określa się mianem filozofii Innego, filozofii spotkania, najczęściej jednak nazywany jest filozofią dialogu.

Filozofia dialogu rodzi się z namysłu nad samą filozofią i jej zasadniczym zadaniem. Martin Buber, powołując się na myśl Kanta, stwierdza, że pytanie *kim jest człowiek?* jest podstawowym pytaniem filozofii². Do tego pytania sprowadzają się wszystkie inne pytania filozofii. Prawda, której się poszukuje, jest przede wszystkim prawdą człowieka i o człowieku. Okazuje się jednak, że filozofia w swym rozwoju od starożytności po nowożytność, zamiast przybliżać się do tej prawdy, zagubiła swój podstawowy cel i zadanie. Krytyka przedstawicieli dialogiki uderza w dotychczasowe ujęcia prawdy a przede wszystkim w totalizujące tendencje tradycyjnej metafizyki.

Wystąpienie twórców „nowego paradygmatu”, jak sami siebie określali twórcy filozofii dialogu, wpisuje się w nurt krytyki początku dwudziestego wieku. W roku 1921 Ludwig Wittgenstein ogłasza swój *Traktat logiczno-filozoficzny*, a w 1927 ukazuje się *Bycie i czas* Heideggera. Zwrot w filozofii tego okresu dokonywał się wobec wyczerpania dotychczasowych źródeł pewności wiedzy, przeciwko metafizyce oraz modelom poznania opartych na uprzywilejowanej pozycji podmiotu. Cechą wspólną dotychczasowych systemów był swoisty paradygmat filozoficzny, polegający na założeniu konieczności odniesienia się do czegoś, co przekracza doświadczenie, a co równocześnie daje możliwość ustanowienia pewnego fundamentu, podstawy, stałego punktu odniesienia. Fundament ten jest punktem wyjścia tworzenia systemu, który wyjaśnia całość, wprowadza

¹ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 65-66.

² Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 9.

porządek, ład, którego wyrazem jest jedność w wielości (jedność zasady wyjaśniającej wielość doświadczenia). Wiek XX przynosi krytykę takiego rozumienia filozofii. Wiek ten określa się często mianem wieku postmetafizycznego. Okres destrukcji metafizyki zapoczątkował już Kartezjusz dowartościowując element subiektywny w strukturze poznania. Jednakże dopiero filozofia XX wieku ogłosiła definitywnie niemożliwość metafizyki. Wraz z ogłoszeniem końca metafizyki filozofia zmieniła swój normatywny charakter. Niemożliwość metafizyki to niemożliwość akceptacji pewnego typu odpowiedzi, takich, które, miałyby odpowiadać na pytanie o pierwsze zasady, fundamenty rzeczywistości, o prawdy i wartości absolutne. Myśliciele początku XX wieku znaleźli się na rozdrożu, wobec krytyki dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii, pojawiło się pytanie o sens filozofii w ogóle.

Nowe myślenie jest propozycją wyjścia poza tę alternatywę, określoną z jednej strony przez filozofię świadomości, z drugiej zaś przez klasyczną metafizykę. Twórcy filozofii dialogu dostrzegli, że kres metafizyki oznacza kres sensowności. Następstwem jest poczucie kryzysu kultury europejskiej, kryzysu rozumu, charakterystyczny dla myślicieli przełomu wieków. Nowy sposób filozofowania ma być drogą wyjścia z kryzysu.

Ramy niniejszego szkicu nie pozwalają na obszerniejszą prezentację myśli dialogicznej i zreferowanie dorobku najważniejszych jej przedstawicieli. Ograniczę się do odwołania najważniejszych założeń nowego paradygmatu oraz zaprezentowania głównych wątków filozofii dwóch przedstawicieli dialogiki: Martina Bubera i Emmanuela Levinasa.

1. Paradygmat monologiczny

Paradygmat dialogiczny wyrósł na bazie krytyki paradygmatu monologicznego, jaki wedle dialogików hamował rozwój myśli europejskiej. Filozofia wyczerpała swoje możliwości jako filozofia monologiczna, filozofia totalizująca doświadczenie *Ja*. Oto nadszedł czas „nowego myślenia”, rozszerzającego strukturę myślenia o drugi podmiot.

Z protestu przeciwko niegramatyczności klasycznej filozofii, która o wszystkich bytach mówiła „jest”, także o „ja” mówiła, że „jest” – zrodziła się filozofia świadomości, która wypowiadała „ja jestem”. Jednakże mówiąc „ja myślę”, „ja jestem”, nie mam pewności czy można o innym powiedzieć, że „nie-ja jest”. Ja mam z nim do czynienia, ja jestem wobec niego, nie-ja jest przeze mnie postrzegane, nie-ja jest dla mnie, należy do mojego świata, a nawet to ja jestem nie-ja, jestem światem, który pojmuję. Konsekwentnie myślana filozofia świadomości prowadzi do totalizacji „ja”. Bogdan Baran pisze: „Jakie są granice takiego mojego imperium? Cokolwiek to jest, musi się opierać mojemu pojmowaniu, musi więc być nieuchwytnie. Moje ja samo szuka takiego ograniczenia, jakby mój własny imperializm niepokoił moje filozoficzne sumienie”³.

Ograniczeniem imperium „ja” jest doświadczenie drugiego człowieka, jest nim „jesteś” *innego*. *Inny* jest z jednej strony różny ode mnie, a z drugiej od mojego otoczenia. „Rzeczy są na to zbyt słabe, dają się zagarnąć moim projektem świata, *Ty* natomiast się temu projektowi skutecznie opierasz”⁴.

Genezy monologiczności europejskiej filozofii dialogicy upatrywali w greckim po-

³ B. Bogdan, *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 7

⁴ Tamże.

jęciu logosu. Pojęcie to zawierało w sobie jedność, współistnienie rozumu i słowa. Rozum filozoficzny może wypowiedzieć jedynie „ja myślę”, zna tylko swoje własne idee i je wypowiada. Tak ukonstytuowany rozum w konsekwencji wypowiada samego siebie. Logika jest więc wewnętrzną sprawą rozumu. Dyskurs filozoficzny zakłada wspólny rozum, drugi musi myśleć tak, jak ja. Wspólny rozum jest formalnym warunkiem porozumienia. Występujący już w filozofii greckiej dialog filozoficzny, jest w gruncie rzeczy rozmową rozumu ze samym sobą, jest monologiem. Istotę monologiczności greckiego myślenia oddaje słynne sokratejskie zawołanie: *Gnothi seauton!* (*Poznaj samego siebie*). Sokrates był przekonany, iż myślenie jest dialogiem duszy ze samym sobą, z wewnętrznym głosem, który nazywał *daimonionem*. W artykule poświęconym źródłom dialogu w filozofii Johann Mader pisze: „Chodzi tutaj o przyjęcie, wszystkim ludziom wspólnego, u wszystkich ludzi jednakowego, sposobu myślenia, utwierdzonego w logice i jej regułach, którym wszyscy ludzie powinni się kierować. Przykładem jest Sokratesowa maieutyka: zapytany potrafi wydobyć z siebie pożądaną wiedzę. Ale tym samym partner rozmowy spada do roli li tylko inicjatora cudzego myślenia. Doprowadza on jedynie do poziomu świadomości to, co we mnie już tak a tak jest i jedynie spoczywa w uśpieniu. Dialog platoński pokazuje tylko łańcuchy argumentacji w jej uwarunkowaniu formalno - logicznym, tj. pod kątem widzenia jej ścisłości uznawanej przez wszystkich, ponieważ z góry można domagać się ogólnego obowiązywania, skoro wszyscy ludzie zgodnie ze swą istotą myślą jednakowo”⁵.

Najważniejszymi przedstawicielami myślenia monologicznego, skupiającymi uwagę przede wszystkim na podmiocie myślenia i wzmacniającymi jego pozycję, byli tacy myśliciele jak: Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Kant i Hegel. Według dialogitów, historia myśli filozoficznej to proces coraz silniejszej koncentracji na podmiocie i radykalizacji relacji podmiotowo-przedmiotowej, którego efektem jest swoisty solipsyzm rozumu europejskiego. Ów solipsyzm jest, według nich, główną przyczyną kryzysu kultury europejskiej początku XX wieku.

2. Nowy paradygmat

Interesującym jest fakt, że tworzenie zrębów filozofii dialogu przypadło w udziale myślicielom jednego pokolenia. Najważniejsze prace ukazywały się w latach dwudziestych XX wieku. W roku 1921 ukazuje się książka Ferdinanda Ebnera (1882-1931) zatytułowana *Das Wort und die geistige Realitäten* (*Słowo i realności duchowe*). W tym samym roku wydano *Gwiazdę zbawienia* Franza Rosenzweiga (1886-1929). Rok później Martin Buber (1878-1965) wydaje swoje *Ja i Ty*. W 1924 opublikowano pracę Eugena Rosenstocka-Huessy'ego (1888-1973) pt. *Die angewandte Seelenkunde* (*Duszpasterstwo stosowane*), w 1927 ukazuje się *Dziennik metafizyczny* Gabriela Marcela (1889-1973), a w 1928 Eberhard Grisebach (1880-1945) wydał *Die Gegenwart* (*Współczesność*).

Po wojnie najważniejszym przedstawicielem myśli dialogicznej był Emmanuel Levinas. W Polsce oryginalnym myślicielem, zaliczanym do nurtu filozofii dialogu, był Józef Tischner.

Wystąpienie dialogików w latach dwudziestych XX wieku nie było pierwszym przejawem idei dialogu w filozofii. Za prekursorów myślenia dialogicznego uznaje się

⁵ J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 372-391.

niemieckich idealistów Fichtego i Schellinga, a przede wszystkim Ludwiga Feuerbacha. W jego filozofii pojawia się analiza relacji ja-ty oraz przeniesienie punktu ciężkości ze sfery subiektywnej na konkretną sferę relacji międzyludzkiej, jako reakcję na absolutny idealizm Hegla. U Feuerbacha to, co zmysłowe, zostaje przeciwstawione temu, co rozumne, gdyż tylko między zmysłowymi istotami może nastąpić wzajemny kontakt. Kontakt ten opiera się na miłości i jako taki jest pierwotniejszy od rozumu, gdyż przedmiot miłości nie potrzebuje dowodu swojego istnienia.

Feuerbach nie rozwija wątku relacji ja-ty, ani nie precyzuje pojęcia Innego. Jego myśl skupia się wokół „my” – jest filozofią człowieka we wspólnocie. Od przedstawicieli późniejszego nurtu filozofii dialogu dzieli go również materialistyczne ujęcie dialogiki.

Myślenie monologiczne miało swe źródło w greckim pojęciu logosu, dialogika natomiast wywodzi się z tradycji biblijnej i wiąże się ze starotestamentalną antropologią. Grecki rozum filozoficzny przeciwstawiony jest tutaj biblijnemu rozumowi teologicznemu, który rozumiany jest jako *służba słowu*. W filozofii greckiej źródłem wiedzy jest widzenie, pojęcia są efektem oglądu. Proces myślenia myśli sprzężony został ze zmysłem wzroku, którego podstawą jest światło. Ową jedność myślenia i światła odzwierciedlają etymologie podstawowych greckich pojęć filozoficznych np. *theoria* („ogłądanie”), *eidōs* („wygląd”), *aletheia* („nie-skrytość”). W tradycji biblijnej genezą wiedzy jest słuchanie. Logos jest słowem, które przychodzi do człowieka z zewnątrz, a zmysłem, którym słowo jest przez nas odebrane, jest słuch. Człowiek jest istotą wezwaną, „zagadniętą” przez Boga. Bycie zagadniętym wymaga od człowieka postawy słuchania, otwarcia się na mogące nadejść słowo. Wiedza, która jest efektem tak rozumianego słuchania słowa, jest wiedzą o mojej indywidualnej tożsamości. Logos nie jest moim wewnętrznym głosem, mową mojego rozumu. Logos jest słowem, które przychodzi od Ty, nazywając mnie po imieniu, konstituuje moje Ja. Greckiemu *Gnothi seauton!* przeciwstawia się tutaj biblijne *Shema Israel!* (*Słuchaj Izraelu!*). Dookreślenie mojego Ja, dokonuje się dzięki aktywności zwracającego się do mnie Ty oraz dzięki mojemu dialogicznemu otwarciu. Osoba ludzka jest postawiona naprzeciw osoby Boga. Poprzez to odniesienie odsłania się istota człowieczeństwa.

Tradycja biblijna w myśleniu filozoficznym owocuje przesunięciem akcentu na konkretne doświadczenie. Rozum metafizyczny ma tendencje do uniwersalizacji i totalizacji indywidualnego doświadczenia. Filozofia monologiczna nie potrafiła zejść z wyżyn abstrakcji na poziom przeżyć konkretnego człowieka. W tradycji biblijnej akcentuje się pamięć o wydarzeniu, którym jest spotkanie człowieka z Bogiem i z drugim człowiekiem. Płyne stąd potrzeba nowej logiki, która będzie logiką we dwoje, czyli *dia-logiką*. Dialogika, nowy paradygmat myślenia, akcentuje i dowartościowuje międzypodmiotowy charakter myślenia.

Nowe myślenie przynosi również świeże spojrzenie na problem prawdy. Poszukując autentycznych źródeł prawdy należy rozpatrywać ją w oderwaniu od dotychczasowych metod, które redukują prawdę do sądów logicznych. Prawda to pewien wyróżniony sposób bycia człowieka wobec świata, ugruntowana w wolności, polegająca na możliwości działania i zaangażowania, podjęcia odpowiedzialności. Prawda nie jest relacją między umysłem a poznaną rzeczywistością, jest raczej elementem przestrzeni międzyludzkich

obcowań. „Prawda konstituuje się i objawia w spotkaniu, a w swym kształcie językowym manifestuje się w dialogu”⁶.

Na tym poziomie dyskursu obowiązywać muszą inne zasady. W dialogice podstawowe kryterium sensu stanowi nie prawda lecz dobro, gdyż relacja międzypersonalna zachodzi w przestrzeni moralnej. Dlatego też nie prawa logiki lecz etyki są fundamentem filozoficznego dyskursu. W ten sposób etyka zajęła miejsce filozofii pierwszej, którą dotąd zajmowała metafizyka (w filozofii klasycznej) i epistemologia (w filozofii nowożytnej).

3. Dialogika Martina Bubera (1878-1965)

Martin Buber jest prawdopodobnie najbardziej znanym dialogikiem. Do najważniejszych jego dzieł należą: zbiór rozpraw filozoficznych *Ja i Ty*, *Dwa typy wiary*, *Problem człowieka*, oraz liczne zbiory opowiadań o dziejach i myśli chasydyzmu *Gog i Magog: kronika chasydzka*, *Opowieści chasydów*.

Ramy tekstu nie pozwalają na obszerne referowanie myśli Bubera, ograniczę się jedynie do zarysowania podstawowych pojęć jego ontologicznej antropologii.

Według Bubera, istnieją prasłowa: *Ja*, *Ty*, oraz fundamentalne przelacje: *Ja – to*, *Ja – Ty*. Pra-relacja *Ja – to* oznacza relację podmiotowo-przedmiotową polegającą na posiadaniu przedmiotu przez *Ja*. Owym „to” może być oczywiście drugi człowiek, jeśli postrzegamy przedmiotowo drugiego człowieka. Pra-relacja *Ja – Ty* jest relacją w prawdziwym tego słowa znaczeniu, w której objawia się człowiekowi rzeczywistość *między*. W tej relacji możliwa staje się rozmowa (zagadnięcie), podczas gdy w relacji *Ja – To* możliwe jest tylko omawianie. Przelacje wiążą się z dwoma rodzajami obecności, które Buber określa jako *Gegenwart* („oczekiwanie naprzeciw”) oraz *Gegenstand* („przeciw-stan”). *Gegenstand* jest martwą obecnością przedmiotu w refleksji intencjonalnej, w której „to” jest całkowicie podporządkowane postrzegającemu „Ja”. Czas tej obecności jest czasem przeszłym. *Gegenwart* zachodzi w relacji *Ja – Ty*, jej czasem jest czas teraźniejszy z wychyleniem w przyszłość. Jest oczekiwaniem na nieprzewidywalny przebieg wydarzenia.

Owym wydarzeniem, w którym uobecnia się relacja, jest wydarzenie spotkania. Spotkanie charakteryzuje współ-czesność *Ja i Ty*, niepowtarzalność wydarzenia, bezpośredniość oraz bezprzedmiotowość, czyli między-podmiotowość. Spotkanie jest wydarzeniem teometrycznym. Oznacza to, iż osnową wszelkich spotkań jest obecność Boga, która odsłania się w przestrzeni *między*. Jeżeli relację *Ja – Ty* wyobrazimy sobie jako dwie proste równoległe, to ich punkt przecięcia znajduje się w nieskończoności. Tym punktem jest *wieczne Ty*, Bóg. W sferze *między* zbliża się Bóg, który mówi. Mowa Boga objawia prawdę o *Ja*, gdyż jedynie słowo Boga ma moc stwórczą. Bóg, wypowiadając moje imię, stwarza moje *Ja*, które nie istniało, zanim nie wypowiedział mnie Bóg. Słowo Boga jest poprzedzone milczeniem, czyli brakiem *Ja*.

W ten sposób Buber dochodzi do sformułowania fundamentalnej dla jego myśli zasady dialogicznej, wedle której słowo *Ty* jest pierwotne względem słowa *Ja*. Tożsamość

⁶ K. Wiecek, *Spotkanie osób – źródło prawdy i wartości*, w: *Filozofia dialogu*, M. Kallas (red.), Colloquia Toruniensia, tom V, Toruń 2000, s. 37.

Ja wylania się w spotkaniu z *Ty*. Samo *Ja* jest tylko podmiotem, aby stać się osobowością, pełnią człowieczeństwa, potrzebuje dopełnienia ze strony *Ty*. W eseju *Ja i Ty* czytamy:

„Człowiek staje się *Ja* w kontakcie z *Ty*. Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji gęstnieją lub rozpraszają się, a w tej przemienności zarysowuje się i rośnie za każdym razem świadomość niezmiennego partnera, świadomość *Ja*. Nadal wprawdzie ukazuje się ona tylko w splocie relacji, w odniesieniu do *Ty*, jako stawanie się poznawalnym tego, co sięga po *Ty*, nie będąc nim, lecz wybuchając coraz silniej, aż wreszcie pęknięcie więzania i *Ja* przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączonego, jak gdyby naprzeciw *Ty*, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relację”⁷.

Buber odróżnia dwa procesy: proces abstrakcji i proces pradystansu. Abstrakcja jest procesem na płaszczyźnie teoretyczno-poznawczej. Początkiem tego procesu jest kontakt z postrzeganą rzeczą, a jego uwięzieniem jest wiedza w postaci idei i pojęć. Pradystans jest analogicznym procesem na płaszczyźnie egzystencjalnej. Punktem wyjścia jest wydarzenie relacji *Ja – Ty*, które prowadzi do bycia człowiekiem. Efektem nie są pojęcia i idee lecz określony sposób bycia. Filozofia monologiczna jest drogą ku wiedzy, filozofia dialogiczna jest *filozofią mówiącą*, której celem jest pełnia ludzkiej egzystencji.

4. Filozofia spotkania Emanuela Levinasa (1906 –1995)

Filozofia Levinasa jest odpowiedzią na tragiczne wydarzenia II wojny światowej, a zwłaszcza na dramat holocaustu. Wojna ukazała głębię kryzysu kultury europejskiej, była upadkiem człowieka, który przekroczył granicę wyobraźni. Po takim kataklizmie radykalny filozof albo zwątpi w człowieka, albo przemyśli na nowo jego istotę, odbudowując zaufanie do jego godności. Można to uczynić tylko rezygnując z dotychczasowych metod myślenia, gdyż należy przypuszczać, że to właśnie tradycyjna metoda jest jedną z głównych przyczyn upadku. Należy więc sięgnąć po nową filozofię. Levinas odkrywa Rosenzweiga i tradycję żydowskiej filozofii dialogu. Twórcy nowego myślenia nie znali jeszcze rozmiaru kryzysu, który opisywali już w latach dwudziestych XX wieku. Levinas kontynuuje tę myśl, wychodząc od doświadczenia wojny, gdzie zło stało się bardziej naoczne niż kiedy indziej. I właśnie pytanie o zło, a także o dobro, jest pytaniem, które daje początek jego myśleniu o człowieku. „Levinas jest bliski tym wszystkim, dla których pytanie o dobro i zło nie jest pytaniem ze sfery abstrakcji, lecz pytaniem z samego środka współczesnej tragedii człowieka”⁸.

Dzieło Levinasa jest wyrazem takiego rozumienia filozofii, według którego doświadczenie holocaustu jest zawsze pierwszorzędnym, a spostrzeżenie rzeczy drugorzędym, źródłem myślenia. Doświadczenie jest tu rozumiane jako to, co przydarza się konkretnemu człowiekowi. Doświadczenie takie, a przede wszystkim doświadczenie drugiego człowieka – a przez nie źródłowe doświadczenie dobra i zła – są tymi, które „dają do myślenia”.

Według Levinasa, aby dotrzeć do tego, co najistotniejsze, trzeba wyjść poza kategorie ontologii, trzeba zacząć myśleć „poza bytem i niebytem”. Jest to nawiązanie do

⁷ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 56.

⁸ J. Tischner, *Spotkanie z myślą Levinasa*, w: E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, tł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 5.

Platona koncepcji idei Dobra, które transcendowało byt, stawało się absolutnym punktem odniesienia wszystkiego.

Dla Levinasa „prawdziwe życie jest nieobecne”. W świecie opisanym przez ontologię, w świecie bytów – prawdziwe dobro jest nieobecne. Nie oznacza to, że jest ono w niebycie. Jest poza bytem i niebytem. Dobro jest metafizyczne w dosłownym znaczeniu. Dobro jest przed (lub „nad”) bytem, gdyż to właśnie dobro jest źródłem sensu dla bytu, usprawiedliwia byt w jego istnieniu. Dlatego chcąc myśleć o dobru, należy posługiwać się inną logiką – logiką dobra (dialogiką). Etyka staje się pierwszą filozofią.

Sposobem przejawiania się dobra jest twarz drugiego. Twarz jest prawdziwym „fenomenem” Nieskończonego, jest epifanią – śladem Transcendencji. Kto spotka twarz drugiego, ten uchwyci sens idącego od drugiego wezwania: „nie zabijaj”. Dlaczego „nie zabijaj”? Obecność drugiego otwiera możliwość użycia przemocy. Levinas ową „pokusę” uważa za charakterystyczny moment doświadczenia drugiego człowieka. Jest to moment ujawnienia się swawoli. Dopiero odpowiedź na wezwanie „nie zabijaj” i podjęcie odpowiedzialności za drugiego, czyni z niej prawdziwą wolność. W świetle tego zasadniczego doświadczenia spotkania z twarzą drugiego człowieka Levinas rozważa problemy: wolności, odpowiedzialności, sprawiedliwości, dobra i zła. Problemy te odniesione są do wymiaru metafizycznego, jednakże jego metafizyka nosi na sobie głębokie piętno etyki.

Jak możliwa jest owa „etyczna” metafizyka? Kluczem do jej zrozumienia jest pojęcie pragnienia. Levinas nawiązuje tu do Kartezjusza, do idei nieskończoności. Za Kartezjuszem zastanawia się nad obecnością idei nieskończoności w świadomości człowieka. Dla Kartezjusza idea ta jest dowodem na istnienie Boga: myślenie nie mogło wytworzyć czegoś, co je przekracza, stąd przekonanie, że idea ta została złożona w człowieku. Dla Levinasa idea nieskończoności wskazuje na Pragnienie. Pragnienie odróżnia on od potrzeby. Potrzeba odnosi się do tego, co skończone. Jest domeną ontologii. Pragnienie kieruje się na to, co Nieskończone. Pragnienie nie może być zaspokojone, jest jak myśl, która myśli więcej niż myśli, lub więcej niż to, co myśli. Pragnienie jest wyrazem przekonania, że to co prawdziwe, jest nieobecne. Dlatego jest ono otwarciem na to, co inne. Jest ono dobrocią, gdyż tak jak dobroć – to, co upragnione, nie wypełnia go, lecz dąży. Pragnienie ujawnia działanie dobra, jego logosu. To działanie budzi dobroć człowieka. Spotykając twarz drugiego – która u Levinasa przybiera symboliczną postać wdowy, sieroty i obcokrajowca – człowiek „chce” odpowiedzieć na ludzką biedę. Człowiek „chce” być dobry. Owo chce „jest tym obecnym w człowieku Pragnieniem. Żaden jednak dobry uczynek nie może nasycić pragnienia dobroci, tylko je pogłębia. Tak możliwa jest metafizyka jako „umieranie za to, co niewidzialne”.

Levinas zmierza do utożsamienia Pragnienia z myśleniem. „Dopiero dzięki utożsamieniu wymiaru myślenia z wymiarem Pragnienia, myślenie może stać się w pełni myśleniem. Poza tym wymiarem staje się ono jedynie kalkulacją ekonomiczną, wystawioną na niebezpieczeństwo niesprawiedliwości i nieprawdy. (...) Pragnienie jest bardziej *poznawcze* niż poznanie, ale nie w tym sensie, że jest poznaniem czegoś, o czym poznanie nie wie, ale w tym, że ustanawia radykalny wymiar transcendencji, w którym może dopiero znaleźć oparcie transcendencja właściwa poznaniu”⁹.

⁹ J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, s. 420.

Dlatego myślenie o nieskończoności musi przybrać formę Pragnienia nieskończonego. Tym nieskończonym, którego pragnie człowiek, jest *Nieskończone Dobro*. *Nieskończone Dobro* przychodzi do człowieka jako dar – wybranie. Wybierając Dobro, pociąga ono człowieka, budząc w ten sposób jego wolność. Wolność jest dana jako wyzwanie, jako droga do wolności. Wybrany staje się wolnym, gdy odpowiada na wybór.

ZAKOŃCZENIE

Dialogika stawia sobie za cel realizację jednostki jako bytu osobowego. Odsłaniając przestrzeń międzyludzkich obcowania jako miejsce konstytucji struktury osobowej podkreśla osobo-twórczą rolę dialogu, spotkania, relacji międzyludzkich. Obcość drugiego okazuje się błogosławieństwem dla *Ja*.

Ryszard Kapuściński rozważania, przytoczone we wstępie niniejszego artykułu, konkluduje w następujący sposób:

„Na szczęście dowody na jeszcze inne, znane doświadczeniu ludzkiemu postępowanie są także rozrzucone obficie na naszej planecie. To dowody na współpracę - pozostałości rynków, pozostałości przystani wodnych, miejsca, gdzie były agory i sanktuaria, gdzie ciągle widoczne są siedziby starych uniwersytetów i akademii, czy też zachowały się ślady szlaków handlowych takich jak Jedwabny, Bursztynowy czy Saharyjski. Wszędzie tam ludzie spotykali się, wymieniali myśli, idee i towary, handlowali i załatwiali interesy, zawierali przymierza i sojusze, znajdowali wspólne cele i wartości. Inny przestawał być synonimem obcości i wrogości, zagrożenia i śmiertelnego zła. Każdy odnajdywał w sobie choćby cząstkę owego Innego, wierzył w to, żył w takim przeświadczeniu”¹⁰.

Możliwość dialogu pojawia się wraz z ocaleniem jednostki, jej niepowtarzalności, jedności, tożsamości i godności, przed totalizującymi tendencjami kultury masowej i ponowoczesnej myśli, która zmierza do zniesienia i unieważnienia odrębności jednostki i osobowego sposobu bycia człowieka. Filozofia dialogu w idei *Innego* podkreśla odrębność i niepowtarzalność jednostki. Każdorazowo napotkana *inność* jest szansą i wezwaniem do realizacji siebie jako osoby. Z drugiej strony dialog został podniesiony do rangi moralnego obowiązku, konieczności dla pełnego rozwoju człowieka. To w oczach *Innego*, za którego jestem odpowiedzialny, mogę ujrzeć kim, jestem ja sam. W tej odpowiedzialności za drugiego *rodzi się* moje człowieczeństwo.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Möglichkeit des Dialogs erscheint mit der Rettung des Individuums, seiner Einmaligkeit, seiner Einzigkeit, seiner Identität und seiner Würde. Die Philosophie des Dialogs in der Idee „des Anderen“ unterstreicht die Verschiedenheit und die Einmaligkeit des Individuums. Das Andere, dem wir begegnen ist eine Chance und eine Aufforderung zur eigenen Selbstverwirklichung als Person. Andererseits ist der Dialog zum Rang der moralischen Pflicht, zur Notwendigkeit der vollen Entwicklung des Menschen erhoben. In der Verantwortung für den anderen Menschen wird meine Menschlichkeit geboren.

¹⁰ R. Kapuściński, *Ten Inny*, s. 67.

BIBLICA

O. STANISŁAW CZYŻ OMI

Chrystologiczne przesłanie Ewangelii Pawłowej. Część II

3. Ewangelia Pawła - Ewangelią krzyża

Wywyższenie dokonuje się w uniżeniu Jezusa. Krzyż umieszcza Paweł w centrum swojego nauczania, co powoduje u pogan szyderstwa, a u chrześcijan niezrozumienie (1 Kor 1, 23; por. też 2, 1-2). Ani Żydzi, ani poganie nie byli w stanie wyobrazić „postaci Mesjasza ukrzyżowanego, Syna Bożego umierającego na krzyżu”. „Mesjasz musiał cierpieć, aby wejść do swej chwały” (Łk 24, 26). Ta „konieczność” krzyża i cierpienia wymyka się wszelkiej logice i rozumowi. Jest jednocześnie najgłębszą odpowiedzią na wszystkie problemy, upadki i tęsknoty człowieka. Jezus jest zaskakującą odpowiedzią Boga, wprost skandaliczną, ale która daje największe szczęście niespokojnym sercom ludzkim. Życie Jezusa jest najbardziej spójne z Jego nauką. To się przejawia w Jego życiu, cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu¹.

Krzyż umieszczony jest w centrum wiary chrześcijańskiej. Zbawienie i odkupienie zawierają się w nim. Dlatego dla Pawła Ewangelia jest orędem krzyża. Chłubi się on jedynie krzyżem (Ga 6, 14), głosi Chrystusa ukrzyżowanego (1 Kor 1, 23) i tylko ukrzyżowanego pragnie poznać (1 Kor 2, 2)². Według krótkich tekstów Pawłowych Chrystus bosko-ludzki dokonuje zbawienia zgodnie z odwiecznym planem Ojca. Sam Bóg Zbawca jest czynny w Chrystusie³. Zbawienie dokonuje się przede wszystkim poprzez mękę i śmierć Jezusa na krzyżu.

Chrystus oddaje się męce całkowicie dobrowolnie. Jest ofiarą i zarazem Arcykapłanem (por. Hbr 9, 11-28). Jego krew nas usprawiedliwia (Rz 5, 9) i oczyszcza z grzechu (1 J 1, 7; Ap 7, 14). Co więcej, dochodzi do tego, że Chrystus przyjmuje na siebie nasze grzechy. Ten „który nie znał grzechu”, stał się dla nas „grzechem” (2 Kor 5, 21), „przekleństwem” (Ga 3, 13), by nas usprawiedliwić. On bogaty, stał się ubogim, aby nas swym ubóstwem ubogacić (2 Kor 8, 9). Jako Boży Baranek bierze na siebie grzechy świata (J 1, 29; 1 J 3, 5; por. Iz 53, 4). On po prostu dźwiga nasze grzechy. Chrystus wykupuje człowieka z grzechu (Rz 7; por. J 8, 34; Rz 8, 2) i od „nadchodzącego gniewu” (1 Tes 1, 10). To wyzwolenie zostało dokonane za cenę krwi Chrystusa (1 Kor 6, 20; 7, 23; 1 P 1, 18-19)⁴.

Paweł stara się ukazać jedyne i niepowtarzalne znaczenie śmierci krzyżowej Jezusa. Jezus nie szuka tego, co dla Niego wygodne (por. Rz 15, 3). Taka postawa stoi wyraż-

¹ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 51-52.

² Tamże, s. 279-280.

³ A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, s. 60.

⁴ Ch. Schönborn, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, s. 281.

nie w sprzeczności z postępowaniem człowieka, który z natury jest skłonny do życia wygodnego (por. Rz 15, 1)⁵.

Przez swoją śmierć Chrystus przyjął zniewagi ludzkie wyrządzone Bogu. Dzięki temu wydał się i ofiarował ludziom jako wyraz miłości (Rz 9, 37). Paweł mocno podkreśla, że Jezus wydał się „za nas”. Jest to wydarzenie zbawcze o fundamentalnym znaczeniu. Chrystus umarł „za nas”, tzn. dla nas, dla naszego dobra, dla naszego usprawiedliwienia (por. Rz 5, 6nn). Przyjęcie dobrowolne śmierci przez Jezusa dokonało się nie tylko z miłości do ludzi, ale również z miłości do Ojca. Ofiarowanie się dla ludzi jest zarazem ofiarowaniem się Bogu (por. Rz 15, 3). Śmierć Jezusa na krzyżu, Jego ofiarowanie się ludziom i Bogu, i przyjęcie na siebie grzechów ludzkich, jest działaniem samego Boga (Rz 8, 32). Paweł, jak widać, nawiązuje do Sługi Jahwe (por. Ga 3, 13)⁶.

W wyrażeniu „stawszy się za nas przekleństwem” (Ga 3, 13) zauważa się kontekst polemiczny. Chodzi o judeochrześcijańskich zapaleńców, głoszących, że Prawo jest źródłem usprawiedliwienia (por. Ga 2, 16; 3, 2). Odpowiedź Pawła jest jasna. Istnieje tylko jedno źródło przekleństwa, od którego może wyzwolić jedynie Chrystus, a nie Prawo. Co więcej, Paweł ukazuje, że Chrystus poddał się temu Prawu, albowiem w Księdze Powtórzonego Prawa (21, 23) jest napisane: „Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie krzyża” (Ga 3, 13). Jest tu nawiązanie do hańby śmierci na krzyżu, którą Żydom trudno było zrozumieć. Aby nas odkupić, Chrystus wziął na siebie taką właśnie hańbę, został skazany na śmierć jako bluźnierca, potępiony mocą samego Prawa. Aby nie podejrzewano Chrystusa, że został w ten sposób skazany za własne grzechy, Paweł przytoczy początkowe słowa cytatu z Pwt: „Przeklęty (przez Boga) każdy, którego powieszono na drzewie” (Ga 3, 13)⁷.

Krzyża jednak nie można sprowadzić tylko do symbolu, a nawet wymiaru historycznego. Krzyż jest punktem szczytowym życia Jezusa, „godziną”, dla której żył, wypełnieniem Jego misji życiowej. Krzyż stoi w samym centrum historii zbawienia. Jest owocem Bożej decyzji. Krzyż jest okrutnym narzędziem męki. Całe przepowiadanie Ewangelii jest głoszeniem „Chrystusa ukrzyżowanego” (1 Kor 1, 23). To nasze grzechy Go ukrzyżowały (por. 1 Kor 15; Ga 1, 4). Paweł czuje się współwinien Jezusowego krzyża (Ga 2, 20)⁸.

W swym najgłębszym rdzeniu przepowiadanie Pawła jest zawsze głoszeniem krzyża⁹. Bóg powołał go, aby głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, by nie ukryć blasku Chrystusowego krzyża (por. 1 Kor 1, 17). Nauka krzyża jest głupstwem dla tych, co idą na zatracenie a mocą Bożą dla tych, którzy dostępują zbawienia (1 Kor 1, 18). Paweł postanowił nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa i to ukrzyżowanego (1 Kor 2, 2). Dla niego Ewangelią jest Jezus Chrystus, Syn Boży, Pan, ukrzyżowany, który przez niego lub przez innych apostołów jest głoszony (1 Kor 1, 23; 2 Kor 1, 19; 4, 5; Flp 1, 18)¹⁰.

Kościół w Koryncie leżał Pawłowi szczególnie na sercu. Istniało w nim jednak niebezpieczeństwo zatarcia granicy między autentyczną Ewangelią a mądrością czysto

⁵ A. Paciorek, *Paweł Apostoł*, s. 207.

⁶ Tamże, s. 208-210.

⁷ Ch. Schönborn, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, s. 301.

⁸ Tamże, s. 329.

⁹ J. Gnłka, *Paweł z Tarsu*, s. 122.

¹⁰ Tenże, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 32.

ludzką. Paweł stawia kryterium, dzięki któremu można odróżnić prawdziwą Ewangelię od mądrości tego świata. Przedmiotem głoszenia Ewangelii jest krzyż Chrystusa. Zapatrzonym w mądrość ludzką Koryntianom Paweł przeciwstawia „mądrość krzyża” (1 Kor 1, 17)¹¹.

Krzyż – według św. Pawła – jest postrzegany jako przejaw Bożej mądrości, która prowadzi do zbawienia. Krzyż jest ponadto objawieniem mocy Bożej. Głoszenie Ewangelii krzyża dzieli ludzi na dwie grupy: jedni uważają krzyż jako głupotę, idąc na zatracenie, inni, przyjmując orędzie krzyża, dostrzegają w nim moc Bożą i dostępują zbawienia. Krzyża nie da się pojąć ludzkim rozumem. Jest on bowiem mądrością Bożą zakrytą przed oczyma ludzi kierujących się tylko naturalnym poznaniem. Do krzyża nie można stosować żadnych kryteriów filozoficznych i logicznych. Logika krzyża wymyka się spod osądów ludzkich (1 Kor 1, 18nn).

Dla Żydów krzyż stał się zgorszeniem. Najpierw gorszyli się Jezusem ze względu na Jego miłosierne traktowanie grzeszników, a następnie trudno im było zrozumieć Jezusa jako Mesjasza umierającego na drzewie krzyża. Nie oczekiwali takiego Mesjasza poddanego słabościom ludzkim, ale niezwykłego władcę. Sromotnie się zawiedli. Nie potrafili poprawnie odczytać tekstu Izajasza o ubogim Słudze Jahwe. Dla pogan zaś nauka Jezusa i jego dzieło uchodziły za głupotę, ponieważ Jezus, czyniąc się Zbawicielem i Bogiem, pozwolił się zgładzić tak haniebnie. Żydzi czekali na znaki mające potwierdzić prawdę i skuteczność jej głoszenia, drudzy natomiast, zapatrzeni tylko w ludzką mądrość, odrzucili głoszony kerygmat o krzyżu (1 Kor 1, 21nn)¹².

Paweł nie tylko głosił Chrystusa ukrzyżowanego, ale Go również w swoim życiu naśladował. Nie można byłoby zrozumieć jego apostołskiej misji bez cierpień, utrapień i różnorakich doświadczeń (por. 2 Kor 11, 16-33). Jeśli zachęca chrześcijan, by poszli w jego ślady, to dlatego, że sam starał się usilnie naśladować Chrystusa, na drodze męki: „A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana, by okazać się w ten sposób wzorem dla wszystkich wierzących w Macedonii i Achai” (1 Tes 1, 6). W ten sposób Ewangelia krzyża stanowi praktyczną lekcję dla wszystkich. Dlatego też Paweł, kiedy wylicza różnego rodzaju utrapienia, podkreśla zawsze pociechę i moc, której sam doznał kontemplując oblicze Jezusa ukrzyżowanego, mając na uwadze również dobro gminy: „Ale gdy znosimy udręki – to dla pociechy i zbawienia waszego; a gdy pocieszani jesteśmy – to dla waszej pociechy, sprawiającej, że z wytrwałością znosicie te same cierpienia, których i my doznajemy” (2 Kor 1, 6). Nieco dalej pisze: „Nosimy nieustannie w ciele naszym Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele” (4, 10). Jeśli krzyż Chrystusa przemożnie działa w jego życiu, to z drugiej strony w cierpieniu doznaje szczególnej mocy, by naśladować Pana. Tę moc stanowi obietnica zmartwychwstania, nowego nie kończącego się życia. Ponieważ wszyscy inni chrześcijanie są postawieni na tej samej drodze, dlatego Paweł może stać się dla nich wzorem. Widzi swoją rolę na kanwie planów Bożych: „Wydaje mi się bowiem, że Bóg nas, apostołów, wyznaczył jako ostatnich, jakby na śmierć skazanych. Staliśmy się bowiem widowiskiem światu, aniołom i ludziom” (1 Kor 4, 9; por. też 2 Kor 11, 16)¹³.

¹¹ G. Rafiński, *Dziesięć*, s. 37.

¹² Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 301-302.

¹³ Tamże, s. 306.

Paweł w cierpieniu, którego niejednokrotnie sam doświadczył, dostrzega działanie mocy Bożej. „Tymczasem ja dla Prawa umarłem przez Prawo, aby żyć dla Boga: razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża” (Ga 2, 19; zob. 1 Kor 1, 18). W 2 Liście do Koryntian 12, 7 mówi o tajemniczym „ościeniu dla ciała, wysłanniku szatana, który go policzkuje”. Prosił trzykrotnie Boga o uwolnienie od tego zła. W objawieniu jednak otrzymał odpowiedź: „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 8n; por. też 2 Kor 4, 7)¹⁴.

W Liście do Galatów apostoł mocno akcentuje znaczenie krzyża – krzyża Chrystusa bądź też swojego uczestnictwa w krzyżu Chrystusowym. Co więcej, Paweł chlubi się z krzyża Chrystusa, „dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla niego a on dla świata” (Ga 6, 14). Krzyża Chrystusowego unikają przede wszystkim ci, którzy ubiegają się o względy tego świata i boją się prześladowań (Ga 6, 12). Natomiast on, poprzez sposób swojego życia, stał się naocznym świadkiem Chrystusa ukrzyżowanego¹⁵.

Paweł, ewangelizując Koryntian, postanowił niczego nie znać więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego. „Stanął przed nimi w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem” (1 Kor 2, 2-3). Nie wchodzi tutaj w grę jakaś postawa koniunkturalna, ale świadomość mocy Bożej działającej w ludzkiej słabości Chrystusa. Apostoł przekonany jest o tym, że tam, gdzie ludzie przyjmują orędzie krzyża, tam dokonuje się Boski cud. Istnieje ścisła relacja między głoszeniem krzyża i jego głosicielem. Z tekstów przekazanych nam przez Pawła wynika, że był stawiany w różnych sytuacjach, w których musiał się dopiero uczyć postawy upodobiącej go do Chrystusa ukrzyżowanego. Były to doznawane różnego rodzaju cierpienia – prześladowanie, zniechęcenie, rozczarowanie i poczucie bezsilności. Na przykład w chorobie ukazywał oczom słuchaczy obraz Chrystusa cierpiącego. I, być może, dzięki temu, wbrew wszelkim pozorom, odniósł nieoczekiwany sukces w Kościele korynckim. Jego nauczanie w szczególnie sposób znalazło posłuch wśród najniższych warstw społecznych, o czym dowiadujemy się z 1 Kor 1, 26-29: „Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg, by to, co jest, unicestwić, tak by się żadne stworzenie nie chlępiło wobec Boga”. Oznacza to moc krzyża, który jest głupstwem i słabością w oczach ludzkich, pokonuje i obnaża mądrość tego świata¹⁶.

Swoim przeciwnikom zarzuca Paweł zdradę krzyża. Prawdopodobnie ukazywali oni ziemskiego Jezusa jako jaśniejące blaskiem bóstwo, akcentując Jego niezwykle czyny. Dla Pawła zaś krzyż jest nie tylko centrum Ewangelii, ale istnieje nierozzerwalne powiązanie krzyża z jego głosicielem¹⁷. Autentyczni głosiciele Ewangelii muszą odznaczać się umiłowaniem Krzyża Chrystusowego (1 Kor 4, 6-13). Jest pewien rodzaj mądrości, która zamyka serce człowieka na Boga; jest nim mądrość napęczniona pychą¹⁸.

Co więcej, krzyż dla Pawła jest źródłem radości. Pisząc *List do Filipian* z więzienia,

¹⁴ J. Gnłka, *Paweł z Tarsu*, s. 101.

¹⁵ Tamże, s. 102.

¹⁶ Tamże, s. 122-123.

¹⁷ Tamże, s. 207.

¹⁸ G. Rafiński, *Dziesięć*, s. 41.

cierpiał dla Ewangelii, a z nim cierpieł jego adresaci. A mimo to nie był pozbawiony duchowej radości. Temat radości i zachęta do niej występuje w tym Liście wielokrotnie (zob. 1,4.18.25; 2,2.17.18.28; 3,1; 4,1.4.10; zwłaszcza w 4, 4). Radość płynąca z krzyża jest darem Bożym pochodzącym od samego Ducha Świętego (por. Rz 14, 17, wynikającym ze zjednoczenia z Chrystusem (Flp 3, 1; 4, 4), fundamentem zaś tego daru jest wiara (Flp 1, 25; por. 2 Kor 1, 24)¹⁹.

Wątek radości stanowi dopełnienie Pawłowej „teologii krzyża”. Krzyż nie jest dla niego jakąś smutną rzeczywistością, ale będąc wyrazem miłości ku Chrystusowi, stanowi dla ucznia Chrystusa źródło radości. Uczestnictwo w krzyżu Chrystusa jest dla Pawła w jego działalności apostołskiej wielką chlubą i znakiem autentycznego powołania (zob. 1 Kor 4, 9-13).

Znamię krzyża Chrystusowego przejawia się wyraźnie w życiu osób zjednoczonych z Chrystusem²⁰. Krzyż, który jest wyrazem największego uniżenia Chrystusa, stał się „miejscem”, w którym człowiek spotyka się z Bogiem, odnajdując sens własnego cierpienia²¹.

W hymnie chrystologicznym Paweł daje Filipianom lekcję pokory i wyrzeczenia, kiedy proponuje im, by wzięli przykład z Chrystusa, który dobrowolnie uniżył się poprzez wcielenie²². To upokorzenie pełne miłości nie jest jedną z cnót, ale jest fundamentem wiary chrześcijańskiej. Chrześcijanie powinni mieć taką dyspozycję, jaką miał Chrystus. Chrześcijanin zjednoczony z Chrystusem żyjącym w Kościele wie, że życie historycznego Jezusa uobecnia się w osobie zawsze żyjącego Zbawiciela. Kenoza Chrystusa warunkuje Jego egzystencję ziemską, czyniąc ją podobną do egzystencji wszystkich innych ludzi, zgadzających się na posłuszeństwo, cierpienie i śmierć. Stąd chrześcijanie żyjący w Chrystusie są zaproszeni do naśladowania Go. Polega ono przede wszystkim na postawie wiary, a nie na poleganiu na własnych uczynkach²³.

4. Orędzie o zmartwychwstałym Chrystusie

W NT zawarte jest przekonanie, że Chrystus zmartwychwstały przezwyciężył władzę śmierci. On jest jedynym człowiekiem, w którym uobecnia się zwycięstwo nad śmiercią: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć” (1 Kor 15, 54-55)²⁴.

Paweł wykazuje bezdyskusyjność faktu zmartwychwstania, powołując się na tradycję Kościoła (1 Kor 15, 3-11) oraz podkreśla absurdalność kwestionowania tego faktu (1 Kor 15, 12-19). Nic natomiast nie mówi o pustym grobie, ale powołuje się na świadków zmartwychwstania²⁵.

Męka i śmierć Chrystusa – według nauki św. Pawła – nierozdzielnie łączy się z Jego zmartwychwstaniem. Tę nierozdzielność ukazuje Paweł przede wszystkim w kerygmacie

¹⁹ Tamże, s. 54.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 56.

²² G. d'Outrepoint de, *Jésus dans les Évangiles et les Lettres de Saint Paul*, s. 92.

²³ P. Lamarche, *Christ vivat. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*, s. 27-29.

²⁴ R. Bazquez, *Zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia*, „Communio” 5 (1985) nr 2, s. 103.

²⁵ G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 220-221.

zawartym w 1 Kor 15, 1-10. Tutaj głoszone są zasadnicze cechy jego nauczania: śmierć Chrystusa, złożenie do grobu, zmartwychwstanie, ukazanie się Apostołom a w końcu jemu samu. W tym fragmencie Paweł przypomina Koryntianom o podstawowych prawdach chrześcijaństwa²⁶. Życie śmiertelne Chrystusa, jakie znali apostołowie, jako takie już nie istnieje. Ono zostało wchłonięte w rzeczywistość chwały Chrystusa zmartwychwstałego²⁷. W odniesieniu do Chrystusa Paweł mówi o „ciele duchowym”, które zastępuje „ciało zmysłowe” (1 Kor 15, 44). Ziemskie ciało jest „uduchowione”, ciało zmartwychwstałe jest przeniknięte całkowicie Duchem Świętym. Stąd Apostoł wyciąga wniosek, że nasze ciało zostanie wskrzeszone przez Ducha Świętego (Rz 8, 11). Ojciec wywyższa Syna poprzez zmartwychwstanie do rangi uwielbionego *Kyrios*a (Flp 2, 9-11). W ten sposób zasługuje On na uznanie, cześć i chwałę. Paweł, mówiąc, że „Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 4), nawiązuje także do roli Ducha Świętego we wskrzeszeniu Jezusa. Już w ST chwała (*kabod*) Boga była ściśle zespolona z działaniem Ducha Świętego (por. Wj 24, 17; 40, 34; Ez 11, 4). Również wyrażenie o „mocy Bożej” wskazuje na Ducha Świętego (2 Kor 13, 4)²⁸.

W wielu tekstach ST, hagiografowie przepowiadają nie tylko mękę i śmierć Jezusa, lecz także Jego zmartwychwstanie. W hymnie Deutero-Izajasza o Słudze cierpiącym czytamy: „Spodobało się Panu zmiażdżyć Go cierpieniem (...). Po udrękach swej duszy ujrzy światło i nim się nasyci” (Iz 53, 10n). Chociaż w tym tekście nie ma wyraźnej wzmianki o zmartwychwstaniu, to jednak tradycja nowotestamentalna od najwcześniejszych lat, mówiąc o zmartwychwstaniu Jezusa, nawiązuje do tej wypowiedzi²⁹. Św. Piotr w swoim wystąpieniu popaschalnym potwierdza takie przekonanie: „Niech więc cały Izrael wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem (Dz 2, 36). Zmartwychwstały jest *Kyriosem*, stąd ma udział w Bożym panowaniu. Został wywyższony „na prawicę Ojca” (Rz 8, 34). Jezus jest też naszym Parakletem u Ojca. „Umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak i nad żywymi” (Rz 14, 9)³⁰.

Chrystus jest „pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1, 18). Wraz z jego zmartwychwstaniem rozpoczęło się już zmartwychwstanie umarłych. Objawi się ono i urzeczywistni w pełni dopiero przy paruzji. Paweł, a wraz z nim cały Kościół pierwotny, żywił nadzieję, że doczeka się już na ziemi powtórnego przyjścia Pana. A co się stanie z tymi, co już pomarli? Ci co posnęli i ci, co jeszcze żyją na ziemi, cieszyć się będą zjednoczeniem ze zmartwychwstałym Jezusem przy Jego powtórnym przyjściu (por. 1 Tes 4, 13-17)³¹.

Kiedy Apostoł przebywał w więzieniu, musiał się liczyć z możliwością poniesienia śmierci jeszcze przed ponownym przyjściem Chrystusa. Ale i w takich okolicznościach śmierć jawiła mu się jako godna oczekiwania, gdyż bardzo tęsknił za przebywaniem razem z Chrystusem (Fl 1, 20-24)³².

²⁶ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, s. 271-272.

²⁷ L. Cerfaux, *Le Christ dans la teologie de Saint Paul*, s. 393.

²⁸ Ch. Schönborn, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, s. 350.

²⁹ K. Romaniuk, *Sprawa Jezusa z Nazaretu*, Wrocław 1988, s. 149.

³⁰ Tamże, s. 354-355.

³¹ Tamże, s. 356.

³² Tamże.

Jak słusznie zauważa Ch. Schönborn, jest zdumiewające, że opóźnienie paruzji nie wyrządziło w pierwotnym Kościele większego spustoszenia. W jaki sposób wyjaśnia się to zjawisko? Otóż Chrystus nie tylko był oczekiwany, ale wierzono, że jest już obecny. Chrystus znajduje się w centrum chrześcijańskiej wiary i ufności (por. Mt 28, 20). Nowe życie w Chrystusie jest już udziałem w Jego zmartwychwstaniu (Rz 6, 11; 2 Kor 5, 17; por. też 1 J 3, 2). Skoro bycie chrześcijaninem oznacza „bycie z Chrystusem”, to ojczyzna chrześcijan znajduje się w niebie (Flp 3, 20). Stąd nasze życie jest pielgrzymowaniem (2 Kor 5, 6-8)³³.

Już teraz żyjemy w Chrystusie, kiedy jednak „zniszczeje nasz przybytek doczesnego zamieszkania” (2 Kor 5, 1), kiedy odejdziemy od tego życia w ciele (Flp 1, 22n.), będziemy „w domu Pana”. Ale i wtedy nasze życie z Chrystusem jeszcze się nie dopełni. Wszyscy znajdujemy się bowiem w stanie pielgrzymowania, oczekując na wypełnienie. Dopiero kiedy Pan powtórnie przyjdzie, wówczas „przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebного ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować” (Flp 3, 21). Od momentu zmartwychwstania Chrystusa działa moc „tegoż zmartwychwstania” (Flp 3, 10)³⁴. Wraz z ponownym przyjściem Chrystusa i powszechnym zmartwychwstaniem umarłych zacznie ona działać w pełni. W międzyczasie Duch Święty dalej prowadzi Chrystusowe dzieło na świecie i dopełnia wszelkiego uświęcenia (Mszał Rzymski, 4 modlitwa eucharystyczna).

5. Uniwersalizm Ewangelii św. Pawła

Ewangelię Pawłową cechuje uniwersalizm. Paweł ma świadomość, że został powołany do nieograniczonego, uniwersalnego głoszenia Ewangelii. Jest ona w planach Bożych skierowana do wszystkich ludzi. Stanowi to przewyżczenie zakorzenionego od dawna partykularyzmu żydowskiego, według którego Ewangelia miała się tylko odnosić do tegoż narodu. Paweł otrzymał posłannictwo od Jezusa, „aby pozyskać wszystkich pogan dla posłuszeństwa wierze” (Rz 1, 5). Czuje się „dłużnikiem tak Greków, jak i barbarzyńców, tak uczonych, jak i niewykształconych” (Rz 1, 14). Stąd może wyrazić się: „Oto od Jerozolimy i na całym obszarze aż po Illirię dopełniłem (obwieszczenia) Ewangelii Chrystusa” (Rz 15, 19). Zbawienie ma charakter powszechny. Obowiązkiem Apostoła jest niesienie orędzia zbawienia wszystkim ludziom, bez jakichkolwiek ograniczeń. Bóg bowiem „usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa” (Rz 3, 29). Paweł poucza: „Jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5, 18n).

Ewangelizacyjne zamierzenia Pawła mają wymiar dalekosiężny. Jego Ewangelia zaczyna wkraczać w świat rzymskiego imperium rozciągającego się wokół Morza Śródziemnego. Zamierza zanieść Ewangelię nie tylko Rzymianom (Rz 1, 11-15), ale z Rzymu udać się do Hiszpanii, by w ten sposób móc głosić Dobrą Nowinę całemu ówczesnemu światu, który utożsamiał się z krajami śródziemnomorskimi. Rzym miał pełnić funkcję

³³ Tamże, s. 358-359.

³⁴ Tamże, s. 360.

bazy wypadowej. Puszczając wodze wyobraźni – jak się wyraża J. Gnilka - Paweł udałby się jeszcze dalej, do prowincji północnoafrykańskich³⁵. Choć odbył wiele wędrówek pieszych i morskich podróży, głosząc Chrystusa wielu ludziom, to jednak założone przez niego Kościoły w niektórych miastach liczyły tylko po kilkuset członków. Chrześcijanie stanowili znikomą część mieszkańców na przestrzeni całego imperium. Ale Paweł liczył na to, że oni staną się zaczynem i dzięki nim imię Chrystusa będzie znane wszystkim. Pisząc do Rzymian, tak się wyraża: „O waszej wierze mówi się w całym świecie” (1, 8). Już w najstarszym swoim *Liście do Tesaloniczan* pisze: „A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana, by okazać się w ten sposób wzorem dla wszystkich wierzących w Macedonii i Achai. Dzięki wam nauka Pańska stała się głośna nie tylko w Macedonii i Achai, ale wasza wiara w Boga wszędzie dała się poznać, tak że nawet nie trzeba nam o tym mówić” (1 Tes 1, 6-8). Ufając, że słowo Boże będzie działało swoją własną mocą, stwierdza: „Oto od Jerozolimy i na całym obszarze aż po Illirię dopełniłem (obwieszczenia) Ewangelii Chrystusa” (Rz 15, 19)³⁶.

Paweł zakładał centra swojej misyjnej działalności przede wszystkim w głównych miastach prowincji (np. Tesaloniki, Korynt, Efez). Nie brakowało w nich różnego autorytetu kupców, podróżników przyjezdnych. Ci, po spotkaniu z nim i po powrocie do domu, rozpowiadali o tym, co słyszeli, a niejednokrotnie przyjmowali Ewangelię i nieśli ją dalej³⁷. Do rozszerzania się Ewangelii w imperium rzymskim waleń przyczyniła się komunikatywność dróg i posługiwanie jedynym językiem greckim (*koiné*).

Wkraczając na nowe tereny misyjne, Paweł zazwyczaj pierwsze swoje kroki kierował do synagogi. Nie odnosił jednak wielkich sukcesów wśród samych Żydów. Jego ewangelizacja była znacznie skuteczniejsza wśród tzw. „bojących się Boga”, a więc wśród pogan, którzy przyjęli religię Żydów i słuchali jego kazań w synagogach. To jednak musiało z czasem prowadzić do konfliktów między Kościołem i synagogą. Poza synagogami działalność ewangelizacyjną prowadzi Paweł w domach, które stają się Kościołami domowymi³⁸. Łukasz w Dz, uzupełniając obraz Apostoła z jego Listów, przedstawia go jako apostoła Żydów i pogan (por. Dz 9, 15)³⁹. Już Ananiasz w widzeniu został poinformowany, że Paweł jest przeznaczony, by głosić Ewangelię poganom (Dz 9, 15). Gdy następnie udał się do Jerozolimy i modlił się w świątyni, w zachwyceniu ujrzał Pana, który mu polecił zakończyć przepowiadanie w Jerozolimie i iść do pogan (Dz 22, 17-21)⁴⁰.

Działanie łaski Bożej wśród pogan było tak duże, że Kościół jerozolimski wysłał swojego przedstawiciela w osobie Barnaby do Antiochii (Dz 11, 22). Ten, wraz z Pawłem, przez cały rok przepowiadał w tym mieście Jezusa Chrystusa (Dz 11, 23-26a)⁴¹.

³⁵ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 177.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ W. Rakocy, *Paweł apostoł Żydów i pogan*, Kraków 1997, s. 10. Jak zauważa W. Rakocy, obraz Pawła, jaki wynurza się z Dz, nie świadczy o tym, by jego działalność wśród Żydów była tylko epizodyczna.

⁴⁰ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 53. Autor ten uważa, że zgodnie z dosłownym brzmieniem tekstu to w Jerozolimie dopiero ukazuje mu się zmartwychwstały Chrystus i tu go powołuje na misjonarza narodów. Wcześniej natomiast dokonało się jego nawrócenie na chrześcijaństwo.

⁴¹ W. Rakocy, *Paweł apostoł Żydów i pogan*, s. 32.

Początkowo wspólnota antiocheńska składała się z chrześcijan pochodzenia żydowskiego i pogańskiego. Przeważali judeochrześcijanie. Z czasem sytuacja uległa zmianie na korzyść chrześcijan pochodzących z pogaństwa⁴².

Paweł odwiedza głównie ośrodki życia politycznego, kulturalnego i ekonomicznego (np. Salaminę i Pafos – stolicę i siedzibę przedstawiciela Rzymu). Udając się do Antiochii Pizydyjskiej, pokonuje odcinek drogi górskiej wynoszący 160 km, przedzierając się poprzez łańcuch górski Taurusu, którego szczyt wynosi 3000 m wysokości. Zmierza tam, gdzie jeszcze nikt nie głosił Ewangelii⁴³.

Paweł jest przekonany o powszechnym zbawieniu ludzi, którego dokonał Chrystus przez krzyż i zmartwychwstanie. Stąd wyciąga wniosek, że jego obowiązkiem jest nieść orędzie zbawienia wszystkim ludziom⁴⁴. Paweł uważa siebie za apostoła narodów (Rz 11, 13). Inicjatywa zbawienia należy do Boga, Chrystus natomiast jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi: „Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania” (2 Kor 5, 19). Uważając siebie za sługę słowa, Paweł widzi w sobie wysłannika Boga, który teraz w imię Chrystusa mówi światu: „Pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5, 20)⁴⁵. Przez przyjście Chrystusa, Bóg stał się w świecie obecny na nowy sposób, ale również i świat otrzymał nowy punkt odniesienia, i cel, ku któremu ma zmierzać. Jest nim Jezus, który jest „Panem wszystkich” (Rz 10, 12), „tak nad umarłymi, jak i nad żywymi” (Rz 14, 9). Wśród wszystkich tytułów Chrystusa w wyznawaniu wiary pierwsze miejsce zajmuje „Kyrios” (Rz 10, 9)⁴⁶.

W przepowiadaniu Pawła przewyciężony został wszelki partykularyzm, w szczególności zaś żydowski. Apostoł w prowokujący sposób stawia wyzwanie Żydom przytaczając ich monoteistyczne wyznanie wiary: kto chce stawiać granice zbawczemu działaniu Boga, ten czyni z niego Boga Żydów, gdy tymczasem On jest Bogiem wszystkich ludzi, także pogan (Rz 3, 29n). Prowokacyjna wymowa tego tekstu ma swoje szczególne znaczenie, kiedy zwrócimy uwagę na modyfikację słów „Słuchaj Izraelu” (Pwt 6, 4), do których Paweł czyni aluzję. Zamiast „nasz Bóg”, spotykamy tu „Bóg Żydów”. Paweł nie podważa przywilejów Izraela, ale wyraźnie odrzuca jego roszczenia partykularystyczne, godzące w uniwersalizm Ewangelii⁴⁷.

Tę uniwersalistyczną wizję zbawienia całej ludzkości zauważyć można również w antytezie Adama i Chrystusa w Rz 5, 1 2-19: „(...) jak przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego spowodował na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie” (Rz 5, 18). Uniwersalizm zbawienia odpowiada bowiem uniwersalizmowi stworzenia⁴⁸.

Już na samym początku Listu do Rzymian Paweł podkreśla uniwersalizm zbawienia. W Jezusie nie tylko widzi Mesjasza Żydów, ze względu na Jego ziemskie urodzenie, lecz Zbawiciela wszystkich ludzi, przez Jego wyniesienie do chwały niebieskiej. To

⁴² Tamże, s. 34.

⁴³ Tamże, s. 41 i s. 44.

⁴⁴ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 58.

⁴⁵ Tamże, s. 180.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 181.

⁴⁸ Tamże, s. 181n.

wyniesienie udziału Jezusowi zbawczą potęgę, która przekracza granice rasy i rozciąga się na całe stworzenie (Rz 1, 3-4)⁴⁹.

Paweł, pisząc do byłych pogan, mówi, że istnieje tylko jeden Bóg i jeden Pan (Rz 8, 4n). Teraz dzięki wierze wszyscy mają jednakowy dostęp do Niego. Nie jest On już jedynie Bogiem Izraela (Rz 3, 29). Powszechne dzieło stworzenia i odkupienia pochodzi od Jednego Boga⁵⁰.

Przekonanie o powszechności dokonanego przez Chrystusa dzieła odkupienia Paweł czerpie przede wszystkim ze stałego obcowania z Pismem Świętym. Czytając ST natrafia na wypowiedzi obrazujące stosunek Izraela do ludów pogańskich, ukazujące Izraela jako naród wybrany, ale również na zakorzenienie w tym narodzie idei powszechnego zbawienia⁵¹.

W czasach działalności apostolskiej św. Pawła, świat dzielił się – z jednej strony – na ludzi wolnych i niewolników, a z drugiej strony – na tych, którym dane zostało objawienie i na tych, którzy byli go pozbawieni, tj. pogan. Paweł dostrzegał ten podział, starając się weń wnosić jedność wyższego rodzaju, jedność nadprzyrodzoną. Według niego, Ewangelia „jest bowiem mocą Bożą, ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka”, tj. dla poganina (Rz 1, 16). Na podobną myśl natrafiamy w Rz 2, 9n: „Ucisk i utrapienie spadnie na każdego człowieka, który dopuszcza się zła, najpierw na Żyda, a potem na Greka. Chwała zaś, cześć i pokój spotka każdego, kto czyni dobrze – najpierw Żyda, a potem Greka” (por. też Rz 3, 9; 10, 12). Mając na uwadze uprzywilejowany religijny status Izraela, jak referuje autor Dz, Paweł najpierw usiłował ewangelizować Żydów: „Należało głosić słowo Boże najpierw wam. Skoro jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan” (Dz 13, 46). Uzyskują oni zbawienie w miarę uczestnictwa w przywilejach narodu wybranego. W 11 rozdziale Listu do Rzymian Paweł nie waha się porównać Izraela do odciętych gałęzi, w miejsce których wszczepiono dziką oliwkę symbolizującą nawróconych z pogaństwa (Rz 11, 17n)⁵².

W rzeczywistości tak Żydzi, jak i poganie, będąc grzesznikami, mogą osiągnąć usprawiedliwienie jedynie dzięki miłosierdziu Bożemu. Ten sposób usprawiedliwienia wyklucza wszelki partykularyzm. Izraelici nie mogą wynosić się nad pogan. Jedni i drudzy dostępują usprawiedliwienia darmo, poprzez wiarę (Rz 3, 28-30)⁵³.

Ta nowa jakość niweluje wszelkie inne przeciwieństwa. List do Galatów, do którego zapewne nawiązuje autor Listu do Rzymian, mówi o chrzcie i jego skutkach w ten sposób: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście

⁴⁹ P. Lamarche, *Christ vivat. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*, s. 47.

⁵⁰ P. Gnilk, *Paweł z Tarsu*, s. 269.

⁵¹ Tamże, s. 182.

⁵² S. Lyonnet, *Etudes sur L'épître aux Romains*, Roma 1989, s. 5. Paweł zwykle najpierw udawał się do synagog, gdzie przychodziło wielu pogan. W jego działalności można jednak dostrzec stopniowy proces odchodzenia od synagogi, na korzyść ewangelizowania samych pogan. Ma to miejsce zwłaszcza w Kościele Efeskim, gdzie apostoł pozyskuje dla nowej religii coraz więcej wyznawców pochodzących z pogan. Pierwsza wyprawa misyjna obejmowała prawie wyłącznie Żydów i tereny na których znajdowali się już chrześcijanie. Od momentu, kiedy na czele wyprawy staje Paweł w miejsce Barnaby, apostoł będzie podążał na terytorium, gdzie jeszcze Ewangelia nie była głoszona. Zob. W. Rakocy, *Paweł apostoł Żydów i pogan*, s. 21-23.

⁵³ W. Rakocy, *Paweł apostoł Żydów i pogan*, s. 21-23; S. Lyonnet, *Etudes sur L'épître aux Romains*, s. 6-7.

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” (Ga 3, 27n). Wszystkie różnice nie mają istotnego znaczenia, gdyż wszyscy mają tę samą naturę ludzką (Rdz 1, 27). W tych wierszach Paweł mocno podkreśla uniwersalizm wspólnoty chrześcijańskiej. Zespolenie wszystkich ochrzczonych jest tak wielkie, że zacierają się wszelkie różnice rasowe, społeczne, naturalne – wynikające z różnorodności płci⁵⁴. Wszyscy zostali poddani nieposłuszeństwu i wszyscy zgrzeszyli, tak Żydzi, jak i poganie, gdyż Bóg wszystkim chciał okazać swoje miłosierdzie (Rz 11, 32)⁵⁵.

Specyfiką Ewangelii Pawłowej jest to, że jest ona skierowana do wszystkich ludzi (zwrot: „Żydzi i Grecy” oznacza wszystkich ludzi)⁵⁶. Niewątpliwie niesie ona „zbawienie dla każdego wierzącego”. Wierzącym natomiast jest ten, który słucha Dobrej Nowiny (Rz 10, 14.16n) i jest jej posłuszny (por. Rz 2, 8; 6, 17; Flp 2, 12; 2 Tes 1, 8; 3, 14). Jak radykalnie jawi się uniwersalizm Ewangelii, wyjaśnia wyrażenie „najpierw dla Żyda, potem dla Greka”. Nie tylko więc Żyd jako człowiek narodu wybranego i przestrzegający Prawa, ale także Grek, tj. poganin może w wierze poprzez Ewangelię być zbawionym. Cały świat stoi pod zbawczą mocą Boga. Ewangelia w pierwszym rzędzie skierowana jest do Żydów, ze względu na specjalne obietnice powierzone ich ojcom. Jednak według nauki głoszonej przez Pawła – potomstwem Abrahama są wszyscy wierzący. Pawłowi została powierzona posługa głoszenia Ewangelii przede wszystkim wśród pogan (Rz 1, 5), chociaż zwykle swoją działalność ewangelizacyjną rozpoczynał od Żydów. Z czasem doszedł do przekonania, że Izrael coraz bardziej zamykał się na Ewangelię. W Liście do Rzymian wyraża nadzieję, że skuteczność Ewangelii wśród pogan powinna się przyczynić do zbawienia Izraela (Rz 11, 13n.25n)⁵⁷.

6. Ewangelia w kontekście historii zbawienia

W rozumieniu Pawła Ewangelia stanowi część wielkiego planu zbawienia, objawionego przez Boga a uwieńczonego w jego Synu. Jest to ten sam Bóg, którego Szaweł – Paweł czcił jako Boga „przymierzy” (Rz 9, 4), a który teraz kontynuuje swoje dzieło w Jezusie Chrystusie⁵⁸.

Paweł w czasie wizji na drodze do Damaszku przekonał się, że to nie Prawo, lecz Mesjasz, Syn Boga nas usprawiedliwił. W Nim urzeczywistniły się obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu, które odnoszą się do wszystkich narodów⁵⁹. Paweł jest bowiem przekonany, że Bóg Izraela, jest również Bogiem i Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa, który się w Nim objawił definitywnie⁶⁰.

Autor Dziejów Apostolskich, na przykładzie Pawła, pokazuje jak doszło do wypełnienia się Bożych planów o powszechności zbawienia, które jest przepowiadane

⁵⁴ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 337.

⁵⁵ S. Lyonnet, *Etudes sur L'épître aux Romains*, s. 13.

⁵⁶ G. Rafiński, *Dziesięć*, s. 46.

⁵⁷ J. Gniska, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 35.

⁵⁸ A. Świderkówna, *Rozmowa o Biblii*, s. 176.

⁵⁹ Ch. Schönborn, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, s. 7 i s. 20.

⁶⁰ J. Gniska, *Paweł z Tarsu*, s. 259.

żydowskiej diasporze i poganom⁶¹ Paweł głosi mądrość, która nie ma nic wspólnego z mądrością tego świata. Polega ona na znajomości zbawczego planu Boga, istniejącego już przed wiekami, który urzeczywistnia się w czasie (1 Kor 2, 6-3, 4)⁶². Całą rzeczywistość apostoł rozumie w świetle historii zbawienia (2 Kor 1, 3-11). Nic nie dzieje się przypadkowo, ale wszystko toczy się zgodnie ze zbawczym planem Boga⁶³.

Ewangelia jest – jego zdaniem środkiem wybranym przez Boga, by prowadzić ludzi do zbawienia, narzędziem uwalniania ich od zła i dostąpienia wielkich dóbr. W Ewangelii, tj. w przyjęciu Chrystusa, dokonuje się dzieło zbawienia. Posługując się wyrażeniem, że sprawiedliwość objawia się w Ewangelii, zamierza powiedzieć, iż Bóg przez Ewangelię, tj. przez naukę, życie i czyny Chrystusa, wypełnia obietnice zbawienia dane Abrahamowi i prorokom. Zarówno Żydzi, jak i poganie mogą uniknąć Bożego gniewu i dostąpić zbawienia, jeśli przyjmą Ewangelię (Rz 3, 21-31)⁶⁴.

Objawienie sprawiedliwości Boga, które dokonuje się w Ewangelii przez wiarę, zostało już przewidziane w ST, jak wynika z historii Abrahama (Rz 4, 1-25). Ewangelia jest gwarancją objawienia zbawczej miłości Boga. Innymi słowy, zbawcza miłość Boga objawia się najbardziej w darze Syna i Ducha⁶⁵.

Boży plan wobec Izraela prezentuje Paweł przede wszystkim w rozdz. 9-11 Listu do Rzymian. Różne wydania Biblii nadają im znamienne tytuły: „Boży wybór Izraela”; „plan Boga wobec Żydów i pogan”; „odnowa Izraela nie zmienia planu Boga”; „plan Boży w historii”. W losie ludu izraelskiego do elementów istotnych należy przyszłość obietnic, trwałość planu zbawienia i wierność Bożego słowa.⁶⁶

Symboliczna sytuacja w Oz 1-2 (Rz 9, 25-29) jest prefigurą i zapowiedzią sytuacji pogan powołanych przez Boże miłosierdzie. Status dzieci Bożych, nadany łaskawie ludom pogańskim, wyraża prawdę, że podmiotem, beneficjentem jest nie tylko Izrael⁶⁷.

Wina Żydów polega na tym, że odrzucili Ewangelię, która jest jedynym środkiem zbawienia. Nie posłuchali Ewangelii (Rz 10, 1-21). Ich niewiara ma jednak charakter przejściowy. Izrael, dotychczas niewierny, nawróci się. Wejście Żydów do Królestwa Bożego domaga się całkowitego wypełnienia zbawczego planu Boga (Rz 11, 11-15). Ponieważ Żydzi pochodzą ze świętego korzenia patriarchów, są w jakiś sposób uprawnieni do otrzymania darów mesjańskich i wejścia do Kościoła⁶⁸. Podstawą zbawienia Izraela jest świętość jego przodków (Rz 11, 16-24). Ponieważ oni są święci, to i Izrael będzie święty⁶⁹.

Paweł pragnie wykazać, że odrzucenie Ewangelii przez znaczną część Izraela w imię większej wierności Przymierzu i Prawu nie świadczy o bezsilności Boga⁷⁰. To, że Izrael

⁶¹ W. Rakocy, *Paweł apostoł Żydów i pogan*, s. 30.

⁶² A. Paciorek, *Paweł Apostoł*, s. 98.

⁶³ Tamże, s. 116.

⁶⁴ Tamże, s. 195.

⁶⁵ Tamże, s. 198.

⁶⁶ J.N. Aletti, *List do Rzymian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000, s. 1445.

⁶⁷ Tamże, s. 1448.

⁶⁸ A. Paciorek, *Paweł Apostoł*, s. 202.

⁶⁹ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 358.

⁷⁰ J.N. Aletti, *List do Rzymian*, s. 1449.

nie przyjął i nie uznał Mesjasza, nie oznacza załamania się planu Bożego. Tajemnica Izraela jest kluczem do interpretacji historii zbawienia⁷¹.

Nie przyjęcie Ewangelii przez Żydów pozostanie tajemnicą znaną tylko Bogu. Taki wniosek wyprowadza się na podstawie przypowieści o siewcy, gdzie w wyjaśnieniu czytamy: „Wam dano poznać tajemnice królestwa niebieskiego, im zaś nie dano” (Mt 13, 11). Chociaż Żydzi nie przyjęli Ewangelii, to jednak w dalszym ciągu nie przestają służyć jedynemu Bogu⁷².

Odstępstwo większości Izraela nie przekreśla planów Bożych. Niektórzy przecież z nich okazali się wierni. Izrael nie osiągnął usprawiedliwienia, bo szukał go w oparciu o Prawo, a nie o wiarę. Wina Izraela jest więc związana z tajemnicą planów Bożych (Rz 9-11). Te plany wobec Izraela odsłania Paweł w Rz 11, 1-32. Bóg nie odrzucił swego ludu całkowicie (11, 1) gdyż istnieje jeszcze Reszta (Rz 11, 2-10). Zatwardziałość Żydów przyczyniła się do nawrócenia pogan (Rz 11, 11-15), korzeń w dalszym ciągu pozostaje święty, a gałęzie mogą się odrodzić (Rz 11, 16-24); Bóg zbawi wszystkich zarówno Żydów, jak i pogan (11, 25-32)⁷³.

Paweł argumentuje, że Bóg, który wybiera synów obietnicy z pominięciem prawowitych jej dziedziców, nie bierze pod uwagę ich dobrych lub złych uczynków. To zależy od woli Boga. Udziela On łaski komu chce (Rz 9, 14-23). Odrzucenie Ewangelii przez większość Izraelitów nie stanowi niespodzianki w planach Bożych, przyjęcie zaś tejże Ewangelii przez pogan nie oznacza zmiany ich kierunku. Izrael, zaś według ciała, nie jest odrzucony przez Boga. Ze względu na wiarę patriarchów jest w dalszym ciągu przedmiotem miłości Boga. Plan Boga jeszcze się nie wypełnił. Pełnia Królestwa dopiero nadejdzie⁷⁴.

Paweł naświetla sytuację Żydów i pogan paradoksalnie. Izrael, chociaż zabiegał o usprawiedliwienie, nie uzyskał go na podstawie Prawa. Paganie zaś, chociaż nie zabiegali o nie, osiągnęli je z wiary (Rz 9, 30-10,3). Oznacza to, że droga do usprawiedliwienia w wierze jest otwarta dla każdego człowieka, niezależnie od tego czy jest Żydem lub Grekiem (Rz 10, 4-19)⁷⁵.

Ponieważ człowiek nie może uzyskać usprawiedliwienia na mocy Prawa, stąd Paweł głosi zasadę, że osiąga on prawość, czyli „staje się sprawiedliwy” wobec Boga i ludzi jedynie wtedy, kiedy wierzy, że Jezus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie wyjednał mu zbawienie. Tego rodzaju teza stanowiła dla Żydów prowokację. Nie mogli tego pojąć, aby Bóg za pośrednictwem ukrzyżowanego Jezusa, i to poza Prawem, mógł dokonać zbawienia⁷⁶.

Paweł, pisząc o przywilejach Izraela, nie kryje swego smutku, że mimo nich Izrael pozostaje „pod klątwą”⁷⁷. W obliczu niewierności narodu i jego odrzucenia Ewangelii apostoł odczuwa wielki ból. Gotów jest nawet zaakceptować własne odrzucenie, byleby tylko jego rodacy mogli dostąpić ocalenia. Wszak Izrael powinien mieć ku temu jak naj-

⁷¹ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, s. 347.

⁷² Tamże, s. 348.

⁷³ Tamże, s. 349-350.

⁷⁴ Tamże, s. 152-153.

⁷⁵ Tamże, s. 153 i s. 155.

⁷⁶ A. Paciorek, dz. cyt., s. 206.

⁷⁷ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, s. 351

lepsze predyspozycje. Mając w pamięci nielicznych Żydów, którzy przyjęli Ewangelię, odwołuje on się do początków Izraela, stwierdzając, że nie zawsze tak było, iż „wszyscy, którzy pochodzili od Izraela byli rzeczywiście Izraelitami”, ale ci, których wybrał Bóg. W grę nie wchodzi zatem związki naturalnego pokrewieństwa, ale wybór przykładu Abrahama (Rz 9, 7-8). Jeszcze bardziej ten Boży wybór uwidacznia się na przykładzie Jakuba. Bóg wybiera sobie młodszego syna Rebeki. Jest to po ludzku niezrozumiale. Czyżby Bóg był niesprawiedliwy? Paweł przeciwstawia się jednak takiemu przypuszczeniu (por. Rz 9, 15-18)⁷⁸.

Powołującym jest zawsze Bóg. Powołuje On, ponieważ kocha (Rz 9, 6-29). Obecna sytuacja Żydów nie tylko jest skutkiem konieczności czy przypadku, ale dziełem samego Bożego działania. Cytat z Wj 33, 19 w Rz 9, 15 zapowiada miłosierdzie w Rz 9, 23-24 wyjaśniając, że w planie Bożym nie ma miejsca na przypadek lub pomyłkę. Od Boga zależy wybór, niepowołanie jest tylko tymczasowe⁷⁹.

Paweł wskazuje na ograniczony charakter wyboru, wprowadzając rozróżnienie między potomkami Izraela a Izraelem jako grupą wybranych. Ten wybór istnieje od początku. Przynależność do ludu wybranego nie można ograniczać do potomstwa cielesnego. Paweł, bardziej niż jemu współcześni Żydzi, podkreśla całkowitą dobrowolność i darmowość wyboru. Decyzja zależy wyłącznie od Boga a nie od ludzkiej odpowiedzi. Taki punkt spojrzenia pozwala Apostołowi, połączyć wybór i powołanie, i odnieść je do pogan, którym łaska Boża została objawiona i udzielona przez Ewangelię. Brak wybrania nie musi być decyzją Bożą na wieczność i można je zrozumieć jako odejście od miłosiernego planu Bożego⁸⁰.

ST nie tylko zawiera apoteozę wybrania Izraela, narodu szczególnie umiłowanego, ale też dokonuje „krytycznej oceny” podstaw jego dumy. Motywem wybrania Izraela nie była jego doskonałość, ale wyłącznie miłość Boga. Argumentacja Pawła w Rz rozdz. 9 mieści się właśnie w ramach takiej logiki⁸¹. Według ST Izrael jest wybrany jako świadek Boga wobec pogan (por. Iz 41, 14; 42, 24-25). Bóg nie umiłował Izraela na „przekór” poganom (Am 9, 7). Misja, jaką Izrael został on przez Boga obdarzony, doprowadzi do nawrócenia pogan (Ml 1, 10-12; Iz 19, 16-25; 25, 6-10). Jakkolwiek cały Izrael został powołany przez Boga, to stopniowo dojrzewała myśl, że wybranie dotyczyło przede wszystkim „Reszty”, która pozostanie wierna Bogu⁸². W innych miejscach Listu do Rzymian, ale również i w innych listach, sposób wyboru odnosi się do chrześcijan pochodzenia żydowskiego i pogańskiego, natomiast w rozdz. 9-11 odnosi się do części Izraela, nazywanej „Resztą” (11, 5)⁸³.

W Rz 9, 15-18 stwierdza Paweł, że gniew Boży pojawia zgodnie ze zbawczym planem Boga. Zatwardziałość faraona przyczyniła się do wybawienia Izraela. Ci, którzy żyli z dala od Boga, znaleźli się w Jego bliskości, a ci, którzy zabiegali o bliskość Boga, stali się dalecy. Paweł daje na to odpowiedź, cytując Iz 28, 16 i 8, 14. Kamieniem obrazy i zgorszenia stał się ukrzyżowany i zmartwychwstały Jezus. On drogą zbawienia dla

⁷⁸ A. Paciorek, *Paweł Apostoł*, s. 211-212.

⁷⁹ J.N. Aletti, *List do Rzymian*, s. 1446-1447.

⁸⁰ Tamże, s. 1449.

⁸¹ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, s. 347.

⁸² Tamże.

⁸³ J.N. Aletti, *List do Rzymian*, s. 1448.

wszystkich bez wyjątku. Żydzi jednak nie chcieli tego uznać, pokładając całą ufność w Prawie. Stąd Izrael potknął się o „kamień obrazy” i poszedł własną drogą⁸⁴.

Gdy mowa jest o zatwardziałości, to nawet opór stworzeń został w kalkulowany w planie Bożym; nie stoi on na przeszkodzie, by został definitywnie zrealizowany a wolność ludzka na zawsze miała swoje miejsce w odwiecznym planie Bożym⁸⁵.

Nawiązując do Iz 52, 2, apostoł stwierdza, że nie zabrakło zwiastunów Dobrej Nowiny. Suponuje to wiersz 15 i 16 (Rz 10). Miejsce to jest często odnoszone w tradycji rabinackiej do czasów mesjańskich. Izrael faktycznie otrzymał Ewangelię od posłańców Bożych. Ewangelia i posłańcy Boży przyszedli do Izraela⁸⁶. Dlaczego Żydzi, którzy ją słyszeli, nie przyjęli jej? Zdaniem Pawła powodem była „zawiść” wobec innych narodów, to, że Bóg pochylił się nad tymi, którzy Go nie szukali, tj. nad grzesznikami i zagubionymi. Ostatecznie odmowa Izraela w stosunku do Ewangelii pozostaje tajemnicą. Bóg jednak nie odrzucił zupełnie Izraela (Rz 11, 1-10; 9, 6.27nn; Rz 6, 17; Flp 2, 12). Większość Żydów pograżyła się w zatwardziałości, ponieważ nie potrafili dostrzec w Ofierze Jezusa Bożego miłosierdzia dla wszystkich. O tych, którzy nie byli posłuszni Ewangelii, zostało powiedziane w Rz 10, 3, że usprawiedliwieniu Boga nie podporządkowali się. W Ewangelii objawia się sprawiedliwość Boża, której należy dać posłuch, aby być zbawionym. Ale w tym względzie większość Izraela zawiodła, gdyż nie wszyscy byli posłuszni Ewangelii. To nawet zostało już napisane u Iz 53, 1⁸⁷. Potknięcie się Izraela było jednak zamierzone przez Boga, aby Ewangelia dotarła do narodów pogańskich. Ta Ewangelia dla pogan ma być równocześnie dla Żydów wyzwaniem. Izrael nadal ma być błogosławieństwem dla narodów. Jeśli zamknięcie się Izraela przyniosło tak wielkie błogosławieństwo, o ile bardziej będzie nim, jeśli Bóg dołączy pozostałą część Izraela. Na końcu czasów cały Izrael zostanie ocalony. Jak Bóg okazał swą łaskę poganom, podobnie uczyni z Izraelem. Żydzi powinni zrozumieć, że zbawienie jest wyłącznie łaską Boga⁸⁸.

Izrael, który zawinił, odznacza się przecież „gorliwością Bożą” (Rz 10, 2) i kocha Boga. Upadek jego nie jest ostateczny, ale przejściowy (Rz 11, 5). Bóg może Żydów znowu odrodzić (Rz 11, 23). Izrael ze względu na swoich przodków, jest nadal umiłowany przez Boga (Rz 11, 28). Ich upadek umożliwił powołanie pogan i będzie trwał tak długo, aż Ewangelia dotrze do wszystkich pogan⁸⁹.

Paweł dowodzi w Rz 11, że cały Izrael nie zostanie odrzucony. Niewierność objęła tylko jego część (Rz 11, 2-10). Nie upadła ona całkowicie, ale się tylko potknęła, aby pobudzić do współzawodnictwa pogan (Rz 11, 11-15). Jej zbawienie będzie tak spektakularne, że można je porównać do powstania ze śmierci do życia. Cały Izrael będzie kiedyś zbawiony (Rz 11, 26)⁹⁰.

Wersety Rz 11, 25-32 informują o losie i przyczynach tymczasowego odrzucenia Izraela. W kwestii zbawienia nie można wykluczyć żadnej z grup – ani Izraela, ani pogan – ponieważ przyszłość jednej grupy wiąże się z przyszłością drugiej. Paganie

⁸⁴ A. Paciorek, *Paweł Apostoł*, s. 316-317.

⁸⁵ J.N. Aletti, *List do Rzymian*, s. 1448.

⁸⁶ H. Schlier, *Der Römerbrief*, s. 316-317.

⁸⁷ Tamże, s. 317.

⁸⁸ A. Paciorek, *Paweł Apostoł*, s. 215-217.

⁸⁹ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, s. 356.

⁹⁰ Tamże, s. 357-358.

poznali Ewangelię w rezultacie odstępstwa Izraela. W 11 rozdz. zauważa się bezpośredni związek wiary pogan z niewiarą Izraela⁹¹. Na obrazie drzewa Paweł buduje przenośnię, która stanowi ostrzeżenie dla pogan (Rz 11, 17-24). Muszą oni mieć świadomość, że są tylko gałęziami wszczepionymi w miejsce odciętych gałęzi. Wszczepione gałęzie czerpią życie z tych samych soków, co gałęzie odcięte. Dlatego poganie nie mogą się wynosić ponad Żydów (por. Rz 11, 17-18). Teraz większość Izraela jest niewierna, ale i poganie w przeszłości przeżywali okres niewierności. Jeśli zostali oni objęci miłosierdziem, to tym bardziej godni miłosierdzia Żydzi⁹².

Odcięcie Izraela nastąpiło z powodu niewiary; „wszczepienie” pogan z powodu wiary. Nawróceni poganie powinni trwać „w bojaźni”, aby i oni nie zostali odcięci. Natomiast Izraelici, jeśli nie będą trwać w niewierze, zostaną ponownie wszczepieni (por. Rz 11, 17-24). Według spekulacji apokaliptycznych, gdy określona liczba pogan osiągnie znaną Bogu swą „pełnię”, wtedy cały Izrael będzie zbawiony (Rz 11, 26, por. Iz 59, 20-21 i 27, 9). Bóg poddał wszystkich pod moc nieposłuszeństwa, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie. Historia zbawienia jeszcze nie dobiegła końca⁹³.

Historiozbawczy sens Ewangelii głoszonej przez Pawła uwidacznia się głównie we fragmencie Rz 3, 21-26. Występujące w 21 wierszu słowo *nyni* lub *nyn* może mieć znaczenie „logiczne” lub „czasowe”. To drugie znaczenie częściej pojawia się u św. Pawła i ma wyraźne znaczenie historiozbawcze⁹⁴.

Określa ono, w przeciwieństwie do wcześniejszych i późniejszych wydarzeń (Rz 15, 25), obecną rzeczywistość. Bóg wchodzi w historię w sposób definitywny i absolutny. Myśl ta przejawia się także w innych miejscach NT, jak na przykład w Hbr 1, 1. W eschatologicznym kontekście Rz 3,21 przedstawia Paweł opis nowej sytuacji zaistniałej dzięki wydarzeniu Chrystusa. W przeszłości bowiem królowało Prawo (por. Rz 7, 6). Urzeczywistnia się nowy porządek, który powinien uzewnętrznić się w uczynkach ochrzczonych (Rz 6, 22; Ef 2, 13; Kol 3, 8)⁹⁵.

Obecny eon (por. 2 Kor 6, 2) zrywa z poprzednimi czasami (por. Rz 3, 26; 8, 18; 11, 5; 2 Kor 8, 14). W ten sposób na przykład należy rozumieć *nyn* w 1 Kor 15, 20; 2 Kor 6, 2; zob. też Ef 3, 5.10; Kol 1, 22.26; 2 Tes 6; Rz 16, 26. Owo „teraz” można też rozumieć jako zjawisko włączenia się wierzących w „teraźniejszy czas” (np. Rz 6, 21.22; 7, 6; 8, 1). W związku z tym innego znaczenia nabierają takie wyrażenia jak: „pełnia czasów” (Ga 4, 4), „nowe stworzenie” (2 Kor 5, 17) czy też „kres czasów” (1 Kor 10, 11)⁹⁶.

Sprawiedliwość, w przeciwieństwie do ST, ma tu znaczenie przełomowe. W tekstach starotestamentalnych można już zauważyć pewien rozwój tego terminu. Sprawiedliwość jawi się już jako zbawcze działanie Jahwe wobec swego narodu pozostającego w wierności Przymierzu, które u Deutero-Izajasza nabiera sensu eschatologicznego i uniwersalnego. U Pawła zaś ma charakter typowo chrystologiczny⁹⁷.

Sprawiedliwość działa niezależnie od Prawa, od pełnienia jego nakazów

⁹¹ J.N. Aletti, *List do Rzymian*, s. 1453-1454.

⁹² G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, s. 358-359.

⁹³ Tamże, s. 359.

⁹⁴ H. Schlier, *Der Römerbrief*, s. 103.

⁹⁵ *Nyni*, w: EWNT Bd. 2, s. 1180-1181.

⁹⁶ H. Schlier, *Der Römerbrief*, s. 103.

⁹⁷ Tamże, s. 104.

(Rz 3, 28; 4, 6; Ga 2, 16; 3, 5). Prawo, po ukazaniu się sprawiedliwości, straciło moc swego oddziaływania zbawczego. Sprawiedliwość ta została już zapowiedziana i poświadczona przez „Prawo i Proroków”. Ma więc ścisły związek z historią Izraela. Doszła ona teraz w pełni do głosu w Jezusie Chrystusie i jest głoszona w Ewangelii⁹⁸.

Specyfiką sprawiedliwości Bożej jest sposób uczestnictwa w niej. Uczestniczy się w niej poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa (por. Rz 3, 26; Ga 3, 14.20; Flp 3, 9; Ef 3, 17). Sprawiedliwość ta dostępna jest dla wszystkich wierzących⁹⁹. Usprawiedliwienie dokonuje się więc wyłącznie w wierze w Jezusa Chrystusa. Wiara natomiast jest pełną odpowiedzią na zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, całkowitym zawierzeniem. Największą więź jest oddana przez zwrot: „w Chrystusie”. Usprawiedliwienie jest darem łaski (Rz 3, 24). Dzięki niej nawiązuje człowiek żywy kontakt z Bogiem. Bez łaski człowiek nie mógłby się uwolnić od grzechu ani się zbawić. Żydzi, jak i poganie, usprawiedliwienia dostępują dzięki odkupieńczej śmierci i męce Jezusa Chrystusa (Rz 24; por. też Kol 1, 14; Ef 1, 7; Hbr 9, 15)¹⁰⁰.

W perykopie Rz 3, 21-26. pojawiają się w najważniejsze wątki Pawłowej Ewangelii o Jezusie Chrystusie¹⁰¹. Jej właściwa egzegeza prowadzi konsekwentnie do zrozumienia teologicznej treści całego listu, a nawet w pewnej mierze całej teologii Pawła. Wysuwa się w niej na czoło myśl, że poprzez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dokonała się zasadnicza zmiana w Bożej ekonomii zbawienia. Kończy się bowiem stary porządek, a rozpoczyna nowy¹⁰².

Już pierwsze słowa tej perykopy zdecydowanie odcinają się od sytuacji opisanej wcześniej¹⁰³. Zwrot „teraz zaś – *nyni de* (w. 21) nie tylko wskazuje na charakter antyteyczny, lecz także na początek nowej ery – czas eschatologiczny w porównaniu z minioną epoką Prawa (por. Rz 3, 26; 5, 9.11; 6, 22; 7, 6; 8, 1.18; 11, 5.30.31 itd.)¹⁰⁴. Wyrażenie *nyni de* ma wyraźny sens historiozbawczy¹⁰⁵.

Bóg wkracza definitywnie w historię. Myśl ta pojawia się również w innych tekstach NT. Jako przykład można podać pierwsze zdanie Hbr, gdzie owa nowość i absolutna inność mocno została podkreślona poprzez użycie zwrotu *palai* (niegdyś) i *ep'eschatou ton hemeron touton* (na koniec tych dni)¹⁰⁶.

W przeciwieństwie do ekonomii Prawa (ekonomia gniewu), w Ewangelii objawia się sprawiedliwość Boża poświadczona przez „Prawo i Proroków”. Już w Rz 1, 2 autor posługuje się podobnym sformułowaniem, wyrażając się, że Bóg zapowiedział Ewangelię

⁹⁸ Tamże, s. 105.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ H. Langkammer, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. List do Rzymian. Tłumaczenie – wstęp i komentarz*, Lublin 1999, s. 51-52.

¹⁰¹ S. Bielecki, *Dar usprawiedliwienia i przyjęcie go według Rz 3,21-26*, w: *Słowo Twoje jest prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędały CM w 65. rocznicę urodzin*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 35.

¹⁰² K. Romaniuk, *List do Rzymian*, s. 116. Zdaniem niektórych egzegetów we fragmencie 3,21-26 mamy do czynienia z przedpawłową tradycją o usprawiedliwieniu, do której Paweł dorzucił pewne elementy teologii własnej.

¹⁰³ G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, s. 324.

¹⁰⁴ K. Romaniuk, *List do Rzymian*, s. 116.

¹⁰⁵ S. Bielecki, *Dar usprawiedliwienia i przyjęcie go według Rz 3,21-26*, s. 36.

¹⁰⁶ H. Langkammer, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. List do Rzymian*, s. 51.

przez swych proroków w Pismach świętych. W ten sposób podkreśla jedność historii zbawienia. ST uważany jest jako przygotowanie do ujawnienia się Bożej sprawiedliwości. Przytoczona historia Abrahama w Rz 4, 1-25 potwierdza doktrynę o sprawiedliwości Bożej. Ponadto autor podkreśla aktualność tego świadectwa: „A to, że poczytano mu, zostało napisane nie ze względu na niego samego, ale i ze względu na nas, jako że będzie poczytane i nam, którzy wierzymy w tego, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego” (4, 23-24; por. też 2, 4). Wszystkie te sformułowania wskazują na zbawczy plan Boży, który został w pełni zrealizowany w Jezusie Chrystusie¹⁰⁷.

Czas przeszły dokonany w opisie ukazania się sprawiedliwości wskazuje, że objawiona w przeszłości swymi skutkami sięga ona obecnych czasów i trwać będzie na wieki. Sprawiedliwość w tym wypadku oznacza konkretne działanie Boże, zbawczy czyn Ojca w Jezusie Chrystusie¹⁰⁸.

„Wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3, 23). Początkiem wyjścia dla zbawczego działania Bożego jest sytuacja grzechu, która odbiera człowiekowi jego godność i pozbawia go chwały Bożej¹⁰⁹.

Dzieło odkupienia Chrystusa ukazuje człowiekowi nie tylko potęgę Boga, ale i odradzającą miłość Ewangelii, która umożliwia mu poznanie Jezusa. Dzieło odkupienia rozszerza coraz bardziej objawienie się chwały Bożej (por. 2 Kor 2, 8-18); 4, 3-6; Kol 1, 25-29). Odkupienie dokonuje się nie wtedy, kiedy ludzie składają ofiary, ale kiedy Syn Boży składa ofiarę z siebie na krzyżu (Rz 3, 24b)¹¹⁰.

Sprawiedliwość Boża, która realizuje dzieło odkupienia w Chrystusie, daje się poznać w cierpliwym znoszeniu ludzkich grzechów. Na aspekt cierpliwości Bożej wskazuje wyrażenie: *en te anoche tou Theou*. Termin *anoche* oznacza m.in. wyrozumiałość i powstrzymanie się od wymierzania kary. Ta wyrozumiałość Boża nie jest czasowo nieograniczona. Domaga się bowiem nawrócenia ze strony człowieka. Sprawiedliwość Boża, która ma swe źródło w dziele odkupienia, ujawnia się w wielkodusznym tolerowaniu grzechów, przez zawieszenie do pewnego czasu konsekwencji, jakie z nich wypływają. Jest to wyraz dobroci i wierności Boga swym zbawczym planom względem człowieka¹¹¹.

Dzięki głoszeniu Ewangelii jawi się szansa urzeczywistniania w pełni sprawiedliwości Bożej. Człowiek natomiast musi podjąć odpowiednią decyzję. Jeśli w Rz 3, 25 akcent spoczywał na sprawiedliwości Bożej jako przymiocie Boga, to w 3, 26 sprawiedliwość jawi się jako dar Boży. Bóg sprawiedliwy jest święty i wierny swym obietnicom, gdyż usprawiedliwia wierzących w Jezusa Chrystusa¹¹².

Po śmierci na krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa nadal przypisuje się uczynom prawa wartość zbawczą, uznając je za konkurencyjne w stosunku do Jezusa i jego roli w dziele zbawienia¹¹³.

¹⁰⁷ S. Bielecki, *Dar usprawiedliwienia i przyjęcie go według Rz 3,21-26*, s. 36 i s. 38.

¹⁰⁸ K. Romaniuk, *List do Rzymian*, s. 116.

¹⁰⁹ S. Bielecki, *Dar usprawiedliwienia i przyjęcie go według Rz 3,21-26*, s. 43. Bibliści zastanawiają się, co znaczy być pozbawionym chwały Bożej? Czy chodzi tu o Boga samego, Jego obecność, wyższą jakość stworzenia Bożego czy też o uczestnictwo człowieka w Bogu, jakie posiadał przed popełnieniem grzechu pierworodnego.

¹¹⁰ Tamże, s. 47.

¹¹¹ Tamże, s. 54-55.

¹¹² Tamże, s. 56-57.

¹¹³ A. Gieniusz, *Identity markers czy solus Christus – o co toczy się bój w Pawłowej nauce o usprawie-*

W odniesieniu do życia chrześcijanina, we wszystkich jego aspektach, apostoł prezentuje Chrystusa jako punkt wyjścia swej soteriologii w 1 Kor 1, 30: „Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem”. Użycie w tym miejscu terminów abstrakcyjnych, zamiast konkretnych, wskazuje na uniwersalny i definitywny charakter Chrystusowego pośrednictwa. Nie ma bowiem jakiegś innej sprawiedliwości uświęcenia, która nie pochodziłaby od Chrystusa. W ukrzyżowanym i tylko w Nim Bóg dał wszystko, co jest potrzebne do zbawienia¹¹⁴.

ZAKOŃCZENIE

Częstotliwość, z jaką występuje termin *euaggelion* w Listach Pawłowych, świadczy o tym, że jest ulubionym słowem Apostoła i ma dla niego ogromne znaczenie.

Pojęcie Ewangelii, jako „dobrej nowiny o Chrystusie”, zostało w znacznym stopniu rozwinięte przez św. Pawła. Można zatem mówić o „Ewangelii Pawłowej”, ponieważ Apostoł przedstawia w niej własne doświadczenie o Chrystusie. Spotkać można u niego takie wyrażenia, jak: „moja Ewangelia” (Rz 2, 16), „Ewangelia, którą głoszę” (Ga 2, 2), „nasza Ewangelia” (1 Tes 1, 5). Ewangelia, którą Paweł głosi, już dawno została zapowiedziana przez proroków ST (Dz 3, 18).

Ponieważ autorem Ewangelii jest sam Bóg, a jej głównym przedmiotem Syn Boży, stąd Paweł nazywa ją „Ewangelią Bożą”. Dla niego jest ona również „mocą Bożą”, bo w niej w szczególny sposób „objawia się sprawiedliwość Boża” przynosząca zbawienie wszystkim wierzącym.

W centrum Ewangelii Pawłowej stoi Jezus Chrystus, Jego męka i zmartwychwstanie (Rz 1, 1-5; 1 Kor 15, 1-40). Wokół Chrystusa koncentruje się nauka głoszona przez Apostoła, jak również cała jego działalność. Całe jego życie w Nim się wyjaśnia. Dla niego Ewangelia jest Jezus Chrystus.

Tytuł *Christos* jest najczęściej spotykanym terminem w Listach św. Pawła. Być może chodzi tutaj o ukazanie Ewangelii w kontekście planu Bożego. Paweł chciał zapewne wykazać, że wszystkie obietnice mesjańskie zostały zrealizowane w Chrystusie. Bardzo ważnym tytułem na określenie Jezusa, zwłaszcza zmartwychwstałego, jest *Kyrios* („Pan”). Greckie pojęcie *Kyrios* zawiera bowiem w sobie ideę mocy i władztwa. Określenie „Syn Boży” rzadziej występuje w jego pismach. Przypuszcza się, że w gminach hellenistycznych tytuł „Pan”, bardziej się przyjął i lepiej był zrozumiany. Nie ulega wątpliwości, że według tekstów Pawłowych, Jezus jest prawdziwym Bogiem na równi z Jahwe ST.

Ewangelię Pawłową cechuje uniwersalizm. Jest to Ewangelia przeznaczona dla wszystkich, tak dla pogan, jak i dla Żydów. Cały bowiem świat stoi pod zbawczą mocą Bożą.

I wreszcie jest to Ewangelia głoszona w kontekście historii zbawienia. W koncepcji Pawła, stanowi ona część wielkiego planu Bożego objawionego przez Boga a zrealizowanego w jego Synu. Plan ten w szczególny sposób jawi się w Liście do Rzymian w rozdziałach 3 i 9-11.

dliwieniu przez wiarę?, w: *Duch i oblubienica mówią: „przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 127.

¹¹⁴ Tamże, s. 128.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Häufigkeit, mit der der Begriff *euaggelion* in den paulinischen Briefen verwendet wird, weist daraufhin, dass er zu den beliebtesten Worten von Paulus gehört und von einer grossen Bedeutung für ihn ist. Der Titel *Christos* ist von Paulus sehr oft benutzt, um vielleicht das Evangelium im Kontext des Planes Gottes darzustellen. Zugleich durch den Begriff *Kyrios* will Paulus auf Jesus als den wahren Gott, der dem alttestamentlichen Jahwe gleicht, hinweisen. Das paulinische Evangelium hat einen universellen Charakter. Es ist für alle bestimmt, sowohl für Juden als auch für Heiden, weil es im Kontext der Heilsgeschichte verkündet wird.

BIBLIOGRAFIA

- Aletti J. N. – *List do Rzymian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, W. R. Farmer, Warszawa 2000.
- Balzquez R. – *Zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia*, Com 5 (1985) nr 2.
- Balz H. Schneider G. – *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 22-3, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980.
- Bielecki S. – *Dar usprawiedliwienia i przyjęcie go według Rz 3,21-26*, w: *Słowo Twoje jest prawdą. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Cerfaux L. – *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, ed. 2, Paris 1954.
- Culmann O. – *Christologie des Neuen Testaments*, Aufl. 5, Tübingen 1975.
- Dąbrowski E. – *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965.
- *Encyklopedia biblijna*, red.: P. J. Achtemeier, Warszawa 1999.
- Fitzmyer J. A. – *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001.
- *Teologia św. Pawła*, w: *Katolicki komentarz biblijny*.
- Gieniusz A. – *Identity markers czy solus Christus – o co toczy się bój w Pawłowej nauce o usprawiedliwieniu przez wiarę?*, w: *Duch i Oblubienica mówią „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001.

-
- Gnilka J. – *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001.
 – *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg – Basel – Wien 1994.
- Gomez M. G. – *El idioma del Nuevo Testamento*, ed. 2, Burgos 1971.
- Harasim J. – *Ewangelia św. Pawła*, Studia teol. B.D.Ł. 4 (1986).
- Jankowski A. – *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005.
- Kempiak R. – *Wiara w Jezusa Chrystusa na podstawie Listu św. Pawła do Galatów*, Kraków 1993.
- Lamarche P. – *Christ vivant. Essai sur la chrystologie du Nouveau*
 Langkammer H. – *Apostoł Paweł i jego dzieło*, Opole 2001.
 – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. List do Rzymian. Tłumaczenie – wstęp i komentarz*, Lublin 1999.
 – *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984.
- Lyonnet S. – *Etudes sur L'epître aux Romains*, Roma 1989.
- Łach J. – *Najstarsze wyznania wiary w Jezusa Chrystusa w NT (kilka uwag) w: Żywe jest słowo i skuteczne. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
 – „Okazał się Synem Bożym w mocy według Ducha uświęcenia przez zmartwychwstanie (Rz 1, 4), w: *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Misztal L. – *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa*, Kraków 2002.
- Outrepoint de G. – *Jésus dans les Evangiles et les Lettres de saint Paul*, Paris 1973.
- Paciorek A. – *Paweł Apostoł. Pisma*, cz. 1, Tarnów 1995.
- Rafiński G. – *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian). Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997.
- Rafiński G. – *Dziesięć Pawłowych błogosławieństw*, Pelplin 1999.

- *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997.
- Rakocy W. – *Paweł apostoł Żydów i pogan*, Kraków 1997.
- Romaniuk K. – *List do Rzymian. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań-Warszawa 1978.
- *Sprawa Jezusa z Nazaretu*, Wrocław 1988.
- Schlier H. – *Der Römerbrief*, Aufl 3, Freiburg - Basel - Wien 1987.
- Schönborn Ch., – *Bóg zesłał Syna swego*, Poznań 2002.
- Świderkówna A. – *Rozmowy o Biblii, Nowy Testament*, Warszawa 2000.
- Szymanek E. – *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- Taylor V. – *La personne du Christ dans Le Nouveau Testament*, Paris 1969.
- Tomaszewski E. – *Geneza tytułu Kyrios w Listach św. Pawła*, STV 8 (1970) nr 1.
- Widła B. – *Apostolska postawa św. Pawła jako dawanie świadectwa o Chrystusie*, STV 13 (1975) 2.
- Wojciechowski M. – *Chrystologia Nowego Testamentu. Podsumowanie*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001.

O objawieniu się Boga w świetle Hbr 1, 1

WSTĘP

W powszechnie znanym w teologii i dość często cytowanym zdaniu: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków” zawiera się skondensowana informacja o aktywności Boga, który podjął wysiłek, aby uczynić siebie znanym człowiekowi. Najpełniej, oczywiście, uczynił to przez Jezusa. Temat objawienia się Boga ma w Nowym Testamencie swój język wyrazu (słownictwo). Przyjrzenie się jemu i szczególna analiza zwrotów z czasownikiem φανερωω (objawiam, ukazuję) może doprowadzić do ciekawych wniosków na temat warunków, jakie spełnić winien człowiek, aby odnalazł objawiającego się Boga. Przeciwnieństwem tej postawy, poszukiwania, jest zaniechanie wysiłku, co w konsekwencji może doprowadzić do faktycznego ateizmu – postawy życiowej, w której więź człowieka z Bogiem nie istnieje. Taka jest konkluzja rozważań nad Hbr 1, 1.

1. Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał Niegdyś Bóg do Ojców przez proroków

Powyższe zdanie pochodzi z Prologu Listu do Hebrajczyków. Według S. Łacha, mamy w tym wstępie do Listu wyraźny podział na dwa objawienia – Starego i Nowego Testamentu¹. Autor Hbr zestawia ze sobą te objawienia i porównuje. Porównanie wskazuje na jedność obu Objawień – bo przez nie przemawia ten sam Bóg, oraz na ich różnorodność. Owa różnorodność dotyczy sposobu i czasu objawień, pośredników i odbiorców objawienia.

1.1. Sposoby objawienia

Zgodnie z omawianym zdaniem Hbr 1, 1-2 objawienie odbywało się πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (wielo-krotnie i na wiele sposobów). Nie są to pojęcia synonimiczne. Pierwsze, na podstawie starożytnych dzieł, np. Plutarcha czy Józefa Flawiusza, oznacza coś dokonywanego częściami, wiele razy. Wynika z tego, że objawienie dokonywało się stopniowo, progresywnie. Bezpośredni odbiorcy objawienia poznawali część prawd Bożych – przykładowo: Amos głosił objawienie o sądzie Bożym, Ozeasz – o Bożej miłości, Izajasz – o świętości Boga, Jeremiasz – o nowym przymierzu etc. To samo prawo progresywnego rozwoju dotyczyło zapowiedzi mesjańskich. Drugi przysłówek, używany między innymi przez Filona i Klemensa Aleksandryjskiego, oznacza wielość sposobów – to, co zawiera bogactwo opisów starotestamentalnych – sny, wizje, zdarzenia, przez aniołów etc. Bogactwo objawienia w ST (częstkowość i zróżnicowanie formy) jest jakoś

¹ Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1959, s. 121. Dalej będziemy używać skrótów NT i ST.

przeciwstawione objawieniu w Jezusie (choć trzeba zauważyć, że w tekście greckim nie ma spójnika przeciwstawienia „a”). I w ST Bóg *przemawiał*, i w Jezusie *przemówił*. W ST działo się to po wielokroć, w Jezusie – jednorazowo, choć miało to charakter temporalny i progresywny. Ze zdania Hbr 1, 1-2 wynika, że „mówienie” jest skończone, miało wymiar historyczny (*aoristus*), lecz w ST było ono rozciągle w czasie i wielorakie (*participium*). Jeśli chodzi o proroków, to J. Synowiec wylicza (i określa) cztery sposoby przekazywania objawienia: przez słowa, postrzeżenia symboliczne, wizje i sny². Słowa Boże prorok słyszał albo jako rzeczywisty głos Boga podczas uniesienia duchowego, ekstazy (por. Izajasz w czasie powołania, Iz 6, 1-11), albo też pojawiły się one w jego świadomości bez pośrednictwa zmysłów zewnętrznych lub własnej wyobraźni. Zostały przekazane w Biblii jako ogólne zdanie – *Tak mówi Pan Jahwe*, np. Iz 7, 7. Postrzeżenia symboliczne – to nawet przypadkowo dostrzeżone zmysłowo przedmioty, które nabierają znaczenia pod wpływem nadzwyczajnego objawienia Bożego (rozjaśnienia znaczenia tego obrazu, np. drzewo migdałowe, Jr 11, 1). Wizje to obrazy, które przedstawiają się prorokowi niezależnie od jego zmysłu wzroku – tzw. widzenie wewnętrzne, lub też szczególnie doświadczenie, w którym prorok zostaje przeniesiony w świat pozazmysłowy, a jednak odbiera obrazy tak, jakby je widział własnymi oczyma. Sny traktowane były jako sposób komunikowania Boga z człowiekiem, bo w nich wyraźnie zawieszono są zmysły, a jednak człowiek poznaje jakieś tajemnicze dla niego treści.

1.2. Czas objawienia

Objawienie starotestamentalne było, wg Hbr 1, 1, *πάλαι* – to znaczy niegdyś, w dawnych czasach. Ów przysłówek w pismach starożytnych używany jest właśnie w tym znaczeniu. Można powiedzieć, że jest ono zaprzeszłe; historia objawienia starotestamentalnego, z pozycji objawienia nowotestamentalnego, była zakończona. Od czasów Malachiasza nie było w Izraelu proroka (od V w. pne). Taką opinię przedstawia Józef Flawiusz w piśmie *Contra Apionem*, że mianowicie, prorocy spisywali księgi święte od Mojżesza aż do czasów króla perskiego Artakserksesa, który panował w I poł. V w. przed Chr. Takie przedstawienie sprawy może być jednakże tylko przybliżone. J. Synowiec, w cytowanej książce, epokę proroków rozciąga na czasy greckie i rzymskie, które nastąpiły po epoce perskiej. Wg niego, w tym okresie prawdopodobnie powstały księgi: Joansza, Deuteroizajasza, List Jeremiasza, Daniela i Barucha, a zatem można mówić o jakiejś działalności proroków w okresie po-perskim. Trudno jest więc określić dokładnie ramy czasowe „przemawiania” Boga do Ojców przez proroków; jak się wydaje, w całym zdaniu idzie raczej o przeciwstawienie sposobu przemawiania przez Syna temu, co dokonywało się w epoce proroków (zresztą i Jan Chrzciciel zalicza się jakoś do proroków; por. Łk 16, 16; 20, 6). Chodzi zatem o inny sposób pośrednictwa między Bogiem i ludźmi: przez proroków i przez Syna.

1.3. Pośrednicy objawienia

Prorocy to wysłannicy Boży. Zostają wyznaczeni do misji w różny sposób – od

² J. Synowiec, *Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków 1999, s. 19-21.

zwyczajnego uczestnictwa w życiu Narodu Wybranego (tych najstarszych proroków, np. Samuela, Natana), do klasycznego powołania przez Boga, jak w przypadku Amosa, Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela. Przez owo zwyczajne uczestnictwo rozumiemy naturalny sposób ukształtowania się „urzędu prorockiego”, do którego będą w przyszłości, w sposób nienaturalny, powoływani (wybrani) przez Jahwe ludzie. Początki profetyzmu sięgają okresu przedmonarchicznego. Wówczas wyłoniła się instytucja „widzącego” (*roeh* lub *hozeh*) – jako odbiorca Bożych objawień; początkowo był nim sam patriarcha, później ludzie obdarzeni takim indywidualnym charyzmatem (por. Lb 11, 25 – duch Pański zstąpił na siedemdziesięciu starszych), wreszcie ustanawiani na duchowych przywódców *sędziowie*. „Izraelska instytucja *widzących* rozwijała się od początku samodzielnie i związana była ściśle z historią narodu”³. Drugi typ profetyzmu nosi nazwę *nabi*; w odróżnieniu od widzącego, *nabi* związany jest z kulturą osiadłą, charakteryzuje się silnie rozwiniętą ekstazą prorocką. Pierwotnie prorocy związani są z sanktuariami, dworem królewskim i występują w grupach prorockich. Obok postaci przełomowych – Debory, Samuela, Achiasza – na pierwszy plan wysuwają się Eliasza i Elizeusz. Eliaz reprezentuje proroka wędrownego, o wielkiej gorliwości religijnej, bezkompromisowo walczącego z kultem Baala, przeciwstawia się królowi (Achabowi), zatem nie jest związany z dworem monarszym. Natomiast jego następca – Elizeusz, gromadzi wokół siebie dość liczną wspólnotę prorocką, nie związaną z żadnym sanktuarium, ale prowadzącą życie osiadłe. Te grupy skupiały raczej proroków, którzy obierali sobie taki właśnie charakter życia – był to raczej ich wybór, a mniej było to powołanie. Wybierali oni spośród siebie przywódcę (takim był właśnie Elizeusz); niektórzy wiedli życie rodzinne; utrzymywali się z jałmużny. Można powiedzieć, że w tej fazie rozwoju profetyzmu pełnili oni swoją funkcję oficjalnie – zawodowo. Z biegiem czasu pełnienie funkcji prorockiej stanie się zadaniem szczególnie wybranych jednostek i właśnie ich powołanie będzie decydować o posiadanym autorytecie, a także słowo, które będą głosić, nabierze mocy z racji na to powołanie. Historia Izraela będzie się odtąd toczyć w kontekście działalności proroków; historia ta jest do odkrycia dzięki ich księgom, ale też ich działalność wpisuje się głęboko w historię. Treść ksiąg, które poznajemy, jest odzwierciedleniem sytuacji religijnej epoki, w której żyli – więcej, nie tylko sytuacja religijna, ale także społeczna i polityczna.

Przemawianie Boga przez proroków jest rozciągnięte w czasie i jakoś uwarunkowane treściowo od okoliczności, w których żyli. Na tym tle powinniśmy widzieć też jednorazowość działania i nauczania Jezusa.

1.4 Odbiorcy objawienia

W ST są nimi ojcowie, w NT – my. Ojcowie, to nie tyle patriarchowie ile raczej ich potomkowie, a więc cały Izrael. Wg S. Łacha, przeciwstawienie nas ojcom jest celowe i wyraża przekonanie, że odbiorcy ST obumarli, w przeciwieństwie do nas, wciąż żyjących. Odbiorcy ST należą do przeszłości, a co za tym idzie, objawienie w ST jest już przeszłe. Natomiast nowotestamentalne jest wciąż żywe i stale aktualne; dotyczy wciąż nowych odbiorców – nowych pokoleń chrześcijan. Objawienie w Synu (ἐν υἱῷ), pomimo własnej historyczności, jest wydarzeniem ponadhistorycznym.

³ Tamże, s. 382.

2. Pełnia objawienia w Jezusie Chrystusie

W wydarzeniu Jezusa mamy do czynienia z całym bogactwem objawienia się Boga. To już nie tylko przemawianie, ale to ukazywanie się, odsłanianie samego Boga (*A kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał*; J 12, 45). Zapytajmy, w jaki sposób w Jezusie dokonuje się objawienie Boga?

W synoptycznych Ewangeliach Jezus jest „nośnikiem” (nosicielem) Bożego objawienia. Symeonowi Duch Święty **objawił**, że nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza (Łk 2, 26). Symeon nazywa Dziecią Jezus: „światło na oświecenie pogan” (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν – dosłownie – światło ku **objawieniu** dla narodów; Łk 2, 32; wg interlinearnego tłumaczenia R. Popowskiego, dalej jako Popowski). Jezus staje się przekazicielem **objawienia** z mandatu Ojca i pełni go w stosunku do tych, których Bóg wybrał – małuczkich, prostych: Bóg zakrył wielkie rzeczy przed *mądrymi i roztroprnymi*, a **objawił** prostaczkom – Mt 11, 25. Jezus dokonuje **objawienia** Ojca (Mt 11, 27), Bóg **objawił** Szymonowi Piotrowi, że Jezus jest Mesjaszem (nie ciało, ani krew – Mt 16, 17), Pasterzom zostało **objawione**, że w mieście Dawidowym narodził się Zbawiciel (Łk 2, 11.17). Objawienie zatem jawi się jako dzieło Osób Trójcy Św., ale zawsze w kontekście Jezusa. Bogatsze teksty o objawieniu występują w tradycji Janowej: Jan Chrzciciel prowadził swoją misję, aby Jezus mógł **objawić** się Izraelowi (J 1, 31); w Kanie Galilejskiej Jezus **objawił** swoją chwałę (2, 11), Mesjasz, według Samarytanki, ma **objawić** wszystko, gdy przyjdzie (4, 25); na uzdrowionym ślepcu **objawiają** się sprawy Boże (9, 3); wreszcie Jezus **objawia** siebie samego tym wszystkim, którzy Go kochają (14, 21n); Duch Święty otoczy Jezusa chwałą i **objawi** to uczniom (16, 14n); a Jezus wyznaje na zakończenie swojej misji, że **objawił** imię Ojca uczniom i nadal będzie je **objawiał** (17, 6.26).

Objawienie nie jest w Biblii ideą. Biblia nie podaje definicji objawienia, ale opisuje fenomeny – wydarzenia związane z ujawnieniem się Boga przed człowiekiem. Całe życie Jezusa – Jego nauczanie i czyny są objawieniem Boga, jednak, Ewangeliści opisują je już w kategoriach dokonywanego objawienia się Boga. Sam Jezus wykazuje w poszczególnych Ewangeliach świadomość objawiania spraw Bożych, choć należy pamiętać o teologii uprawianej przez Ewangelistów (szczególnie przez Jana). Nowotestamentalne teksty o „objawieniu” można uporządkować w trzy grupy: objawienie, które dokonało się w Jezusie historycznym (w tej grupie także chrystofanie popaschalne), objawienie, które aktualizuje się wciąż w sercach uczniów Jezusa i wreszcie objawienie się Jezusa i Jego chwały w czasach ostatecznych. Objawienie w Jezusie ma zatem wymiar rozciągły czasowo: zostaje wyznaczone przez podwójne Jego przyjście i zawiera się między pierwszy a drugim przyjściem. Weryfikacja objawienia historycznego sprowadza się do stwierdzenia, czy posiadane przez nas świadectwa o Jezusie są autentyczne i wiarygodne, co w nich znajdziemy o Jezusie jako takim, a co jest teologiczną interpretacją Jego życia, dokonaną przez autorów natchnionych. Interpretacją, której celem jest przedstawienie, że tak oto nam się Jezus **objawił**. Owszem, całe życie Jezusa to objawienie, ale zastanawiamy się, jak Ewangeliści to ujmują, czy była w nich refleksja, takie zatrzymanie się, by powiedzieć – „tak się nam Jezus Objawił” (jak w 1 J 1, 2: *bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione*). Objawienie się Chrystusa w sercach uczniów (mistyczne,

nadprzyrodzone) – to sprawa wiary, wreszcie ostateczne – parazyjne, jest opisem wydarzeń ostatecznych (to dziedzina eschatologii) i pouczeniem o naszym przygotowaniu się do nich.

2.1. Zwroty objawieniowe

Kiedy przeanalizujemy „księgi teologiczne” NT, to okaże się, że w nich znajdziemy więcej teologii objawienia, niż w Ewangeliach (najwięcej jest w 1 J). Autorzy Listów NT najczęściej używają czasownika – φανερω – objawić, uczynić coś znanym, a zdecydowanie rzadziej „klasycznego” ἀποκαλυπτω (drugim jest ἐπιφαινω; np. 2 Tm 1, 10; 4, 8). J. Stępień, w komentarzu do 1 Tm zauważył, że mimo częstego występowania tego czasownika w NT (49 razy, z czego 22 w *Corpus Paulinum*), w zaledwie kilku tekstach wskazuje na doczesne życie Jezusa⁴. Ἀποκαλυπτω zaś nie jest zwrotem chrystofanijnym (w opisach objawienia historycznego jest też słabo wykorzystany).

Poniżej zestawiamy najczęściej używane zwroty w opisie objawienia. Wybór ich podyktowany jest przez Słownik Pojęć Biblijnych w haśle: *objawienie*⁵. Tabela jest dwuczęściowa (ze względów praktycznych) – w jej drugiej części znalazły się rzadziej używane dwa czasowniki:

Objawienie	φανερω	ἀποκαλυπτω ἀποκαλυψις	ἐπιφαινω ἐπιφανεια	γνωριζω	Ἀναγγελλω
Znaczenie	czynić jawnym, objawiać, ukazywać	objawiać, wyjawiać	ukazywać się, objawiać się,	czynić wiadomym, powiadamiać	donosić, oznajmniać, ujawniać
Historyczne	J 2,11 J 17,16 1 Tm 3,16 2 Tm 1,10 2 Tm 4,8 i in.	[ew. Mt 11,25.27] Łk 2,32 Rz 16,25	2 Tm 1,10 2 Tm 4,1.8 Tt 3,4	Łk 2,15 J 15,15 J 17,26 Rz 16,26	J 4,25
chrystofanie	Mk 16,12.14 J 21,1.14	–	–	–	–
Mistyczne	2 Kor 4,10.11 Kol 1,26	Mt 16,17 1 Kor 2,10 Gal 1,16 Ef 3,5	–	Rz 9,23 Ef 1,9; 3,3	J 16,13.14. 15
Eschatologiczne	1 P 5,4 1 J 2,28	Łk 17,30 1 Kor 3,13 1 P 1,5	2 Tes 2,8 1 Tm 6,14 Tt 2,13	–	–

⁴ J. Stępień, *Pierwszy List do Tymoteusza*, w: *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań-Warszawa 1979, s. 348.

⁵ Por. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, L. Coenen, t. II, Wuppertal 1990, s. 985.

Objawienie	ἐμφανίζω	δηλωω
Znaczenie	objawiać, ukazywać	czynić jasnym, widocznym
Historyczne	–	–
chrystofanie	–	–
Mistyczne	J 14,21.22 Hbr 9,24	Hbr 9,8
Eschatologiczne	–	1 Kor 3,13

Dla pewnego uproszczenia przyjmiemy za kluczowe zdania z czasownikiem φανερωω; Pozostałe przypadki (i wyrazy) pojawią się gdzieś przy okazji omawiania tych zdań. W pierwszej kolejności zostaną rozważone wypowiedzi teologów NT, to znaczy teksty z Listów, a następnie z Ewangelii.

2.2. φανερωω (objawiam) w literaturze epistolarnej NT

Przypatrzymy się tekstom o objawieniu z teologii Listów; dwa pochodzą z bardzo starych hymnów chrystologicznych – 1 Tm 3, 16 i 1 P 1, 19-21, jeden w Hbr i cztery w 1 J.

1 Tm 3,16	1 P 1,19-21
	[Odkupieni zostaliśmy] drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmy.
Ten, który objawił się w ciele, usprawiedliwiony został w Duchu, ukazał się aniołom, ogłoszony został poganom,	On był przewidziany przed stworzeniem świata, dopiero jednak w ostatnich czasach się objawił ze względu na was.
znalazł wiarę w świecie, wzięty został w chwale	Wyście przez Niego uwierzyli w Boga, który wzbudził Go z martwych i udzielił Mu chwały.

W 1 Tm 3, 16 czasownik φανερωω, znalazł się w hymnie chrystologicznym, nazwanym przez H. Langkammera – O drodze Chrystusa⁶. Jest to stara pieśń NT; początkowo mogła być krótkim *credo* młodego Kościoła, ale ostatecznie pełniła rolę hymnu i jako taka została przejęta przez Pawła. Hymn ten ma swoją określoną budowę literacką; zbudowany jest z sześciu wierszy tworzących trzy podobne do siebie frazy, które układają się w klasyczny chiasm: ziemskie-niebieskie, niebieskie-ziemskie, ziemskie-niebieskie (ciało-duch, aniołowie-poganie, świat-chwała). Z pomocą tak odkrytej specyfiki hymnu można mówić o poszczególnych frazach, a nas interesuje pierwsza: „Objawiony został w ciele – usprawiedliwiony został w duchu”. H. Langkammer, w komentarzu do tego hymnu pisze, że czasownik φανερωω „zwraca uwagę na preegzystencję Chrystusa. Ona

⁶ H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 149.

jednak nie stanowi naczelnego motywu tego wersetu. Chodzi głównie o ogólną epifanię Jego w ciele. Tekst grecki mówiąc o ciele używa terminu *sarx*, podobnie jak Janowy Prolog⁷⁷. To nawiązanie do Prologu czwartej Ewangelii sugeruje, że sens objawienia (φᾶνερων) wyraża się w ucieleśnieniu, urealnieniu tego, co o transcendencji Boga trzeba by powiedzieć, a nie da się tego zrobić, nie używając ludzkiego języka (czyli bez wcielenia). Nie wiemy, jaki był tytuł chrystologiczny występujący w pierwotnym hymnie – może go wcale nie było (jak jest w obecnej postaci), ale należy przyznać, zauważa H. Langkammer, że mamy tu jakąś zbieżność z Prologiem Jana i Hbr 1,1⁸. Jak już wyżej zostało powiedziane, specyfiką omawianego hymnu jest jego konstrukcja chiastyczna i kolejny wiersz (usprawiedliwiony w duchu) stoi jakoś w opozycji do pierwszego. Ta opozycja to przeciwstawienie ciała wobec ducha (*sarx* wobec *pneuma*). Antyteza ciało – duch nie zjawia się dopiero w NT; występuje ona już w Iz 31, 3: Egipcjanie to ludzie (*adam*), a nie Bóg (*El*). Ich konie to ciało (*basar*), a nie duch (*ruah*). Zdanie to jest echem starożytnej myśli hebrajskiej o transcendencji Boga, która może prowadzić do wyobrażeń o istnieniu w świecie dwóch sfer: Boskiej – górnej i ludzkiej – ziemskiej. Jezus miał zejść z tej górnej, reprezentowanej przez ducha i zamieszkać w dolnej (*sarx*). Usprawiedliwienie, o którym mowa w 2. wierszu omawianego tekstu, jest synonimem zbawienia (wg spekulacji H. Langkammera), a to, że Jezus miałby doznać usprawiedliwienia w duchu (ἐν πνεύματι), oznacza, że odniósł zwycięstwo (bo był prześladowany jak sprawiedliwi w ST). Inaczej – Jezus został wybawiony od istnienia w sferze ciała przez Boga. Objawienie zatem, o którym mówimy w związku z 1 Tm 3, 16, dotyczy ujawnienia prawdy o ucieleśnieniu Bożych planów w Jezusie, a także o zwycięstwie mocy duchowej nad pierwiastkiem ziemskim, co ukryte jest w przewyciężeniu śmierci i wskrzeszeniu Jezusa.

W drugim hymnie chrystologicznym (pasywnym – 1 Pl, 19-21) została uwieczniona najstarsza tradycja chrześcijańska, skupiona wokół męki Pańskiej. Jednak nie owoce męki stanowią zasadniczy temat tej pieśni, lecz sam cierpiący Chrystus. W wyżej wspomnianym hymnie zwraca na siebie uwagę myśl o preegzystencji, wcieleniu i epifanii (ujawnieniu) się Chrystusa w kontekście czasów ostatecznych. Przez tę tematykę hymn ten można porównać do Hbr 1, 1. Preegzystencja Chrystusa jest raczej tematem zakrytym. Przedmiotem objawienia w tym hymnie jest nadto temat wywyższenia Chrystusa, chociaż podmiotem akcji wzbudzenia z umarłych jest Bóg (*wzbudził Go z martwych i udzielił Mu chwały* – w. 21). Objawienie stoi w jakimś przeciwstawieniu do preegzystencji (preegzystencja – ukryte / objawienie – odkryte). Została ona tu wyrażona za pomocą zwrotu: *przewidziany bowiem od założenia świata* (προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου; dosłownie – poznany wcześniej przed (...); Popowski). Interesujący nas czasownik προγινωσκω ma, wg Z. Abramowiczówny, kilka znaczeń, także przewidywać naprzód, jednak w innych zdaniach NT wyraźnie oznacza jakieś uprzednie poznanie (Dz 26, 5 – wiedzą o mnie od dawna; Rz 8, 29 – których od wieków poznał, tych też **przeznaczył**⁹; Rz 11, 2 – lud, który wybrał przed wiekami, 2 P 3, 17 – wiedząc wcześniej), a nie przeznaczenie. Zatem, wydaje się, że lepiej jest to przetłumaczyć jako: *poznany uprzednio, przed założeniem świata* – w domyśle – przez Boga. Preegzystujący

⁷⁷ Tamże, s. 152.

⁸ Tamże, s. 153.

⁹ W tym zdaniu występuje drugi czasownik – προορίζω – tłumaczony jako przeznaczyć z góry, wyznaczyć przedtem.

Syn jest na łonie Ojca (por. J 1, 18) i został poznany przez Ojca, w tajemnicy wiecznej komunii. Przychodząc na świat objawił się człowiekowi – dał się poznać na świecie. Sens tego objawienia tkwi w ujawnieniu tego, co do tej pory było tajemnicą związku Ojca z Synem. Jezus objawia siebie, ale też i swój wieczny związek z Ojcem.

Porównując ze sobą te hymny zauważamy jakieś podobieństwo; przywołany jest temat preegzystencji (choć w inny sposób), potwierdzony fakt historycznego objawienia (w ciele), kończy się ono akcją Ojca, który uwielbia Syna (wywyższa Go) i jako skutek wzbudza wiarę u uczniów.

Trzeci tekst występuje w Hbr 9, 26: *A tymczasem raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie* (συνὴ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν [τῆς] ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ **πεφανέρωται**). Autor wypowiada to zdanie w kontekście opisu powtarzania przez arcykapłana corocznej ofiary za grzechy. Jezus nie musi tego czynić – raz jeden to uczynił i ukazał się, objawił się jako Arcykapłan i zgładził grzechy. Tym samym usunął raz na zawsze przeszkodę grzechu, dzielącą człowieka od Boga. „Wydarzenie zbawcze męki i zmartwychwstania Chrystusa jest niepowtarzalne; oznacza ono początek czasów ostatecznych, które kładą kres całej historii od stworzenia świata. Początek tej nowej ery zbiega się z pełnią objawienia Boga i ostatecznym spełnieniem zbawienia”¹⁰. Objawienie się Jezusa ma w tym zdaniu, w przeciwieństwie do poprzednich, raczej wymiar soteryjny (tam preegzystencyjny). Owo objawienie można rozumieć jako przyjście, zjawienie się, ukazanie się. Autor Hbr, wybierając czasownik φανερω, wskazuje jak to Jezus wchodzi w rolę arcykapłana – skutecznie i jednorazowo. On się objawia jako jedyny Arcykapłan. Zatem tu bardziej idzie o ujawnienie tajemnicy, kim jest obecny wśród swoich Jezus, a nie o jakieś niespodziewane przybycie, co oddałby raczej czasownik ἐπιφαινω. A. Paciorek, w komentarzu do Hbr, pisze, że owo „pojawienie się” (objawienie) Jezusa dokonało się w śmierci ofiarniczej¹¹. Właśnie tak – śmierć Jezusa objawia prawdę o ofierze, którą złożył – jednorazowa i skuteczna na zawsze. Ofiara ta objawia też, kim jest ofiarnik – doskonałym Arcykapłanem, który nie musi powtarzać ofiary.

Teksty z 1 J różnią się nieco od tych z listów Pawłowych. Autor przedstawia, jakie aspekty Bóg objawił: życie, miłość i w jakim celu się objawił: aby zgładzić grzechy i zniszczyć dzieła diabła. Teksty można zatem umieścić w dwóch grupach: objawienie podmiotowe i celowe:

Objawienie podmiotowe (kto, co się objawił)	Objawienie celowe (aby...)
1,2: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη... καὶ Ἐφανερώθη ἡμῖν	3,5: ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ
4,9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν	3,8: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου

We wszystkich zdaniach interesujący czasownik postawiony został w tym samym

¹⁰ A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, s. 123.

¹¹ Tamże, s. 105.

czasie – *aoristus (passivi)*. Objawienie ma charakter jednorazowy, historyczny. Wiąże się przez to z wydarzeniem wcielenia Logosu, przedstawionego w Prologu Jana w taki właśnie sposób (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν).

Niewątpliwie, podmiotem objawiającym się jest życie lub Słowo życia (wg 1, 1; zachowujemy konsekwentnie stosowanie wielkiej i małej litery, za sugestią wydawcy BT). Logos był u Boga (J 1, 1 – ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), podobnie jak życie wieczne było u Ojca (1 J 1, 2 – ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα). Objawienie się życia ma charakter podobny do objawienia się Logosu. W Prologu Jana Logos został przedstawiony w całym swoim bogactwie – jako preegzystujący, pozostający w komunii z Ojcem i współistotny z Ojcem w naturze boskiej. Dalej, w relacji do świata: przyszło do swojej własności, zamieszkało wśród nas, oglądaliśmy Jego chwałę. W 1 J objawiło się „życie”. Możemy zapytać, czy jest to tylko przymiot Boży (podobnie jak miłość z 4, 9 – miłość Boża objawiła się), czy też mamy do czynienia z objawieniem osoby? Termin „życie wieczne” występuje często w literaturze Janowej (23 razy). Można pokusić się o pewną systematykę – występuje z rodzajnikiem lub bez niego i rodzajnik może wskazywać na osobowe rozumienie życia. Ale w 1 J nie ma zadowalającej konsekwencji; owszem, autor, jako jedyny w NT, używa dwukrotnie zwrotu ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος z rodzajnikami określonymi: 1, 2 i 2, 15. W drugim przypadku mowa jest o życiu wiecznym jako obietnicy danej przez Boga samego (καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία [obietnica] ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον). Lecz także autor 1 J, w sytuacji, gdy wydaje się, że wyraźnie nadaje mu charakter personalny, używa formy bez rodzajników (οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος; 5, 20 – BT proponuje *życie* z wielkiej litery). Pobieżna egzegeza pozwala widzieć w owym określeniu – życie wieczne, coś więcej niż tylko przymiot Boży, a zatem osobę, lecz z kolei brak konsekwencji sprawia trudność w jednoznacznym wypowiedzeniu takiego zdania. Kluczem do rozwiązania pozostaje tekst J 5, 26: Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie (ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym (τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ). A zatem, objawienie życia dotyczy jednocześnie ujawnienie tajemnicy, że Bóg ma życie w samym sobie i że Jezus – Syn ma to życie. Określenie Jezusa jako Słowa życia nawiązuje do ST, gdzie w „tradycji kapłańskiej słowo Boże symbolizuje wszechmoc twórczą Boga, a w tradycji prorockiej – Jego zbawcze działanie”¹². Autor 1 J, idąc po linii tradycji biblijnej (ST i czwartej Ewangelii) uwydatnia nowe treści w obrazie Jezusa jako Słowa. Określając Go jako Słowo życia (ὁ λόγος τῆς ζωῆς), główny akcent kładzie w tym wyrażeniu na pojęciu życia, odnosząc się do *życia* wspólnoty chrześcijańskiej, by miała ona współuczestnictwo z Bogiem i braćmi w wierze (κοινωνία; por 1 J 1, 3). Bóg przez Jezusa objawia swoje życie, aby udzielić go człowiekowi (jako życie wieczne). Przekazując człowiekowi życie (wieczne) objawia mu prawdziwą jego naturę – życie na wieki. Zatem objawienie Boga jako Życia jest jednocześnie, pośrednio, ujawnieniem antropologii – *egzystencji ludzkiej teraz i na wieki*¹³.

Drugie objawienie podmiotowe – miłości Boga (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ) dotyczy tego, że miłość ta przybrała formę ludzką i objawiła się w warunkach ludzkiej egzystencji

¹² S. Mędała, *Chodzenie w światłości*, w: *Ewangelia św. Jana, Listy powszechne, Apokalipsa*, Warszawa 1992, s. 73.

¹³ Por. tamże, s. 74.

człowieka. Bóg, który jest miłością (4, 8.16), objawia miłość w Jezusie. Jezus jest ucieleśnieniem tej miłości, a ona jest wyzwaniem dla człowieka, by sam realizował miłość. Objawienie nie jest tylko wydarzeniem rozumowym, ale egzystencjalnym – wciąga nas w życie i zaprasza do miłości.

Druga para tekstów – objawienie celowe – ma wyraźnie ukierunkowanie soteryjne: dla zgładzenia grzechów i zniweczenia dzieł diabła. Analiza literacka 1 J 3, 5 każe postawić pytanie o podmiot zdania – kto kryje się pod zaimkiem osobowym „on”? Od początku rozdz. 3 mowa jest o Bogu – Ojcu, o nas - jako dzieciach Boga, o naszym uświęceniu jak On (Bóg) jest święty. Zatem, w. 5, jako kontynuacji poprzednich zdań o Bogu również należałoby czytać z takim nastawieniem – „On (Bóg) objawił się po to, aby zgładzić grzechy świata”. I podobnie jak to było w poprzednich zdaniach objawienia podmiotowego (1, 2 – objawiło się życie Boga w Jezusie Chrystusie), tak i tu mamy do czynienia z jednoczesnym mówieniem o Bogu i Jezusie: On (Bóg) objawił się (w Jezusie), aby zgładzić grzechy. Takie objawienie należy rozumieć jako akt Boga w stosunku do człowieka, pociągający za sobą w konsekwencji ujawnienie prawdy o relacji Bóg – Syn. Objawienie nowotestamentalne, którego doświadczyli autorzy natchnieni, wymusza niejako myślenie w tych kategoriach: Bóg chce się ujawnić – czyni to przez Jezusa. Nie ma objawienia w NT bez Jezusa. Soteryjny charakter objawienia, jaki odkrywamy w prezentowanych tekstach (3, 5 i 8), jak najbardziej odpowiada przesłaniu Konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum* (punkt 11), że „Księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla **naszego zbawienia**”.

W zdaniu 3, 5 autor użył czasownika αἵρω, który można przetłumaczyć jako – wziąć na siebie, dźwigać. W NT występuje ok. 100 razy (i tylko jeden raz w 1 J). W kontekście soterijnym oznacza – nieść krzyż (Mt 27, 32; Łk 9, 23), gładzić grzech (wziąć grzech; J 1, 29). Jest to słowo zapożyczone z perykopy o Słudze Jahwe, który wziął na siebie nasze słabości (Iz 53, 4.11; choć występuje inny czasownik φέρω lub ἀναφέρω, podobnie jak w cytacji Mt 8, 17 mamy czasownik ἐλάβην – aor. od λαμβάνω). Zdanie to o poniesieniu naszych słabości przez Sługę Jahwe często wykorzystywano w pierwotnej katechezie dla wytłumaczenia sensu i wartości męki krzyżowej i śmierci Jezusa¹⁴.

W drugim zdaniu z tej grupy (3, 8) mowa jest o „zniweczeniu dzieł oszczerzy” (Popowski). Syn Boży *objawił się* po to, aby – dosłownie – rozwiązać, unieważnić (czasownik λύω) dzieła szatana (por. ten sam czasownik w zdaniach: J 2, 19 – *zburzcie tę świątynię* i J 11, 44 – *rozwiążcie go* – Łazarza). Objawienie się Jezusa prowadzi do tego, że zło wyrządzone przez szatana zostaje zniszczone, a także Jezus uwalnia człowieka od zgubnego wpływu szatana. Ma zatem objawienie nie tylko charakter dokonanego odkupienia, lecz również stałej aktualnej siły zbawczej – kto przyjmuje objawionego Jezusa, ten staje się „odwiązany”, uwolniony z mocy złego ducha. Jest to właśnie nowe narodzenie, o którym pisze autor w następnym wierszu (3, 9 – *Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga*).

Podsumowując teologię objawienia w listach NT możemy stwierdzić, że autorzy tych

¹⁴ Por. F. Gryglewicz, *Pierwszy List św. Jana*, w: *Listy Katolickie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959, s. 390.

pism ujawniają głęboką świadomość dzieła *objawienia*; to odkrycie tajemnicy życia Boga samego: o relacji Ojca i Syna, o preegzystencji Syna (o jego istocie), o realnym wcieleniu Syna Bożego i ucieleśnieniu w nim Bożego planu, o człowieku i jego człowieczeństwie – to, co nazwalibyśmy antropologią objawienia, wreszcie o zwycięstwie mocy Bożej nad mocami zła i dokonaniu dzieła odkupienia. Tu już nie tylko chodziło o opowiedzenie męki Jezusa, którą objawia nam historia, ale o przekonanie człowieka, że realnie został zbawiony (cała teologia usprawiedliwienia). Od strony formalnej – objawienie nie było, ani nie jest, tylko wydarzeniem rozumowym ale egzystencjalnym – wciąga nas w życie Boże i zaprasza do miłości, jaką Bóg nam zaoferował.

2.3. Teologia objawienia Ewangelistów

Najbogatszą *teologię objawienia* prezentuje autor czwartej Ewangelii. Zaczniemy jednak od Ewangelii synoptycznych.

2.3.1. Ewangelie synoptyczne

U Synoptyków, teksty z interesującymi nas zwrotami, wymienionymi w tabeli (o znaczeniu ogólnym „objawienie”) można ułożyć w cztery grupy: I grupa – przekazanie wiadomości w związku z narodzeniem Jezusa (u Łukasza): pasterze, pouczeni przez aniołów o tym, co się stało w Betlejem, rzekli do siebie: *Pójdźmy do Betlejem i zobaczymy, co się tam zdarzyło i o czym nam Pan oznajmił* (γνωρίζω; Łk 2, 15); Duch Święty **objawił** Symeonowi [*uprzedził* Symeona, podał mu w wyroczni; Popowski], że *nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza Pańskiego* (χρηματίσω; Łk 2, 26) i Symeon śpiewa pieśń, że Jezus jest *światłem ku objawieniu* (na oświecenie) *pogan* (ἀποδκαλῡψις; Łk 2, 32); II – chrystofanie (zapisane u Marka): Jezus **ukazał** się (φανερω; Mk 16, 12.14); III – Bóg **objawia** prawdę Dobrej Nowiny prostaczkom (ἀποκαλῡπτω; Mt 11, 25); Szymonowi – tajemnicę Mesjasza (ἀποκαλῡπτω; Mt 16, 17), a Jezus objawia Ojca, komu zechce (ἀποκαλῡπτω; Mt 11, 27); IV grupa – Jezus zapowiada objawienie się eschatologiczne Syna Człowieczego (ἀποκαλῡπτω; Łk 17, 30). Grupy te odpowiadają niemalże wcześniejszemu podziałowi w tabeli. Dyskusyjne może być uznanie zdania wypowiedzianego przez Jezusa: *Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom* (Mt 11, 25) – czy ma bardziej charakter historyczny, czy raczej mistyczny. Wydaje się, że chodzi w nim raczej o ogólną zasadę, iż Bóg daje lepsze rozumienie Bożych spraw ludziom pokornym (ubogim duchowo).

W pierwszej grupie tekstów najbardziej interesującym tekstem jest słowo Symeona, że Jezus jest światłem na **oświecenie pogan** (2, 32; *ku objawieniu narodów*, Popowski). Konstrukcja gramatyczna tego zdania jest niespotykana w całej Biblii – chodzi o bezprzyimkowe połączenie rzeczownika ἀποκαλῡψις z następnym ἔθνος. Jeśli pierwszy tłumaczymy jako objawienie, odkrycie, ujawnienie, to dopełnieniem będzie – czego?, komu?, kogo? (co?). Objawienie „czegoś” jest w konstrukcji z dopełniaczem (np. Rz 16, 25 – objawienie tajemnicy), natomiast „komuś” powinno być z datiwem – ani razu taka konstrukcja nie zdarza się w NT. Objawienie (się) Jezusa też posiada konstrukcję z dopełniaczem, a nie z biernikiem (por. 1 Kor 1, 7 – ἀποκαλῡψις τοῦ κυρίου ἡμῶν

Ἰησοῦ Χριστοῦ). Abramowiczówna informuje, że zwrot „ujawniać coś względem kogoś” ma formę - ἀποκάλυπτω προς τινα. Być może Łukasz przeniósł zdanie 2, 32 z Iz 42, 6 (*ustanowiłem Cię światłością dla narodów*; φῶς ἐθνῶν), do którego dodał interesujący nas zwrot – εἰς ἀποκάλυψιν. Pozostaje nam opisowo wyjaśnić ten tekst (w oparciu o Izajaszowy fragment 42, 1nn o Słudze Pańskim): Jezus jest światłością objawiającą się narodom, odkrywającą narodom prawdę, prawo Boże i Boga samego [w Iz 42, 9 – zakończeniu Pieśni – występują dwa czasowniki z interesującego nas zestawu: ἀναγγελλω i δηλωω, *zapowiadam* nowe wydarzenia... *ogłaszam* je wam]. Jezus zatem objawia się jako zapowiedziana światłość dla wszystkich ludzi.

W drugiej znaczącej grupie tekstów (jako III w przedstawionym powyżej skrócie) autorzy konsekwentnie używają czasownika ἀποκαλυπτω na oznaczenie wewnętrznego – mistycznego objawienia, którego Bóg dokonuje w sercu człowieka (u Mt 11, 25.27 i identycznie w synoptycznym Łk 10, 21n). Również tym czasownikiem zapowiada Łk eschatologiczne objawienie się Syna Człowieczego, a za pomocą znanego nam φανερωω Mk opisuje chrystofanijne zjawienie się Jezusa. Nie mamy więc w nauczaniu Jezusa, w redakcji Synoptyków, jakiś szczególnych tekstów o objawieniu, którego **dokonuje Jezus**. Stoją te Ewangelie w kontraście do czwartej Ewangelii, gdzie takie teksty występują.

2.3.2. Czwarta Ewangelia

W tej Ewangelii brakuje tekstów o eschatologicznym objawieniu Jezusa (jak np. w 1 J 2, 28: *trwajcie w Nim, dzieci, abyśmy, gdy się **zjawi** [φανερωω], mieli w Nim ufność i w dniu Jego przyścia nie doznali wstydu*). Występują w niej takie teksty, w których zarówno Jezus, narrator i bohaterowie mówią o Jego objawieniu się. Uogólniając, można powiedzieć, że zdecydowanie dominuje tematyka objawienia Jezusa, a w Nim (przez Niego) obecne jest objawienie Boga i jakoś też realizuje się działanie Ducha Świętego.

Można teksty pogrupować następująco:

Jezus objawia siebie	siebie (swoją chwałę) – uczniom	na weselu w Kanie Jezus objawił [φανερωω] swoją chwałę (2,11); objawie się [ἐμφανιζῶ] temu, który mnie miłuje (14,21); ma się objawić [ἐμφανιζῶ] uczniom, a nie światu (14,22)
	siebie samego – Izraelowi	Jan Chrzciciel przyszedł chrzcić wodą w tym celu, aby On się objawił [φανερωω] Izraelowi (1,31)
	siebie samego – światu	„bracia” Jezusa zachęcają Go, aby ujawnił się [φανερωω] Jezus publicznie – światu (7,4)
Jezus objawia Ojca	imię Boga uczniom	objawiłem [φανερωω] imię Twoje ludziom, których mi dałeś ze świata (17,6); objawiłem [γνωριζω] im [uczniom] imię Twoje i nadal będę objawiał [γνωριζω] (17,26)

	to, co usłyszał od Ojca	oznajmiłem [γνωρίζω] wszystko, co usłyszałem od Ojca (15,15)
	sprawy Boże	Na ślepym od urodzenia mają się objawić [φανερωώ] sprawy Boże (9,3); Samarytanka mówi, że Mesjasz, kiedy przyjdzie, to objawi [ἀναγγελλω] wszystko (4,25)
Duch objawia	Jezusa i Jego dzieło	Paraklet otoczy Jezusa chwałą i objawi [ἀναγγελλω] to wszystko, co weźmie od Jezusa (16,14)

Dodatkowo, w chrystofanii galilejskiej (jednej) czasownik φανερωω występuje trzykrotnie dla oznaczenia **ukazania** się Jezusa zmartwychwstałego (21, 1.14).

Pierwsza grupa tekstów dotyczy objawienia się Jezusa. Dokonuje się ono wobec trzech różnych grup odbiorców: uczniów, Izraela i świata. W pierwszej kolejności przyjrzyjmy się konstrukcjom frazeologicznym (tłumaczenie w tabeli powyżej):

1,31 ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ, *aoristus*, tryb przypuszczający;

2,11 ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, *aoristus*;

7,4 φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ, *aoristus*, tryb rozkazujący;

14,21 ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν, *futurum*;

14,22 ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ, *infinitivus*.

Zauważamy, że pierwsze dwa teksty mają „czystą” formę czasownika „objawić”, a kolejne trzy – z zaimkiem zwrotnym „siebie”, co nadaje czasownikowi i całemu zdaniu dodatkowego waloru i głębi: objawić siebie samego. Jedynie czasownik φανέρωω, z wymienianych wcześniej czasowników „objawieniowych” posiada taki zaimek zwrotny.

Najwcześniejszy tekst, pochodzący od Jana Chrzciciela, informuje, że wraz z jego misją dokonuje się (dokonało – *aoristus*) objawienie się Jezusa Izraelowi. Jan, jako głos wołającego na pustyni, przygotowuje drogę Mesjaszowi i Jezus wkracza w dzieje świata – objawia się. Pierwszego aktu tego objawienia dokonał Jan, gdy oświadczył – Oto Baranek Boży (1, 29; to nawiązanie do proroctw Izajaszowych o cierpiącym słudze i do baranka paschalnego). Takiego właśnie Jezusa miał objawić Izraelowi Jan (1, 30-31). Gdy jednak na Jezusa zstąpił Duch w czasie chrztu, Jan został pouczone, że jest to Syn Boży. Zatem sekwencja zdarzeń jest następująca: Jan odkrywa Jezusa jako Baranka, takiego ma objawić Izraelowi i wkrótce się dowiaduje, że jest On Synem Bożym. Wkrótce Jezus da się poznać uczniom jako Rabbi (1, 38), Mesjasz (1, 41), zapowiedziany przez Prawo i Proroków (1, 45), Syn Boży, Król Izraela (1, 49) i Syn Człowieczy (1, 51). Tak oto dokonuje się objawienie Jezusa przed Izraelem. Kolejny ważny akord to objawienie się Jezusa przed uczniami na weselu w Kanie – objawił swoją chwałę. Dokonało się to w czasie poprzedzającym godzinę chwały Ojca i Jezusa. Zanim nastąpi pełne objawienie Jezusa, tutaj, w Kanie, Jezus upewnia swoich uczniów do siebie, jako posłanego przez Boga Mesjasza; przez cud przemiany wody w wino miała się zaznaczyć realizacja czasów mesjańskich, których wesele i wino były (są) symbolem. Natomiast przenosząc to na płaszczyznę duchową – dla odbiorców czwartej Ewangelii, zwrot ten (*objawił swoją chwałę*) wprowadza do księgi znaków, które stopniowo będą odkrywały tajemnicę Jezusa. I w ten sposób będzie postępować proces odkrywania siebie: w spotkaniu

z Nikodemem – jako *Rabbi*, ujawniający sprawy ziemskie (3, 12) i przygotowujący do ujawnienia spraw niebieskich – jako Syn Człowieczy (3, 13); w konfrontacji z Janem Chrzcicielem – jako Mesjasz (w rozumieniu ziemskim – 3, 28.31) i jako Syn Ojca (w rozumieniu z wysoka – 3, 31-35); w spotkaniu z Samarytanką – jako Prorok, Mesjasz, Zbawiciel świata (4, 19.25.42); w spotkaniu z Żydami – jako Syn Ojca, Boga Jahwe (5, 18) i dalej – jako większy od Mojżesza, który dał mannę (6, 32), większy od Abrahama (8, 58), ostatecznie jako ten, Który Jest (8, 24.58). Jan Ewangelista opisuje, jak Jezus dokonuje stopniowego objawia (swojej misji, Tego, który Go posłał, prawdy) i wreszcie przychodzi moment, w którym **objawia siebie samego** – mamy trzy takie teksty: 7, 4; 14, 21 i 14, 22. W każdym z nich występuje zaimek zwrotny „siebie (mnie) samego” (σεαυτου, εμαυτου). W pierwszym tekście Jezus jest „prowokowany” przez braci, aby poszedł do Jerozolimy na Święto Namiotów i tam się „publicznie ujawnił”. Interwencja braci Jezusa jest dość dziwna. Wydaje się, że być może pragnęli oni rozgłosu dla rodziny także poza Galileą, a więc w Judei, bo w Galilei Jezus był już wystarczająco znany. Chodziło też zapewne o pozyskanie nowych uczniów właśnie w Judei. W zapisie czwartego Ewangelisty wyczuwa się pragnienie krewnych Jezusa, by rozgłos Jego miał charakter ogólnonarodowy. Ta „pokusa” może być porównana z drugim kuszeniem Jezusa z tradycji synoptycznej – skoku z muru świątynnego¹⁵. Jezus nie chce pójść w takim charakterze i w takim celu do Jerozolimy – pójdzie „skrycie”, nie aby się upublicznić. Przedmiotem objawienia ma być sam Jezus, a nie jego czyny; owszem, one nadają rozgłosu, ale tu chodzi o ujawnienie się Jezusa jako takiego.

Kolejny tekst (z dwukrotnie powtórzonym czasownikiem i zaimkiem zwrotnym „siebie”) pochodzi już z Mowy pożegnalnej w Jerozolimie – Jezus zapowiada objawienie siebie samego tym, którzy będą zachowywać Jego przykazania (14, 21.22). Zdanie to stoi w wyraźnym kontraście do poprzedniego tekstu, gdzie Jezus odmówił objawienia siebie dla celów publicznych, nawet politycznych. O przedstawienie samego siebie został poproszony Jan Chrzciciel na początku czwartej Ewangelii (1, 22): „*Kim jesteś, abyśmy mogli dać odpowiedź tym, którzy nas wysłali? Co mówisz sam o sobie?*” (τί λέγεις περὶ σεαυτου). To pytanie, skierowane do Jana, było jednak pytaniem o Mesjasza i tak naprawdę zostało pośrednio postawione Jezusowi – czy Ty jesteś tym, który ma przyjść? (por. Mt 11, 3). Jezus stał się dla uczniów i Narodu Wybranego pytaniem – za kogo mnie uważacie? (Mt 16, 13.15), a On był zapytywany przez swoich – „co powiesz o sobie samym”. W czwartej Ewangelii ów zaimek osobowy (σεαυτου, εμαυτου) nabiera cech chrystologicznych – w żadnej innej Ewangelii, ani w Listach nie odnosi się on do „czynności wsobnych” Jezusa. Czasowniki z tym zaimkiem tworzą ważne chrystologicznie zdania, które da się ułożyć w następujący ciąg czynów Jezusa:

- nie może uczynić nic sam z siebie (5, 30; 8, 28);
- nie daje o sobie świadectwa (5, 31); nawet jeśli daje sam o sobie świadectwo, to jest ono prawdziwe, bo wie, skąd przyszedł (8, 14.18); daje świadectwo o sobie (jako zarzut faryzeuszom; 8, 13);
- nie mówi sam od siebie (7, 17; ale od Ojca 12, 49; 14, 10);
- nie otacza sam siebie chwałą (8, 54);
- nie przyszedł sam od siebie (7, 28; 8, 42);

¹⁵ Janowe podobieństwo do pozostałych dwóch kuszeń znajdziemy w 6,15 – obwołanie Jezusa królem i 6,31 – pytanie o znak w związku z rozmnożeniem chleba i manny na pustyni.

- **kim siebie czynisz? (pytają faryzeusze Jezusa; 8, 53);**
- **czyni się Bogiem (zarzut faryzeuszy o bluźnierstwo; 10, 33);**
- sam od siebie oddaje życie (10, 18);
- wywyższony przyciągnie wszystkich do siebie (12, 32);
- zabierze uczniów do siebie (14, 3);
- poświęca w ofierze samego siebie (17, 19).

Zauważamy, że w tym zestawieniu, początkowo idą negatywne określenia tego, czego Jezus nie czyni sam z siebie; w drugiej części natomiast jest o tym, co czyni. Mniej więcej po środku jest pytanie o to, kim siebie czyni, a następnie zarzut Żydów, że czyni się Bogiem. Jezus, w tych czynach wsobnych, zawsze odnosi się do Ojca, w Jego posłaniu i działaniu odsłania się sam Ojciec. To będzie też ważny przedmiotem objawienia Jezusa.

Wróćmy na chwilę do zdań z zaimkiem osobowym zwrotnym; są to faktycznie typowo Janowe zdania i Janowa teologia – chrystologia. Obok tematu „Ja jestem” właściwego wyłącznie Janowi także i ten – opis siebie samego – jawi się jako cecha stylu Janowego. I w ten styl wpisuje się tekst 14, 21-22 o objawieniu się Jezusa, który na tym tle zyskuje nowego blasku. Autor użył czasownika ἐμφανίζω (uczynić widzialnym), który w podobnym znaczeniu występuje w opisie ukazania się zmarłych po śmierci Jezusa (Mt 27, 53) i stanięcia Jezusa przed Bogiem po złożeniu ofiary za nas wg Hbr 9, 24 (Popowski – by teraz uczynić się widzialnym osobie Boga w imieniu naszym). Jezus obiecuje, że uczyni się widzialnym – da się poznać (objawi siebie) wobec tych, którzy będą mieć Jego przykazania. Oni, przez zachowanie przykazań, prawdziwie miłują Jezusa, na co Jezus odpowie miłością i **objawieniem siebie**. To szczytowe zdanie o objawieniu się Jezusa ujawnia pełną prawdę o samym objawieniu – ma ono charakter duchowego związku Jezusa z uczniem, który przylgnął do Jezusa i Jego nauki, który – krótko mówiąc – prawdziwie ukochał Jezusa. Dotykamy tu ważnego tematu – relacji objawienia biblijnego (danego nam w Biblii) do objawienia, które przeżywamy, jako wierzący (uczniowie Jezusa), w sercu. Objawienie się Jezusa ziemskiego – historycznego w Jego słowach i czynach jest szczytem objawienia: pełnią i ostatecznością. Ono nas upewnia co do tego, że Bóg przemówił do człowieka, ujawnił się wobec człowieka. Objawienie biblijne – nadprzyrodzone jest orędziem danym człowiekowi; nosi znamiona zewnętrznego „komunikatu”, który może być właściwie przyjęty dopiero w wewnętrznym akcie wiary. Dokonuje się on jako odpowiedź na *ewangelie* – słowo zbawienia (zachowanie przykazań i miłość Boga) i w owym samoujawnieniu się Jezusa w sercu ucznia. Ewangelia jest żywa i skuteczna wówczas tylko, gdy jest głoszona i przyjęta. Głoszenie dobrej nowiny sprawia, że objawia się wiernemu jej Zwiastun i Protagonista – Jezus. Samo objawienie się Jezusa w sercu człowieka, bez uprzedniej znajomości ewangelii, w tym świetle wydaje się niemożliwe, gdyż musi być spełniony warunek – zachowanie przykazań (ewangelii) i przylgnięcie do Jezusa (umiłowanie Go).

Pozostają do omówienia teksty o objawieniu Ojca przez Jezusa. Samarytanka wyraża jakieś powszechne przekonanie o **objawieniu** przez Mesjasza (gdy Ten przyjdzie) wszystkiego (co zostało zaplanowane, przewidziane przez Boga; 4, 25). Użyty został czasownik ἀναγγέλλω w czasie przyszłym. Jezus, przez przyznanie się do tego, iż On jest owym oczekiwanym Mesjaszem, potwierdza, że faktycznie będzie dokonywał objawienia. Wg L. Stachowiaka, Samarytanka mogła mieć na myśli „ogólne pouczenie we

wszystkich zagadnieniach religijnych”¹⁶. Można jednak przyjąć, że Jezus przytaknął jej we właściwym dla siebie rozumieniu, iż On objawi wszystko, co powinien.

W scenie uzdrowienia ślepcy Jezus stwierdza, że czyn ten jest jakby symbolem prorockim, czynnością prorocką, aby objawiły się sprawy Boże. I one się właśnie ujawniają – Jezus dokonuje objawienia (φανερω; 9, 3).

W godzinie uwielbienia (Mowie pożegnalnej) Jezus oznajmia swoim uczniom, że nazywa ich już przyjaciółmi, gdyż objawił im wszystko, co usłyszał od Ojca (πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν; 15, 15). Interesujący nas czasownik został postawiony w czasie aorystycznym – to, co było Mu dane do objawienia *dał poznać* (Popowski).

I wreszcie para tekstów, w których Jezus wyznaje, że objawił uczniom imię Boga (17, 6.26). W zdaniach tych występują zamiennie czasowniki φανερω i γνωριζω (zatem ich znaczenie dla autora jest raczej synonimiczne). Dwukrotnie występuje forma aorystyczna tych czasowników, nadto w 17, 26 czasownik γνωριζω powtórzony w tym zdaniu jest w futurum (będę objawiał). Objawienie imienia Bożego ma w teologii biblijnej istotne znaczenie – chodzi tu o objawienie samego Boga. Objawienie dokonało się przez misję Jezusa, która jest już u kresu, ale będzie się ono realizować w przyszłości na sposób duchowy. Podobnie jak to było z objawieniem się Jezusa (wsobne – pełne), podobnie i tutaj mamy informację o objawieniu tego, co istotne o Bogu – Jego imienia (osoby).

I ostatni tekst – o udziale Ducha Świętego – Parakleta w objawieniu (objawi On wszystko to, co weźmie od Jezusa; 16, 14). W odróżnieniu od poprzednich tekstów nie ma mowy o ujawnieniu się Ducha; owszem Duch Boży przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego (1 Kor 2, 10), sam zaś nie jest poznany, nie ujawnia się. Może z tego wynikać, że tajemnica Ducha Świętego została nam inaczej objawiona niż tajemnica Ojca i Syna. Paraklet miał przyjść po uwielbieniu Jezusa i faktycznie ujawnił się w Dniu Pięćdziesiątnicy. Od tej pory objawia się w serach wiernych; jest darem Ojca i Syna, sam też obdarza darami, o czym pisze Paweł w 1 Kor 12. Tam właśnie jest zdanie, że „każdemu dane jest objawienie (*uwidocznienie*; Popowski) Ducha dla pożytku wspólnego” (δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος; 12, 7), to znaczy, że chrześcijanie „odczuwają” w sobie działanie Ducha Świętego dla dobra wspólnoty wierzących. Jest to jedyne takie zdanie w NT, z taką konstrukcją gramatyczną („objawienie” Ducha – *genetivus*) i znaczeniem, że objawia się Duch. Pneumatologia biblijna formułuje raczej tezę o dzianiu się objawienia dzięki Duchowi, w Duchu, przez Ducha, a nie o objawieniu się Ducha (por. Ef 3, 5 – tajemnica Jezusa objawiona została w Duchu).

ZAKOŃCZENIE:

SYNOWSKIE TAK I „UPRAWOMOCNIONY” ATEIZM CZŁOWIEKA

W Jezusie wypowiada się nasze „Amen” na chwałę Boga (2 Kor 1, 20). Człowiek, który przyjął ewangelię Jezusa odbiera też wewnętrzne objawienie o Jezusie i Jego misji. Dzięki temu wewnętrznemu pouczeniu staje się prawdziwie wierzącym. Kto natomiast nie przyjmuje Jezusa uwielbionego i darowanego Ducha Świętego, ten jest na drodze do ateizmu, gdyż nie dokona się w nim wewnętrzne objawienie, które prowadzi do uznania Boga za Ojca.

¹⁶ L. Stachowiak, *Ewangelia wg św. Jana, Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań 1975, s. 181.

Kościół w dokumentach Vat II (KDK, Deklaracja *Nostra Aetate*) z jednej strony wyraża akceptację (tolerancję) wobec wyznawców innych religii, ale nie przestaje głosić Jezusa jako *drogę, prawdę i życie* (J 14, 6), w którym jest pełnia życia religijnego i jedyne pojednanie z Bogiem (NAe 2). Nigdy też Kościół nie zaprzestanie „odrzucać zgubnych doktryn ateistycznych, które strącają człowieka z wyżyn wrodzonego mu dostojęstwa” (KDK 21). Teoretycznie, ateizm **jest uprawomocniony**, gdyż może on wynikać z apriorycznego odrzucenia Jezusa; dla ochrzczonych zaś to odrzucenie dokonuje się przez zaniedbanie Jego przykazań i brak miłości do Niego. Kto tak postępuje, to do takiego człowieka nie dotrze światło objawienia aktualizującego to, co dokonało się przed wiekami.

W powszechnie znanym w teologii i dość często cytowanym zdaniu: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków” (Hbr 1,1) zawiera się skondensowana informacja o aktywności Boga, który podjął wysiłek, aby uczynić siebie znanym. Bóg objawił siebie i wciąż objawia, by spotkać się z człowiekiem. Objawienie ma w Nowym Testamencie swój język wyrazu (słownictwo). Najczęściej używany czasownik *faneroo* (objawiam, ukazuję) oddaje to, co zawarte jest w kilku innych zwrotach: objawienie historyczne Jezusa, duchowe i eschatologiczne. Na szczególną uwagę zasługują teksty czwartej Ewangelii o objawieniu się samego Jezusa (por. J 14, 21.22). Jezus, którego poznajemy w wierze przez słowo Boże i Tradycję Kościoła (sakramenty), objawia się wewnętrznie człowiekowi wtedy, gdy ten zachowuje Jego przykazania i miłuje Go. Jeśli chrześcijanin nie spełnia tych warunków, ewangelia Jezusa staje się jedynie historycznym opowiadaniem.

ZUSAMMENFASSUNG

Der in der Theologie allgemein bekannte und oft zitierte Satz „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten” (Hebr 1, 1) involviert eine kondensierte Information über die Gottes Handlung, sich bekannt zu machen. Gott offenbarte sich und weiterhin sich offenbart, um sich mit dem Menschen zu treffen. Die Offenbarung hat im NT seinen Wortschatz. Der am häufigsten gebrauchte Begriff *faneroo* (offenbare, zeige auf) gibt wieder, was in anderen Wendungen beinhaltet ist: die historische, geistige und eschatologische Offenbarung Jesu. Besonders prägnant sind die Texte aus dem vierten Evangelium über die Selbstoffenbarung Jesu (Joh 14, 21.22). Jesus, den wir im Glauben durch Gottes Wort und Tradition der Kirche (Sakramente) kennenlernen, offenbart sich innerlich dem Menschen nur dann, wenn er seine Gebote hält und ihn liebt. Wenn der Christ diese Erfordernisse nicht erfüllt, wird das Evangelium für ihn nur eine historische Erzählung.

SYSTEMATICA

KS. RYSZARD TOMCZAK

Autosoteryzm - globalnym zagrożeniem współczesnego człowieka w świetle encyklik papieża Jana Pawła II

WSTĘP

Kluczową myślą sformułowaną w tytule niniejszego artykułu jest wypowiedź Papieża Jana Pawła II z encykliki *Redemptoris missio*: „Dzisiejszą pokusą jest sprowadzanie chrześcijaństwa do mądrości czysto ludzkiej, jakby do wiedzy o tym, jak dobrze żyć. W świecie silnie zsekularyzowanym nastąpiło ‘stopniowe zeświecczenie zbawienia’, dlatego walczy się, owszem, o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego. My natomiast wiemy, że Jezus przyszedł, by przynieść zbawienie całkowite, które obejmuje całego człowieka i wszystkich ludzi, otwierając ich na wspaniałe horyzonty usynowienia Bożego”¹.

Papież Jan Paweł II od początku pontyfikatu w swoim nauczaniu „dotyka” wielokrotnie sprawy zbawienia i właściwego sensu jego rozumienia. Choć nie używa on terminu *autosoteryzm*, jednak wielokrotnie odwołuje się do zjawisk, które opisuje się tym terminem. Nauczanie Papieża w kwestii autosoteryzmu sprowadzić można do następujących kwestii: analizy źródeł i skutków autosoteryzmu, wskazywanie na powszechność i jedność zbawienia w Chrystusie oraz na zaakcentowanie fundamentalnych zadań i odpowiedzialności Kościoła w jego soteriologicznej drodze.

1. Źródła i „moda” na autosoteryzm we współczesnym świecie

Zdaniem Papieża Jana Pawła II, jedną z najważniejszych przyczyn zjawiska autosoteryzmu jest zmiana kontekstu współczesnego życia człowieka. Współczesne pokolenie jest w jakiś sposób uprzywilejowane z tego powodu, gdyż otwiera się przed człowiekiem różnorakie możliwości. „Twórczość człowieka, jego inteligencja i praca spowodowały głębokie przemiany zarówno na polu nauki i techniki, jak i w życiu społecznym i kulturalnym. Człowiek poszerzył swe panowanie nad przyrodą i osiągnął głębszą znajomość praw dotyczących stosunków społecznych”². Współczesny świat jest pełen wielu przeobrażeń, które dotknęły całe narody. Pozytywnym zjawiskiem zmian życia człowieka jest wzrost poczucia uniwersalizmu i solidarności między ludźmi, a także większe możliwości nawiązania szerszych międzyludzkich kontaktów. Poszerzyły się także ludzkie możliwości poznawcze, które sprawiły, że człowiek

¹ *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1-2, red. S. Małysiak, Kraków 1996 (dalej: RM - z zawartości tego zbioru cytować się będzie także inne encykliki).

² *Dives in misericordia*, nr 10 (dalej: DiM).

wyzwolił się od wielu przeszkód. Rozwijająca się wiedza i technika dostarczają wielu dóbr materialnych. Osiągnięcia z dziedziny biologii, psychologii i nauk społecznych pozwalają dziś na głębsze poznanie istoty człowieka. Papież jasno podkreśla, że ten olbrzymi postęp z jednej strony sprawił, że człowiek jest „bogatszy” w procesie opanowywania świata (w tym także dóbr materialnych), a z drugiej staje się „terenem” lęków i świadomości różnych zagrożeń, także z dziedziny medycyny, których skutki niejednokrotnie obracają się w stronę człowieka³.

Inną, niezmiennie ważną przyczyną myślenia autosoterycznego współczesnego człowieka, jest postawa konsumpcjonizmu. W dzisiejszych czasach ludzie zabiegają o materialny dobrobyt i coraz bardziej uzależniają się od konsumpcji, a z drugiej - żyją w niepokoju, jaki przynosi współczesny świat i poszukują sensu istnienia⁴. Zdaniem Papieża, z konsumpcjonizmem łączy się zjawisko sekularyzmu, który sprowadza człowieka do postawy wyobcowania wobec Boga i innych ludzi. Konsekwencją tego dramatu jest osłabiona relacja do Boga i brak wrażliwości na problemy drugiego człowieka⁵.

Niezmiennie ważnym wyznacznikiem współczesnych czasów staje się „materializm praktyczny” dotyczący coraz większe rzesze ludzi. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Papież podkreśla, że „obok nędzy niedorozwoju, której nie można tolerować, stoimy w obliczu pewnego ‘niedorozwoju’, który także jest niedopuszczalny, bowiem tak samo jak niedorozwój sprzeciwia się on dobru i prawdziwemu szczęściu. Nadrozwoj, polegający na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych, łatwo przemienia ludzi w niewolników ‘posiadania’ i natychmiastowego zadowolenia, nie widzących pewnego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tak zwana cywilizacja ‘spożycia’ czy konsumizm, który niesie z sobą tyle ‘odpadków’ i ‘rzeczy do wyrzucenia’. Posiadany przedmiot, zastąpiony innym, doskonalszym, zostaje odrzucony bez uświadomienia sobie jego ewentualnej trwałej wartości dla nas lub dla kogoś uboższego”⁶. Skutki tego stanu są widoczne w postaci materializmu, ciągłego dążenia do posiadania; towarzyszy temu również zagłuszenie i niezaspokojenie najgłębszych pragnień człowieka⁷.

Zdobywanie dóbr materialnych zagłusza często w człowieku pytanie o sens życia, pracy nad swoim zbawieniem. Zadawalający człowieka stan posiadania sprawia, że nie pragnie on już prawdziwego zbawienia, lecz zadawała się jego namiastką i poczuciem bezpieczeństwa jako owocem nagromadzonych dóbr.

Wpływu na kształt współczesnego autosoteryzmu należy szukać w nowożytnej filozofii i różnorodnych światopoglądach. W encyklice „*Fides et ratio*” Papież stwierdza, że „we współczesnej kulturze zmienia się także rola samej filozofii. Straciła ona status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się stopniowo tylko jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do roli zupełnie drugoplanowej”⁸. Rozwój filozofii, a szczególnie filozofii nowożytnej i współcze-

³ *Redemptor hominis*, nr 15 (dalej RH).

⁴ Tamże, nr 8; RM nr 38.

⁵ *Evangelium vitae*, nr 21 (dalej EV).

⁶ *Sollicitudo rei socialis*, nr 28 (dalej SRS).

⁷ Tamże.

⁸ *Fides et ratio*, nr 34 (dalej FeR).

snej, połączony z przemianami kulturowymi sprawił, że doszło do rozejścia się wiary i rozumu, filozofii i teologii⁹.

Jan Paweł II nie potępia jednak osiągnięć współczesnej filozofii, ale pragnie zachęcić filozofów do wejścia w dialog z wiarą i korzystania z jej bogactw. Nawiązuje do powrotu klasycznej metafizyki bytu z uwzględnieniem antropologicznej perspektywy. Współczesne filozoficzne systemy utwierdzają w człowieku przekonanie, że jest on „absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości”¹⁰. Ostrej krytyce Papież poddaje wszelkie przejawy „filozoficznej pychy”.

Innym źródłem współczesnego zjawiska autosoteryzmu jest „mentalność pozytywistyczna”, która odrzuca chrześcijańską wizję świata, rezygnując z wszelkich elementów metafizycznych i moralnych. W konsekwencji wielu ludzi poszło za pokusą „zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą, nawet nad samym bytem ludzkim”¹¹. W świetle „mentalności pozytywistycznej” świat jest samowystarczalny i niepotrzebny jest mu Bóg, który stałby się tylko przeszkodą w rozwiązywaniu fundamentalnych pytań człowieka i odebrałby jemu wolność i pragnienie szczęścia¹².

Skutkiem „kryzysu racjonalistycznego” – według naszego Rodaka – jest zrodzenie się postaci nihilizmu, według którego „życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające”¹³. Takie myślenie doprowadza do rezygnacji z wszelkich działań i czynności, które mają ukierunkowywać człowieka na wymiar eschatologiczny.

Papież zwraca uwagę także na niektóre nurty współczesnej doktryny i myśli, które mocno podkreślają znaczenie wolności, nadając jej niemal wymiar absolutny, jako źródło najwyższej wartości. W doktrynach tych brak jest odniesienia transcendentnego, a większa ich część wyraża deklaracje ateistyczne. „Sumieniu indywidualnemu – mówi Papież – przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, ‘zgody z samym sobą’, co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego”¹⁴.

Niektóre nurty kultury stoją w opozycji do chrześcijańskiej koncepcji związku wolności i prawa, według której istnieje więź pomiędzy ludzką wolnością a Bożym prawem; wolność miałaby swoją siedzibę w sumieniu człowieka. Nurty te, wprowadzając ów podział, wolność stawiają ponad wszystko, otaczając ją przy tym bałwochwalczym kultem prowadzącym do kreatywnej interpretacji sumienia; przyjęta w ten sposób koncepcja sumienia jest daleka od tradycyjnego stanowiska Kościoła¹⁵.

Wolność pojęta w sposób absolutny, a więc niezależna od Boga, niesie ze sobą

⁹ Zob. Z. Krasnodębski, *Odwroćcie, „Znak”* 51 (1999) nr 4, s. 47.

¹⁰ FeR nr 107.

¹¹ Tamże, nr 5.

¹² Zob. A. Perzyński, *Bóg i ludzkie pytania. Wokół encykliki „Fides et ratio”*, „Communio” 19 (1999) nr 3, s. 84.

¹³ FeR nr 45.

¹⁴ „*Veritatis splendor*”, nr 32 (dalej: VS).

¹⁵ VS, nr 54.

odrzućcie wszystko, co ją z natury ogranicza. Do kategorii tych przeszkód należy zaliczyć oferowaną przez Boga problematykę zbawienia. Zbawienie oferowane człowiekowi zostaje odrzucone na rzecz doczesnych form, które miałyby doprowadzić do jego wyzwolenia. Odrzucenie przez współczesnego człowieka wymiaru transcendentnego i poszukiwanie sensu życia w ziemskich, horyzontalnych kształtach prowadzi – zdaniem Papieża – do szukania w sobie najwyższej wartości i ostatecznego odniesienia, czyli do autosoteryzmu.

2. Skutki autosoteryzmu

Tragicznym skutkiem przyjęcia przez człowieka postawy autosoterycznej z jednej strony jest odrzucenie „odepchnięcie źródła”, jakim jest Bóg-Zbawca, a drugiej otwarcie na „ojca kłamstwa”, „ducha ciemności”¹⁶. Konsekwencją tej decyzji jest fakt, że człowiek patrzy na Boga, nie jako źródło swego wyzwolenia, ale jako formę ciągłego ograniczenia. Potwierdza się to – zdaniem Papieża – w przypadku ateistycznych ideologii, które ogłosiły „śmierć Boga”, uznając Go jako przyczynę wyobcowania człowieka i wyzucia z własnego człowieczeństwa¹⁷. Horyzontalne ujmowanie człowieka sprowadza chrześcijaństwo do „mądrości czysto ludzkiej, jakby do wiedzy o tym, jak dobrze żyć”¹⁸. „Odcina się” człowieka od najgłębszego źródła, jakim jest odniesienie i osobista relacja do Chrystusa jako Zbawcy.

Papież zauważa, że w dzisiejszym świecie występują liczne przykłady autodestrukcji osoby ludzkiej. Istnieje wiele opinii, które nie uznają wartości moralnych za niezniszczalne i absolutne. Człowiek przypisuje sobie wolność polegającą na samodzielnym decydowaniu o tym, co dobre, a co złe. Konsekwencją takiej postawy jest sceptycyzm i relatywizm, który odwraca od prawdziwego Boga i skierowuje go w stronę różnych form kultu, w stronę bożków¹⁹.

Oslabienie „wrażliwości na Boga i człowieka” prowadzi ostatecznie do praktycznego materializmu, a z nim do indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu. Skutkiem tego procesu jedynym celem człowieka staje się dobrobyt materialny. Człowiek uzależnia styl swojego życia od ekonomicznej wydajności, konsumpcjonizmu, czy też przyjemności życia. Z drugiej strony – zdaniem Papieża – człowiek zapomina o głębszych, duchowych i religijnych wymiarach swojej egzystencji. Takiej koncepcji życia towarzyszy także odrzucenie wszelkiego cierpienia, rozumianego jako bezużyteczne i bezsensowne²⁰.

Obok pozytywnych zjawisk, które towarzyszą współczesnemu człowiekowi, Papież dostrzega w świecie wiele zagrożeń i niepokoju. Stwierdza, że niepokoje „wiążą się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, która ma miejsce w sercu ludzkim. W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się powołany do wyższego życia. Przyciągany wieloma przyjemnościami, musi nieustannie dokonywać podstawowych wyborów. Co więcej, będąc słabym i grzesznym,

¹⁶ *Dominum et vivificantem*, nr 37 (dalej: DV).

¹⁷ Tamże, 38.

¹⁸ RM, 11.

¹⁹ VS, 84.

²⁰ EV, 23.

cierpi rozdarcie w samym sobie²¹. Są to wybory, które później niosą ze sobą daleko idące konsekwencje dla człowieka. W wyniku tych różnych decyzji i działań, w człowieku rodzi się obojętność wobec Boga, w konsekwencji próbuje on realizować się we własnych, indywidualnych sposobach i formach życia.

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Papież zauważa, że w dzisiejszym świecie łatwo można zaobserwować skutki ślepego poddania się czystej konsumpcji, którego znakiem jest „rażący materializm” i „radikalne nienasycenie”. Jego zdaniem, „ekonomiczna” koncepcja rozwoju przeżywa duży kryzys. Nagromadzenie dóbr materialnych, rozwój wielu usług nie daje człowiekowi pełni szczęścia. Doświadczenie pokazuje, że ilość posiadanych przez człowieka zasobów – jeśli jest nieprawidłowo wykorzystana – może obrócić się przeciwko człowiekowi i doprowadzić do jego zniewolenia. Człowiek staje się przez to niewolnikiem swoich wytworów²².

Wprawdzie współczesny świat jest rozwinięty pod względem naukowym i technicznym, wnosi jednak różnorodne sygnały śmierci. W encyklice *Dominum et vivificantem* Papież mówi o pogwałceniu fundamentalnych praw człowieka, czego skutkiem jest wyścig zbrojeń i realne niebezpieczeństwo samozagłady nuklearnej. W świecie nie maleją obszary nędzy i głodu; często w imię postępu, człowiek rości sobie prawo do odbierania życia drugiej osobie. Nieustannie toczą się wojny, w których giną tysiące ludzi, poszerza się środowisko mafijne i szybko rozwija się terroryzm²³.

We współczesnym świecie zbawienie, oferowane człowiekowi przez Boga, napotyka na wiele trudności. Zdaniem Papieża, czas wielkiego postępu i techniki sprawiły, że człowiek staje się panem samego siebie i nie potrzebuje z zewnątrz żadnej opieki, a szczególnie już Opatrzności Bożej. Taki stan jest źródłem tego, że człowiek skłania się ku afirmacji rzeczy doczesnych, które miałyby zaspokoić jego głębsze potrzeby związane z poszukiwaniem sensu życia i potrzebą wyzwolenia, zbawienia. Człowiek poczuwa się do wzięcia na własne barki zbawienia.

Jan Paweł II zauważa, że w dzisiejszym świecie, obok wielkich osiągnięć, coraz częściej następuje poczucie zagrożenia ludzkiej godności. Obok krajów wysoko rozwiniętych, wiele jest państw biednych i pokrzywdzonych; trwają wyścigi zbrojeń i toczą się niesprawiedliwe wojny. Technika, która miała doprowadzić człowieka do wyzwolenia, stała się źródłem jego zniewolenia i doprowadziła go do poczucia zagrożenia. Coraz częściej człowiek zapomina o tym, że wraz z rozwojem techniki winien iść w parze rozwój etyki. Źródłem takiego stanu stała się osłabiona wrażliwość na Boga, a w konsekwencji także wrażliwość na człowieka. Wobec niemożliwości zrealizowania się człowieka w ziemskich wymiarach, tj. w różnych wymiarach autosoteryzmu, Papież Jan Paweł II zachęcał do wytężonej pracy umysłu, serca i woli w poszukiwaniu prawdziwego zbawienia, które może ofiarować jedynie Bóg-Zbawiciel.

3. Powszechność i jedność zbawienia z Chrystusem

Powszechne przekonanie o jedności Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela wszystkich

²¹ DiM, 10.

²² *Redemptor hominis*, nr 16 (dalej: RH); SRC, nr 28.

²³ DV, nr 57.

ludzi jest istotną prawdą Kościoła od zarania jego dziejów. Papież Jan Paweł II w całym swoim nauczaniu przypomina prawdę o Chrystusowej wyłączności zbawienia i Jego pośrednictwie między Bogiem a ludźmi. Podkreśla przy tym, że znakiem, narzędziem i „miejscem” tego zbawienia jest Kościół służący Królestwu Bożemu, które zostało ogłoszone, wypełnione i uobecnione w Chrystusie²⁴.

W uzasadnieniu pośrednictwa Jezusa Chrystusa Papież powołuje się na słowa św. Pawła: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wyda siebie samego na okup na wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie. Ze względu na nie, ja zostałem ustanowiony głosicielem i apostołem – mówię prawdę, nie kłamię – nauczycielem pogan we wierze i prawdzie” (1 Tm 2, 5-7). Papież przypomina, że *communio* z Bogiem jest możliwe przez wyłączne pośrednictwo Jezusa, przy udziale Ducha. To powszechne pośrednictwo zostało ustanowione przez samego Boga. Wszelkie inne rodzaje pośrednictwa nie są wprawdzie wykluczone, ale nie mogą być alternatywne, stawiane równolegle, czy być jego uzupełnieniem. Mogą być o tyle wartościowe, o ile swoje znaczenie i wartość czerpią z pośrednictwa Jezusa Chrystusa²⁵.

Ojciec Święty podkreśla i przypomina słowa Soboru Watykańskiego II, że powszechny charakter zbawienia skierowany został do wszystkich ludzi. Jednak nie wszyscy ludzie mogą poznać Dobrą Nowinę i znaleźć się we wspólnocie Kościoła, gdyż żyją w różnych warunkach społeczno-kulturowych i w różnorodnych tradycjach. Zbawienie, które przynosi Chrystus, jest dla nich dostępne drogą łaski, która „oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej. Łaska ta jest owocem ofiary, jaką złożył Chrystus i jest udzielana przez Ducha Świętego. W ten sposób możliwym się staje, aby każdy człowiek osiągnął zbawienie przy swojej dobrowolnej współpracy”²⁶. Zbawienie skierowane jest do wszystkich ludzi dobrej woli, w których w sposób niewidzialny działa łaska. Jeśli Chrystus umarł za wszystkich ludzi, a życie ludzkie jest niepowtarzalne, to należy uznać – zdaniem Papieża – że „Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia, w sposób Bogu wiadomy, do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”²⁷.

Taki stan nie usprawiedliwia jednak tych, którzy szerzą relatywistyczne poglądy utrzymujące, że drogę zbawienia można znaleźć w jakiegokolwiek religii, niezależnie od wiary w Chrystusa. Papież jasno podkreśla, że droga zbawienia jest związana na stałe z Chrystusem i tylko przez Niego można osiągnąć zbawienie. Wszelkie więc formy autosoteryzmu nie są w żadnym wymiarze, w żadnej religii, czy w grupach alternatywnych, możliwe do spełnienia.

W tajemnicy Wcielenia i Odkupienia Chrystusa objawiła się prawdziwa wielkość, godność i wartość człowieka. Papież podkreśla, że człowiek, który pragnie w pełni siebie zrozumieć, musi przybliżyć się do Chrystusa, wejść z Nim w kontakt i przyswoić sobie całą rzeczywistość, jaką jest Wcielenie i Odkupienie. Tylko wtedy będzie mógł odnaleźć siebie i sens swego istnienia²⁸.

Prawda dotycząca Chrystusa Odkupiciela pomaga człowiekowi zrozumieć jego

²⁴ Zob. RM, nr 4-10.

²⁵ Tamże, nr 5.

²⁶ Tamże, nr 19.

²⁷ Tamże, nr 10; por. KDK, nr 22.

²⁸ RH, nr 10.

własną tożsamość, sens życia, nadprzyrodzone przeznaczenie oraz uświadomić mu właściwe miejsce we współczesnym świecie. Nauka o zbawieniu, którą Papież Jan Paweł II przedstawił w encyklice *Redemptor hominis*, jest odpowiedzią na tworzone różne koncepcje zbawienia, jakie są prezentowane przez współczesne nurty emancypacyjne, które sięgają korzeniami myśli oświeceniowej. Według tych koncepcji, człowiek wystarczająco już odkrył swą podmiotowość i sposoby uwolnienia się od wszystkiego, co ogranicza z zewnątrz jego egzystencję. Jest to droga „do nowoczesnych projektów tzw. wewnętrznego zbawienia, które pragną poprawić los człowieka nie tylko na drodze jego wewnętrznej przemiany, ile przy pomocy reform i przeobrażeń społecznych, bądź też za pomocą rewolucji naukowo-technicznej”²⁹. Encyklika ta mówi o niebezpieczeństwach płynących z błędnych koncepcji zbawienia, które są efektem myśli wielu współczesnych prądów i orientacji filozoficznych głoszących idee samozbawienia. Są to między innymi: materializm teoretyczny i praktyczny, egzystencjalizm i różne idee głoszące „śmierć Boga”; doprowadzają one człowieka do poczucia samodzielności. Czynniki te miałyby zagwarantować mu szczęście i całkowite poczucie sensu. Człowiek, w takim ujęciu, nie potrzebowałby zbawienia od Boga.

Papież stwierdza, że Bóg, Stworzyciel świata, jest również Bogiem odkupienia, który odnawia ontologiczny i moralny byt człowieka przez dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa. W Nim objawia się miłość i miłosierdzie Boga. Człowiek potrzebuje odkupienia, ponieważ tak, jak każde stworzenie, żyje w lęku i nadziei, oczekując na wyzwolenie z zagrażających mu sytuacji. Wszelkie wysiłki, jakie podejmuje sam człowiek, aby się wyzwolić, są niewystarczające i bezskuteczne. Tylko Bóg, poprzez swoją nadprzyrodzoną interwencję, doprowadza człowieka do zbawienia³⁰.

Zbawienie, które przynosi Jezus – mówi Papież – wychodzi ponad to wszystko, co jest ograniczone światem doczesnym, łącznie ze zniszczeniem ciała ludzkiego poprzez śmierć. Chrystus wychodzi ponad ten próg, otwierając przed człowiekiem nadzieję wiecznego życia. Ta nadzieja zasadza się na autorytecie całego posłannictwa i świadomości deklaracyjnej i motywacyjnej Jezusa Chrystusa: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy (...) nie umrze na wieki” (J 11, 25)³¹.

Papież jasno i zdecydowanie podkreśla, że poza Chrystusem nie ma zbawienia. Ludzkie wyobrażenia i tworzenie sobie indywidualnych modeli soteriologicznych, bez uwzględnienia Chrystusa, i poza Nim, jest prostą drogą do akceptacji największego zagrożenia współczesnego świata jakim jest autosoteryzm.

4. Misja Kościoła w proklamacji zbawienia

Misja Jezusa ma swoją kontynuację w Kościele. Jezus „ustanowił Kościół i włączył go w plan zbawienia”³². Z woli Chrystusa Kościół, jako lud mesjanistyczny, stał się narzędziem zbawienia wszystkich ludzi, „powszechnym sakramentem zbawienia” (KK 48, KDK 43). Papież zwraca uwagę na nieodłączność i integralność prawdy o powszechnym

²⁹ Zob. J. Krucina, *Encyklika o sprawie człowieka*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wrocław 1994, s. 107-108.

³⁰ RH, nr 9.

³¹ Tamże, nr 18.

³² RM nr 9.

zbawieniu przez Chrystusa i w Chrystusie z prawdą o konieczności Kościoła w porządku zbawienia. Prawdy te „przybliżają do zrozumienia jedynej tajemnicy zbawienia tak, że możemy doświadczyć miłosierdzia Bożego i naszej odpowiedzialności”³³.

Ta powszechna misja eklezjalna wyrasta z wiary w Jezusa Chrystusa. Kościół, jako wspólnota, nieustannie obdarowana jest światłem i mocą Ducha od Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. W życiu Kościoła obecność Chrystusa ma charakter niezastąpiony³⁴.

Papież przypomina, że podstawowym zadaniem Kościoła jest kierowanie człowieka do Chrystusa i Jego tajemnicy. Dlatego Kościół winien patrzeć na każdego człowieka tak, jak czyni to Chrystus. Powinien on żyć w nieustannej świadomości tego, że stoi na straży wielkiego skarbu, którego nie wolno utracić. Kościół niesie orędzie ewangeliczne, które zawiera w sobie szczególną moc prowadzącą do wyzwolenia, nawrócenia serca i umysłu, do uznania godności drugiego człowieka i zaangażowania się w służbę na rzecz innych. To orędzie – mówi Papież – prowadzi człowieka do włączenia się w Boży plan, który polega na budowaniu już na tym świecie Królestwa pokoju i sprawiedliwości³⁵.

Kościół służy realizacji Królestwa Bożego. Treścią tej służby jest głoszenie Dobrej Nowiny poprzez zakładanie wspólnot chrześcijańskich i szerzenie ewangelicznych wartości. Papież podkreśla, że Kościół nie ogranicza swojej działalności jedynie do ludzi, którzy przyjmują jego orędzie. Przyczynia się on do nawrócenia wielu ludzi, daje świadectwo, opiekuje się chorymi i udziela pomocy ubogim. W realizacji tych zadań Kościół zachowuje jednak pierwszeństwo działań na rzecz tego, co transcendentne i duchowe i co należy do elementów zbawienia eschatologicznego³⁶. Z tych podstawowych działań wynikają konkretne, wertykalne działania na rzecz udzielania pomocy drugiemu człowiekowi.

Zadania i refleksja, jakie podejmuje Kościół, wynikają z przeświadczenia, że głoszone w nim orędzie ma źródło w samym Bogu. Dzięki obecności Chrystusa w Kościele, ludzkość otrzymuje odpowiedź „na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie”³⁷. Jednocześnie Kościół – mówi Papież – musi być świadomy tego, aby badać znaki czasów i interpretować je w świetle Ewangelii, przez co staje się „znawcą spraw ludzkich”³⁸.

W swoich encyklikach Papież podkreśla wyraźnie, że Kościół jest odpowiedzialny za prawdę Bożą. Gwarantem wierności prawdzie jest obecność „Ducha Prawdy”, który został zapowiedziany. Kościół, żyjący w obecnej opoce, która jest spragniona Duchą, sprawiedliwości, pokoju, odpowiedzialności i godności człowieka, musi szczególnie łączyć się z Tajemnicą Odkupienia, aby trwać w swoim posłannictwie³⁹. Odpowiedzialność za Bożą prawdę domaga się jej umiłowania i dążenia do jej zrozumienia po to, aby przekazać tę prawdę innym w całej swej prostocie, a zarazem nie pomijając tego, co w niej jest istotne. Szczególną rolę – zdaniem Papieża – odgrywa teologia i teologowie,

³³ RM nr 9.

³⁴ Tamże, nr 4.

³⁵ Tamże, nr 59.

³⁶ Tamże, nr 20.

³⁷ VS nr 2.

³⁸ RH nr 14; VS, nr 2; 3; por. KDK nr 4.

³⁹ RH nr 18.

którzy służyć mają Kościołowi w misji proklamacji, poprzez wierność nauczaniu Kościoła w zgodności z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Uprawiana teologia nie może być zbiorem własnych, subiektywnych sądów i twierdzeń teologa, ale musi pozostawać w całkowitej łączności z posłannictwem prawdy, za którą Kościół odpowiada. Eklezjalne poczucie odpowiedzialności za prawdę musi dotyczyć wszystkich jego członków. Ta odpowiedzialność i wierność całego Kościoła wobec objawionej prawdy – podkreśla Papież – będzie możliwa tylko, jeśli jej zrozumieniu towarzyszy prawdziwe jej umiłowanie⁴⁰.

Papieska refleksja nad misją Kościoła we współczesnym świecie akcentuje jego wymiar służebny. Kościół pełni rolę drogi prowadzącej od Chrystusa do człowieka. Na tej drodze Kościół nie może się zatrzymywać, ani być zatrzymywany. Ma służyć każdemu człowiekowi, który został objęty Tajemnicą Odkupienia. Kościół nie może zachowywać prawdy objawionej tylko dla siebie, lecz ma obowiązek przekazywać i interpretować ją innym ludziom. Ta służebna i misyjna działalność Kościoła wynika z nakazu Chrystusa oraz z prawdy o powołaniu każdego człowieka do zbawienia⁴¹.

Papież Jan Paweł II przypomina, że w Kościele niezmiennie ważnym znakiem jego wiarygodności jest świadectwo życia chrześcijańskiego. W dzisiejszych czasach chrześcijanie winni „odnawiać oblicze ziemi” mocą Ducha Świętego poprzez wzajemną współpracę i podkreślanie wartości tego wszystkiego, co ma znamiona szlachetności i piękna „we współczesnym postępie cywilizacji, kultury, nauki, techniki i innych dziedzinach ludzkiej myśli i działalności”⁴². Wszystko to ma być dziełem ludzi jako uczniów Chrystusa i potwierdzeniem wartości człowieka, który został stworzony na Boże podobieństwo i jest przez to pełniej rozumiany w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego.

Papież zwraca uwagę na to, by ewangeliczne świadectwo wyrażało się nie tylko w formułowaniu teoretycznych wskazówek, ale w postawie miłości, szczególnie wobec ludzi ubogich i cierpiących⁴³. Wzorem świadectwa wiary jest Chrystus, który powiedział, że „jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Łk 9, 23). Świadectwo kierowane miłością może doprowadzić do swego najwyższego wymiaru, jakim jest męczeństwo⁴⁴.

Uczestnictwo w posłannictwie Chrystusa – mówi Papież – pozwala odkryć w sobie szczególną godność Bożego powołania, która wyraża się w czynnej postawie służby na wzór samego Chrystusa, który przyszedł, aby służyć. Ta służba łączy się ściśle z odpowiedzialnością za szczególną i niepowtarzalną łaskę, dzięki której każdy chrześcijanin buduje Ciało Chrystusa we wspólnocie Ludu Bożego i służy prawdziwej odnowie Kościoła. Zasada ta – zdaniem Papieża – wyraźnie ukazuje, że każdy chrześcijanin powinien być również wymagającym – na wzór Chrystusa – wobec samego siebie. Wytrwała gotowość do takiej służby ściśle wiąże się z postawą wierności powołaniu chrześcijańskiemu wszystkich członków Kościoła⁴⁵.

Zdaniem Papieża, we współczesnej kulturze zanika właściwe rozumienie prawdy i wolności. Pojawiają się przypadki „postępującej autodestrukcji osoby ludzkiej” i coraz

⁴⁰ Tamże nr 19.

⁴¹ Tamże nr 14; RM nr 11.

⁴² DV nr 60.

⁴³ SRS nr 42.

⁴⁴ VS nr 89.

⁴⁵ RH nr 21.

powszechniejsza staje się opinia o relatywnej wartości norm moralnych. Dlatego poddaje się w wątpliwość prawdę i wolność, jaką Chrystus objawił człowiekowi. Zadaniem Kościoła jest nie tylko ocena tego stanu, ale głęboka formacja sumienia i wskazywanie na Chrystusa, Nauczyciela i Wyzwolicieła człowieka. W encyklice *Veritatis splendor* Papież przytacza słowa św. Pawła: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2). Treść tych słów to nieustanne zadanie formacyjne Kościoła, który winien znajdować swoje źródło w nieustannym wpatrywaniu się w Chrystusa, szczególnie ukrzyżowanego, gdyż w tym wymiarze najgłębiej objawiony zostaje prawdziwy sens wolności, jako całkowity dar z siebie⁴⁶. Tylko w wolności, która jest darem Boga – mówi Papież – człowiek może nawiązać przyjaźń z Chrystusem, który jest w stanie wyzwolić go od wszelkich ograniczeń i pomóc mu osiągnąć zbawienie⁴⁷.

ZAKOŃCZENIE

Problematyka zbawienia należy do najistotniejszych kwestii, które dotyczą każdego człowieka. Od zarania dziejów człowiek poszukiwał sensu swego życia; zastanawiał się nad sobą, nad swoim losem, przeznaczeniem, możliwością wyzwolenia z przeróżnych chorób, lęków, niepokojów. Doświadczenie religijne pokazuje, że w człowieku są zakodowane dążenia do życia trwałego, nieutralnego, pełni szczęścia, miłości. Człowiek, głębiej poznając siebie samego, z łatwością je odkrywa, a dążąc do Boga, spełnia swoje przeznaczenie, usensawia życie, nadając mu określony kierunek, ustala właściwą hierarchię wartości. Zbawienie oferowane w religii nie polega jedynie na wybawieniu z braków, niedostatków i ograniczeń bytowo-egzystencjalnych, ale na wyniesieniu człowieka na wyższy stopień bytowania, na przebóstwieniu go, partycypacji w wiecznotrwałym życiu Boga⁴⁸.

Ludzie w ciągu wieków szukali poza Bogiem różnych form i sposobów wyzwolenia, różnorodnych modeli zbawienia. Poszukiwania oparte na własnych siłach, indywidualnych drogach, nigdy nie dawały satysfakcjonującej i sensownej odpowiedzi na nurtujące, fundamentalne pytania człowieka. Współcześnie, w świecie zsekularyzowanym, zrodziło się mnóstwo różnych koncepcji rozumienia zbawienia, które daleko odbiegają od chrześcijańskiej wizji zbawienia eschatologicznego. Papież Jan Paweł II określa ten proces „zeświecczenie zbawienia”, autosoteryzm, w którym sens życia człowieka zamyka się w ziemskim, horyzontalnym wymiarze. W procesie tym następuje odrzucenie Boga, który ogranicza możliwości człowieka i stanowi przeszkodę w jego samozbawieniu.

Papież Jan Paweł II wielokrotnie zwraca uwagę na niebezpieczeństwa, jakich doświadcza współczesny człowiek. Do fundamentalnych zalicza on zagrożenie autosoteryzmem. Papież w swoich encyklikach analizuje przyczyny i skutki zjawiska samozbawienia, które łączy z ogromnym postępem i rozwojem cywilizacji, jakich doświadcza współczesny człowiek. Do najważniejszych źródeł współczesnego autosoteryzmu Papież

⁴⁶ VS nr 84-85.

⁴⁷ Tamże nr 6.

⁴⁸ Zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 87.

zalicza: zmianę kontekstu i sposobu życia człowieka, konsumpcjonizm, „materializm praktyczny” osłabiający wrażliwość na Boga i innych ludzi. Innymi źródłami są: „mentalność pozytywistyczna” odrzucająca chrześcijańską wizję świata, filozofia i światopoglądy tkwiące korzeniami w myśli oświeceniowej, a także współczesne doktryny nadające wolności niemal absolutny wymiar.

Skutkiem przyjęcia przez człowieka postawy autosoterycznej jest z jednej strony odrzucenie Boga, jako sensu życia i źródła zbawienia, a z drugiej afirmacja rzeczy doczesnych, takich jak: materializm, utylitaryzm, hedonizm. Tragicznymi skutkami zjawiska samozbawienia – zdaniem Papieża – są: autodestrukcja osoby ludzkiej, zagrożenie ludzkiej godności oraz pogwałcenie fundamentalnych praw człowieka (samozagłada nuklearna, aborcja, eutanazja, terroryzm).

Papież Jan Paweł II przypomina, że zbawienie dokonało się w sposób jedyny, niepowtarzalny i ostateczny w osobie Jezusa Chrystusa. Poza Chrystusem nie ma zbawienia. Wszelkie ludzkie wyobrażenia i tworzenie sobie indywidualnych dróg do zbawienia bez Chrystusa i poza Nim są bezskuteczne i bezsensowne. Przyjęcie i zawierzenie Chrystusowi, Odkupicielowi człowieka jest najlepszą drogą do zrozumienia ludzkiego sensu życia i jego nadprzyrodzonego przeznaczenia.

Zbawcze posłannictwo Jezusa kontynuuje się w Kościele. Papież podkreśla, że istnieje integralność prawdy o powszechnym zbawieniu przez Chrystusa i konieczność Kościoła w porządku zbawienia. Dzięki obecności Chrystusa w Kościele człowiek otrzymuje odpowiedź na fundamentalne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego.

Papieska refleksja nad misją Kościoła akcentuje jego wymiar służebny. Kościół ma służyć każdemu człowiekowi, nie może zachowywać tej prawdy objawionej jedynie dla siebie, lecz ma obowiązek przekazywać ją innym ludziom. Ta służebna rola misyjna Kościoła – mówi Papież – wynika z nakazu Chrystusa oraz prawdy o powołaniu każdego człowieka do zbawienia. Papież przypomina, że w Kościele niezmiennie ważnym znakiem jego wiarygodności jest świadectwo życia chrześcijańskiego. Ewangeliczne świadectwo Kościoła winno wyrażać się nie tylko w formułowaniu teoretycznych wskazówek, ale w postawie miłości, szczególnie wobec ludzi ubogich i cierpiących. Na drodze soteriologicznej Kościoła fundamentalne miejsce zajmuje człowiek, który otrzymał od Boga szczególną godność powołania do życia nadprzyrodzonego. Realizacja tego powołania zależy jedynie od człowieka, jego decyzji i wolności. Jeśli człowiek nawiąże przyjaźń z Chrystusem, wyzwoli się od wszelkich ograniczeń i otrzyma niezbędną pomoc na drodze do zbawienia.

ZUSAMMENFASSUNG

Verfasser unterzieht der Analyse das Problem der Selbsterlösung, das eine globale Gefahr für den heutigen Menschen ist. Diese Analyse wird anhand der Enzykliken von Johannes Paul II. durchgeführt, deren Inhalt an vielen Stellen dieses Problem anspricht. Die Lehrverkündigung des Papstes in diesem Bereich wird in folgenden Sachproblemen besprochen: Ursprung und „Mode” auf Selbsterlösung der gegenwärtigen Generationen, Folgen der Akzeptanz dieser Haltung, Hinweis auf Christus, den einzigen Erlöser und Akzentuierung der Aufgaben und der Rolle der Kirche in seiner erlösenden Mission.

**„Typisch evangelisch“ – „typisch katholisch“.
Moralverständnis am Beispiel
des Schwangerschaftsabbruchs.
Die katholische Schwangerschaftskonfliktberatung.
Der Konflikt um den Beratungsschein**

EINLEITUNG

Der Konflikt um den Beratungsschein zwischen der Mehrheit der Deutschen Bischofskonferenz und dem Präsidium des Zentralkomitees auf der einen Seite und Papst Johannes Paul II., der Glaubenskongregation sowie der Minderheit der Bischöfe auf der anderen Seite hat sich 1999 zu einem Drama entwickelt, das die katholische Kirche in Deutschland vor eine tief greifende Entscheidung stellte: Will sie Teil der mit dem Papst verbundenen Weltkirche bleiben oder den Weg zu einer nationalen Protestgruppe beschreiten? In meiner Arbeit möchte ich die Ursachen und den Verlauf des Konfliktes analysieren.

1. Die rechtlichen Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs

1.1. Die rechtlichen Regelungen im Strafgesetzbuch

Das am 15. Mai 1871 verabschiedete Strafgesetzbuch des neu gegründeten Deutschen Reiches stufte Abtreibung als ein Verbrechen ein, für das §218 eine Strafe von bis zu fünf Jahren Zuchthaus vorsah – sowohl für die Mutter, die eine Abtreibung durchführen ließ, als auch für die Person, die die Abtreibung durchführte. Auch bei mildernden Umständen betrug das Strafmaß mindestens sechs Monate Gefängnis. Diese Strafvorschrift ging in ihrem Kern auf die Paragraphen 181 und 182 des preußischen Strafgesetzbuches vom 14. April 1851 zurück, das dem Strafgesetzbuch des Norddeutschen Bundes vom 31. Mai 1870 als Vorlage diente. Von dort war sie dann wörtlich in das Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches übernommen worden.

Eine erste Gesetzesänderung verminderte 1926 die Strafdrohung für Abtreibung, die nun nicht mehr als Verbrechen, sondern als Vergehen eingestuft wurde, auf Gefängnis von einem Tag bis fünf Jahren. Sie ermögliche außerdem die Ersetzung der Gefängnisstrafe durch eine Geldstrafe. Eine zweite, nationalsozialistische Gesetzesreform verschärfte am 18. März 1943 die Strafdrohung bis hin zur Todesstrafe für die abtreibende Person, wenn durch die Abtreibung „die Lebenskraft des deutschen Volkes fortgesetzt beeinträchtigt“ würde, während Abtreibung bei einer Frau aus einer „minderwertigen Volksgruppe“ straflos blieb. Für die Nationalsozialisten diente der § 218 also nicht zum Schutz ungeborener Kinder, sondern der Rassenpolitik¹.

¹ M. Spicker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, Paderborn 2001, S. 16.

In einem rechtsstaatlichen Rahmen erlaubte das Urteil des Reichsgerichts vom 11. März 1927, das eine Abtreibung im Falle einer anders nicht abwendbaren „Gefahr des Todes oder der schweren Gesundheitsschädigung“ für die Frau als nicht rechtswidrig bezeichnete, erstmals eine streng medizinische Indikation². Diskussionen über eine kriminologische Indikation kamen sowohl während des Ersten Weltkrieges als auch verstärkt nach dem Zweiten Weltkrieg wegen der Vergewaltigungen durch Besatzungssoldaten auf. Man kann sagen, dass in den ersten beiden Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland der § 218 kein Thema öffentlicher Kontroversen war. Es gab Debatten über die strafrechtliche Regelung der medizinischen Indikation, bei der ungeklärt war, ob sie ein die Abtreibung rechtfertigender oder entschuldigender oder nur Strafe ausschließender Grund sei oder sie, als Tatbestandsausnahme deklariert werden solle. Aber diese Debatten kamen nicht über die beteiligten Fachkreise hinaus und führten auch nicht zu einer Reform des § 218.

1.2. Die Fristenregelung 1974, das Urteil des Bundesverfassungsgerichts 1975 und die Indikationenregelung 1976

Die vom Bundestag am 26. April 1974 beschlossene Reform des Abtreibungsstrafrechts sah in § 218a vor, dass „der mit Einwilligung der Schwangeren von einem Arzt vorgenommene Schwangerschaftsabbruch nicht nach § 218 strafbar ist, wenn seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen verstrichen sind“. § 218b stellte Abtreibungen im Falle einer medizinischen Indikation und – bis zur 22. Woche – im Falle einer eugenischen Indikation von Strafe frei. Die §§ 218c und 219 sahen Strafen für einen abtreibenden Arzt vor, wenn Verstöße gegen die Paragraphen 218a und 218b vorlägen, stellten aber in den beiden Fällen die Schwangere, an der die Abtreibung vorgenommen wurde, von Strafe frei. In § 218 c wurde erstmals eine Beratungspflicht vorgeschrieben. Der Arzt durfte eine Abtreibung nur dann straflos vornehmen, wenn die Schwangere zuvor von einer hierzu ermächtigten Beratungsstelle „über die zur Verfügung stehenden öffentlichen und privaten Hilfen für Schwangere, Mütter und Kinder unterrichtet worden ist“. Das Ziel der Reform sollte ein verbesserter Lebensschutz und eine Senkung der Zahl der Abtreibungen sein.

Die Politiker der CDU/CSU – Fraktion versuchten, zu prüfen, ob die Fristenregelung mit Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG („Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“) vereinbar ist. Am 25. Februar 1975 verkündete das Bundesverfassungsgericht sein Urteil. In sechs Leitsätzen hielt das Gericht die wesentlichen Erkenntnisse des Urteils fest:

„1. Das sich im Mutterleib entwickelnde Leben steht als selbstständiges Rechtsgut unter dem Schutz der Verfassung (Art. 2 Abs. 2 Satz 1, Art. 1 Abs. 1 GG). Die Schutzpflicht des Staates verbietet nicht nur unmittelbare staatliche Eingriffe in das sich entwickelnde Leben, sondern gebietet dem Staat auch, sich schützend und fördernd vor dieses Leben zu stellen.

2. Die Verpflichtung des Staates, das sich entwickelnde Leben in Schutz zu nehmen, besteht auch gegenüber der Mutter.

3. Der Lebensschutz der Leibesfrucht genießt grundsätzlich für die gesamte Dauer

² A. a. O., S. 17.

der Schwangerschaft Vorrang vor dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren und darf nicht für eine bestimmte Frist in Frage gestellt werden.

4. Der Gesetzgeber kann die grundsätzlich gebotene rechtliche Missbilligung des Schwangerschaftsabbruchs auf andere Weise zum Ausdruck bringen als mit dem Mittel der Strafdrohung. Entscheidend ist, ob die Gesamtheit der dem Schutz des ungeborenen Lebens dienenden Maßnahmen einen der Bedeutung des zu sichernden Rechtsgutes entsprechenden tatsächlichen Schutz gewährleistet. Im äußersten Falle, wenn der von der Verfassung gebotene Schutz auf keine andere Weise erreicht werden kann, ist der Gesetzgeber verpflichtet, zur Sicherung des sich entwickelnden Lebens das Mittel des Strafrechts einzusetzen.

5. Eine Fortsetzung der Schwangerschaft ist unzumutbar, wenn der Abbruch erforderlich ist, um von der Schwangeren eine Gefahr für ihr Leben oder die Gefahr einer schwer wiegenden Beeinträchtigung ihres Gesundheitszustandes abzuwenden. Darüber hinaus steht es dem Gesetzgeber frei, andere außergewöhnliche Belastungen für die Schwangere, die ähnlich schwer wiegen, als unzumutbar zu werten in diesen Fällen den Schwangerschaftsabbruch straffrei zu lassen.

6. Das fünfte Gesetz zur Reform des Strafrechts vom 18. Juni 1974 ist der verfassungsrechtlichen Verpflichtung, das werdende Leben zu schützen, nicht in dem gebotenen Umfang gerecht geworden³.

Das Urteil zwang den Gesetzgeber zu einem neuen Anlauf zur Reform des § 218, der innerhalb eines Jahres seinen Abschluss fand. Das neue Gesetz trat am 22. Juni 1976 in Kraft und blieb bis 1993 in Geltung.

Der neue § 218 sah für eine Abtreibung eine Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder eine Geldstrafe, in besonderen schweren Fällen eine Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren für denjenigen vor, der Abtreibung vornimmt. Besonders schwere Fälle lagen dann vor, wenn der Täter gegen den Willen der Schwangeren handelte oder deren Tod bzw. schwere Gesundheitsschädigung verursachte. Die Schwangere selbst blieb nach § 218 strafflos, wenn der Schwangerschaftsabbruch nach Beratung von einem Arzt innerhalb von 22 Wochen nach der Empfängnis vorgenommen wurde.

Kern der Reform war § 218a, der die Indikationen regelte. Die Abtreibung blieb auch in diesen Fällen rechtswidrig, aber sie wurde nicht mit Strafe bedroht, wenn, so Absatz 1, die Schwangere einwilligt und eine allerdings sehr weit gefasste medizinische Indikation vorliegt. Die Abtreibung „unter Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren nach ärztlicher Erkenntnis angezeigt ist, um eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwer wiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren abzuwenden, und die Gefahr nicht auf eine andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann“.

In Absatz 2 wurden die eugenische, die kriminologische und die soziale Indikation geregelt. Eine Abtreibung bleibt strafflos, wenn das Kind „infolge einer Erbanlage oder schädlicher Einflüsse vor der Geburt an einer nicht behebbaren Schädigung seines Gesundheitszustandes leiden würde, die so schwer wiegt, dass von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann. Diese strafflose Abtreibung war bis zum Ende der 22. Woche seit der Empfängnis möglich. Eine Abtreibung bleibt

³ A. a. O., S. 30.

straflos, wenn die Schwangerschaft auf eine Vergewaltigung zurückzuführen, oder wenn von der Schwangeren „die Gefahr einer Notlage abzuwenden“ ist, die als so schwer wiegend einzustufen ist, dass von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden und die Gefahr auf eine andere zumutbare Weise nicht abgewendet werden kann. In den Fällen, der kriminologischen und der sozialen Indikation, durften seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen verstrichen sein.

In § 218b wurde die Pflichtberatung geregelt, die ebenfalls zu den Voraussetzungen der Straflosigkeit gehörte. Die Schwangere musste mindestens drei Tage vor dem Eingriff über die sozialen Hilfen, die eine Fortsetzung der Schwangerschaft erleichterten, sowie über die ärztlich bedeutsamen Gesichtspunkte einer Abtreibung beraten lassen. Ließ die Schwangere eine Abtreibung ohne Indikationsfeststellung vornehmen, machte nicht sie, sonder nur der abtreibende Arzt sich strafbar.

1.3. Die Rechtslage in der DDR

Um die Reform des Abtreibungsstrafrechts 1992 besser zu verstehen, muß man auch die Rechtslage in der DDR untersuchen.

In den Verhandlungen zwischen der Bundesregierung und der frei gewählten DDR – Regierung über die Wiedervereinigung, die nach dem Zusammenbruch des Kommunismus Ende 1989/Anfang 1990 möglich geworden war, wurde um die strafrechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs besonders hart gerungen. Die DDR – Seite bestand auf einer Weitergeltung des Abtreibungsrechts der DDR von 1972, andernfalls würde der Einigungsvertrag in der Volkskammer keine Mehrheit finden.

Das Gesetz über die Unterbrechung der Schwangerschaft vom 9. März 1972 erklärte in seiner Präambel: „Die Gleichberechtigung der Frau in Ausbildung und Beruf, Ehe und Familie erfordert, dass die Frau über die Schwangerschaft und deren Austragung selbst entscheiden kann.“ Die Verwirklichung dieses Rechts liege in der Verantwortung des sozialistischen Staates. In § 1 wurde das Recht auf Abtreibung erneut unterstrichen: „Zur Bestimmung der Anzahl, des Zeitpunktes und der zeitlichen Aufeinanderfolge von Geburten wird der Frau zusätzlich zu den bestehenden Möglichkeiten der Empfängnisverhütung das Recht übertragen, über die Unterbrechung einer Schwangerschaft in eigener Verantwortung zu entscheiden.“ Die Schwangere sei „berechtigt, die Schwangerschaft innerhalb von 12 Wochen nach deren Beginn durch einen ärztlichen Eingriff in einer geburtshilflich – gynäkologischen Einrichtung unterbrechen zu lassen.“ Der die Abtreibung durchführende Arzt war verpflichtet, „die Frau über die medizinische Bedeutung des Eingriffs aufzuklären und über die künftige Anwendung schwangerschaftsverhütender Methoden und Mittel zu beraten.“ Eine Abtreibung nach der 12. Schwangerschaftswoche war an eine medizinische Indikation oder an das Vorliegen „anderer schwer wiegender Umstände“ gebunden, die von einer Kommission von Fachärzten zu beurteilen waren. Als „schwer wiegende Umstände“ bestimmte eine Durchführungsverordnung vom 9. März 1972 in § 5 Abs. 3 „dauernde erhebliche physische oder psychische Belastungen der Frau“⁴.

⁴ A. a. O., S. 61-62.

1.4. Die Reform des Abtreibungsstrafrechts 1992 und das Urteil des Bundesverfassungsgerichts 1993

Mit dem „Gesetz zum Schutz des vorgeburtlichen werdenden Lebens, zur Förderung einer kinderfreundlichen Gesellschaft, für Hilfen im Schwangerschaftskonflikt und zur Regelung des Schwangerschaftsabbruchs“ vom 27. Juli 1992 war von der Intention her der Schritt zu einer neuen Konzeption für den Schutz des ungeborenen Lebens getan. Das Artikelgesetz enthält als Hauptelemente: Prävention und allgemeine Beratung. Dass mit der Fristenregelung des Schwangeren – und Familienhilfgesetzes der Auftrag des Einigungsvertrages erfüllt war, den Schutz des ungeborenen Lebens besser als vor der Wiedervereinigung zu gewährleisten, durfte mit Fug und Recht bezweifelt werden. In den ersten Monaten blieb das Kind schutzlos. Die Entscheidung über Leben und Tod wurde allein der Schwangeren überlassen. Der § 218a Abs. 1 lautet: „Der Schwangerschaftsabbruch ist nicht rechtswidrig, wenn 1. die Schwangere den Schwangerschaftsabbruch verlangt und dem Arzt durch eine Bescheinigung nach § 219 Abs. 3 Satz 2 nachgewiesen hat, dass sie mindestens drei Tage vor dem Eingriff hat beraten lassen (Beratung der Schwangeren in einer Not – und Konfliktlage), 2. der Schwangerschaftsabbruch von einem Arzt vorgenommen wird, und 3. seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sind“⁵.

Am 28. Mai 1993 verkündete das Bundesverfassungsgericht sein Urteil zum Schwangeren – und Familiengesetz vom 27. Juli 1992. Es verwarf wesentliche Teile des Gesetzes als verfassungswidrig. § 218a Abs. 1 StGB sei insoweit „mit Artikel 1 Abs. 1 in Verbindung mit Artikel 2 Abs. 2 Satz 1 des Grundgesetzes unvereinbar“, als der unter den dort genannten Voraussetzungen vorgenommene Schwangerschaftsabbruch „für nicht rechtswidrig erklärt“ und auf eine Beratung Bezug genommen werde, „die ihrerseits den verfassungsrechtlichen Anforderungen aus Artikel 1 Abs. 1 in Verbindung mit Artikel 2 Abs. 2 Satz 1 des Grundgesetzes nicht genügt.“ Das Gericht unterstrich das eigene Lebensrecht des ungeborenen Kindes, das auch nicht „für eine begrenzte Zeit der freien, rechtlich nicht gebundenen Entscheidung eines Dritten, und sei es selbst der Mutter, überantwortet werden darf.“ Es leitete daraus eine Schutzpflicht des Staates für das ungeborene Leben „auch gegenüber seiner Mutter“ ab. Der Schwangerschaftsabbruch müsse „für die ganze Dauer der Schwangerschaft grundsätzlich als Unrecht angesehen und demgemäß rechtlich verboten sein“⁶.

Die Betonung des Lebensrechtes des Ungeborenen hinderte das Gericht nicht, die Fristenregelung zu akzeptieren und als verfassungskonform zu bezeichnen. Es sei dem Gesetzgeber, so der Leitsatz 11: „verfassungsrechtlich grundsätzlich nicht verwehrt, zu einem Konzept für den Schutz des ungeborenen Lebens überzugehen, das in der Frühphase der Schwangerschaft in Schwangerschaftskonflikten den Schwerpunkt auf die Beratung der schwangeren Frau legt, um sie für das Austragen des Kindes zu gewinnen, und dabei auf eine indikationsbestimmte Strafdrohung und die Feststellung von Indikationsstatbeständen durch einen Dritten verzichtet.“ Mit dem Beratungskonzept desavouierte das Bundesverfassungsgericht seine prinzipiellen Äußerungen zum Lebensrecht des ungebore-

⁵ HK 1 (1995), S. 26.

⁶ M. Spicker, *Kirche und Abreibung in Deutschland*, S. 75.

renen Kindes und zur Schutzpflicht des Staates. Es stellte die Verfügung über das Leben des ungeborenen Kindes in den ersten drei Monaten einer Schwangerschaft der Mutter anheim. Der rechtswidrige Schwangerschaftsabbruch wurde so zur erlaubten Handlung.

1.5. Das Schwangeren – und Familienhilfeänderungsgesetz von 1995

Das Schwangeren – und Familienhilfeänderungsgesetz vom 21. August 1995 hielt am Wechsel vom Indikationenmodell zur Fristenregelung mit Beratungspflicht fest. In § 218 wird Schwangerschaftsabbruch verboten aber in § 218a wird er formell erlaubt, indem erklärt wird: „der Tatbestand des § 218 ist nicht verwirklicht, wenn 1. die Schwangere den Schwangerschaftsabbruch verlangt und dem Arzt durch eine Bescheinigung nach § 219 Abs. 2 Satz 2 nachgewiesen hat, dass sie sich mindestens drei Tage vom dem Eingriff hat beraten lassen, 2. der Schwangerschaftsabbruch von einem Arzt vorgenommen wird und 3. seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sind“.

Im neuen Gesetz wurde auch die Indikationenregelung geändert, nämlich wurden vier Indikationen des Gesetzes von 1976 auf zwei reduziert. Blieben nur eine medizinische und eine kriminologische Indikation, die eugenische und die soziale Indikation entfielen. Paragraf 218a Abs. 2 und 3 lautet: „Der mit Einwilligung der Schwangeren von einem Arzt vorgenommene Schwangerschaftsabbruch ist nicht rechtswidrig, wenn der Abbruch der Schwangerschaft unter Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren nach ärztlicher Erkenntnis angezeigt ist, um eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwer wiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren abzuwenden, und die Gefahr nicht auf eine andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann.

Die Voraussetzungen des Absatzes 2 gelten bei einem Schwangerschaftsabbruch, der mit Einwilligung der Schwangeren von einem Arzt vorgenommen wird, auch als erfüllt, wenn nach ärztlicher Erkenntnis an der Schwangeren eine rechtswidrige Tat nach den §§ 176 bis 179 des Strafgesetzbuches begangen worden ist, dringende Gründe für die Annahme sprechen, dass die Schwangerschaft auf der Tat beruht, und seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sind“.

§ 218a Abs. 4 bestimmt schließlich die generelle Straflosigkeit der Schwangeren nach einem Schwangerschaftsabbruch bis zur 22. Schwangerschaftswoche: „Die Schwangere ist nicht nach § 218 strafbar, wenn der Schwangerschaftsabbruch nach Beratung (§ 219) von einem Arzt vorgenommen worden ist und seit der Empfängnis nicht mehr als zweiundzwanzig Wochen verstrichen sind. Das Gericht kann von der Strafe nach § 218 absehen, wenn die Schwangere sich zur Zeit des Eingriffs in besonderer Bedrängnis befunden hat“⁷.

Meinungsunterschiede, zum Teil sogar heftige Auseinandersetzungen gab und gibt es zur Ausgestaltung der Beratung, vor allem zu den ausführlichen Anordnungen des Bundesverfassungsgerichtes und zur Zielorientierung auf den Lebensschutz des ungeborenen Kindes und auf sein auch gegenüber der Mutter geltendes Lebensrecht. Dies könne nach Ansicht von Kritikern Bevormundung, Druck, Manipulation und Entmündigung der

⁷ A. a. O., S. 95.

Frau bedeuten, der damit die Fähigkeit und Bereitschaft zu eigenem verantwortlichem Handeln abgesprochen würde⁸.

Paragraf 219 (Beratung der Schwangeren in einer Not – und Konfliktlage) lautet: „Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens. Sie hat sich von dem Bemühen leiten zu lassen, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen und ihr Perspektiven für ein Leben mit dem Kind zu eröffnen; sie soll helfen, eine verantwortliche und gewissenhafte Entscheidung zu treffen. Dabei muss die Frau bewusst sein, dass das Ungeborene in jedem Stadium der Schwangerschaft auch ihr gegenüber ein eigenes Recht auf Leben hat und dass deshalb nach der Rechtsordnung ein Schwangerschaftsabbruch nur in Ausnahmefällen in Betracht kommen kann, wenn der Frau durch das Austragen des Kindes eine Belastung erwächst, die so schwer und außergewöhnlich ist, dass sie zumutbare Opfergrenze übersteigt. Die Beratung soll durch Rat und Hilfe dazu beitragen, die in Zusammenhang mit der Schwangerschaft bestehende Konfliktlage zu bewältigen und einer Notlage abzuwenden. Das Nähere regelt das Schwangerschaftskonfliktgesetz”.

„Die Beratung hat nach dem Schwangerschaftskonfliktgesetz durch eine anerkannte Schwangerschaftskonfliktberatungsstelle zu erfolgen. Die Beratungsstelle hat der Schwangeren nach Abschluss der Beratung hierüber eine mit dem Datum des letzten Beratungsgesprächs und dem Namen der Schwangeren versehene Bescheinigung nach Maßgabe des Schwangerschaftskonfliktgesetzes auszustellen. Der Arzt, der den Abbruch der Schwangerschaft vornimmt, ist als Berater ausgeschlossen”.

§ 5 SchKG (Inhalt der Schwangerschaftskonfliktberatung) schreibt vor: „Die nach § 219 Beratung ist ergebnisoffen zu führen. Sie geht von der Verantwortung der Frau aus. Die Beratung soll ermutigen und Verständnis wecken, nicht belehren oder bevormunden”⁹.

2. Die Position der katholischen Kirche zur Abtreibung

Die Dokumente und die Tradition der katholischen Kirche lassen keinen Zweifel: Abtreibung wurde immer als ein Verbrechen betrachtet. „Seit dem ersten Jahrhundert hat die Kirche es für moralisch verwerflich erklärt, eine Abtreibung herbeizuführen. Diese Lehre hat sich nicht geändert und ist unveränderlich”, heißt es im Katechismus der Katholischen Kirche¹⁰. Die erste christliche Gemeinde hat sich seit der ersten Konfrontation mit der griechisch – römischen Welt, in der die Abtreibung und die Kindertötung weit gehend praktiziert wurden, durch ihre Lehre und ihre Praxis den in jener Gesellschaft herrschenden Gepflogenheiten radikal widersetzt. Unter den kirchlichen Schriftstellern aus dem griechischen Raum erwähnt Athenagoras, dass die Christen Frauen, die auf medizinische Eingriffe zur Abtreibung zurückgreifen, als Mörderinnen ansehen, weil die Kinder, auch wenn sie noch im Mutterschoß sind, „bereits das Objekt der Fürsorge der göttlichen Vorsehung sind.” Unter den lateinischen Schriftstellern behauptet Tertullian: „die Verhinderung der Geburt ist vorzeitiger Mord; es kommt nicht darauf an, ob man

⁸ HK 1 (1995), S. 27.

⁹ M. Spicker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, S. 97.

¹⁰ KKK Nr. 2271.

die schon geborene Seele tötet oder sie beim Zurweltkommen auslöscht. Es ist bereits der Mensch, der er später sein wird”¹¹.

„Auch die wissenschaftlichen und philosophischen Diskussionen darüber, zu welchem Zeitpunkt genau das Eingießen der Geistseele erfolge, haben nie auch nur den geringsten Zweifel an der sittlichen Verurteilung der Abtreibung aufgekomen lassen”¹².

Das II. Vatikanische Konzil hat sich in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* zweimal zur Abtreibung geäußert. Diese wird zusammen mit Mord, Völkermord, Euthanasie und anderen Gräueltaten als eine „Schande” und eine „Zersetzung der menschlichen Kultur” bezeichnet, die „weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die das es erleiden”, entwürdigt und die der Ehre des Schöpfers widerspricht¹³. Da Gott, der Herr des Lebens, den Menschen die hohe Aufgabe der Erhaltung des Lebens übertragen habe, die auf eine menschenwürdige Weise erfüllt werden müsse, ist das Leben „von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuungswürdige Verbrechen”¹⁴.

Das Kirchenrecht von 1983 stellt fest: „Wer eine Abtreibung vornimmt, zieht sich mit erfolgter Ausführung die Tatstrafe der Exkommunikation zu”¹⁵. Tatstrafe heißt, dass der Abtreibende automatisch durch die Tat und nicht erst durch das Urteil eines Bischofs aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen wird. Eine Tatstrafe tritt, wenn das Kirchenrecht dies ausdrücklich festlegt, „von selbst durch Begehen der Straftat ein”¹⁶. Das Kirchenrecht verbietet jede Weihe eines Mannes zum Diakon, Priester oder Bischof, der eine Abtreibung vorgenommen oder daran mitgewirkt hat¹⁷.

Der Katechismus der katholischen Kirche setzt die Reihe der eindeutigen Aussagen fort und fasst sie unter Berufung auf das II. Vatikanische Konzil und den *Codex Juris Canonici* zusammen: „Das menschliche Leben ist vom Augenblick der Empfängnis an absolut zu achten und zu schützen. Schon im ersten Augenblick seines Daseins sind dem menschlichen Wesen die Rechte der Person zuzuerkennen, darunter das unverletzliche Recht jedes unschuldigen Wesens auf das Leben”¹⁸. Die direkte Mitwirkung an einer Abtreibung ist deshalb ein „schweres Verbrechen”, das die Kirche „mit der Kirchenstrafe der Exkommunikation” ahndet. „Die Kirche will dadurch die Barmherzigkeit nicht einengen; sie zeigt aber mit Nachdruck die Schwere des begangenen Verbrechens und den nicht wieder gut zu machenden Schaden auf, der dem unschuldig getöteten Kind, seinen Eltern und der ganzen Gesellschaft angetan wird”¹⁹.

Der Katholische Erwachsenen – Katechismus der Deutschen Bischofskonferenz äußert sich im Zusammenhang mit dem 5. Gebot „Du sollst nicht töten” ausführlich zur Abtreibung. Der Katechismus unterstreicht, unter Berufung auf *Gaudium et spes* und den *Codex Juris Canonici*, ihren sittlich verwerflichen Charakter und fügt hinzu, dass

¹¹ *Evangelium vitae*, Nr. 61.

¹² A.a.O.

¹³ *Gaudium et spes*, Nr. 27.

¹⁴ *Gaudium et spes*, Nr. 51.

¹⁵ CIC c. 1398.

¹⁶ CIC c. 1314.

¹⁷ Vgl. CIC c. 1041, 4.

¹⁸ KKK Nr. 2270.

¹⁹ KKK Nr. 2272.

auch die Verhinderung der Einnistung einer befruchteten Eizelle der Abtreibung gleichzustellen ist. Auch mit ihr sei „in sittlicher Hinsicht die Absicht der Tötung eines ungeborenen Kindes“ verbunden²⁰. Der Katechismus befasst sich mit der kriminologischen, der sozialen und der medizinischen Indikation und zeigt, dass das Recht des ungeborenen Kindes auf Leben auch in diesen Fällen „Vorrang hat vor dem Selbstbestimmungsrecht der Mutter“²¹.

Ausführlich erörtert der Katechismus der katholischen Kirche die Problematik der pränatalen Diagnostik, deren Vornahme nur dann sittlich erlaubt sei, wenn sie „auf die Bewahrung des ungeborenen Kindes ausgerichtet ist“²². Er verweist auf die Instruktion der Glaubenskongregation über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung „Donum Vitae“ vom 22. Februar 1987, die erklärt, die pränatale Diagnostik sei moralisch erlaubt, wenn sie „das Leben und die Unversehrtheit des Embryos achtet und dass sie nicht Gefahren mit sich bringt, die nicht verhältnismäßig sind, sondern dass sie auf die Heilung der Krankheit, auf die Wandlung des Gesundheitszustandes zum besseren hin und auf die Sicherstellung des Überlebens des einzelnen Fötus ausgerichtet ist“²³.

Auch in der moraltheologischen Enzyklika Johannes Paulus II. „Evangelium Vitae“ vom 25. März 1995 wird die pränatale Diagnostik als sittlich erlaubt bezeichnet, wenn „sie ohne unverhältnismäßige Gefahren für das Kind und für die Mutter ist und zum Ziel hat, eine frühzeitige Therapie zu ermöglichen oder auch eine gefasste und bewusste Annahme des Ungeborenen zu begünstigen“²⁴.

Die Enzyklika „Evangelium Vitae“ stellt deutlich fest: „Die christliche Überlieferung stimmt – wie die von der Kongregation für die Glaubenslehre diesbezüglich herausgegebene Erklärung gut hervorhebt – von den Anfängen bis in unsere Tage klar darin überein, dass sie die Abtreibung als besonders schwer wiegende sittliche Verwilderung einstuft“²⁵. Johannes Paul II. erklärt „mit der Autorität, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat, in Gemeinschaft mit den Bischöfen – die mehrfach die Abtreibung verurteilt und, obwohl sie über die Welt verstreut sind, bei der eingangs erwähnten Konsultation dieser Lehre einhellig zugestimmt haben – dass die direkte, das heißt als Ziel oder Mittel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt, nämlich die vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen. Diese Lehre ist auf dem Naturrecht und auf dem geschriebenen Wort Gottes begründet, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche gelehrt. Kein Umstand, kein Zweck, kein Gesetz wird jemals eine Handlung für die Welt statthaft machen können, die in sich unerlaubt ist, weil sie dem Gesetz Gottes widerspricht, das jedem Menschen ins Herz geschrieben, mit Hilfe der Vernunft selbst erkennbar und von der Kirche verkündet worden ist“²⁶.

²⁰ *Katholischer Erwachsenen – Katechismus*, Bd. 2: *Leben aus dem Glauben*, hrsg. von Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, S. 289.

²¹ A. a. O., S. 219-220.

²² KKK Nr. 2274.

²³ Kongregation für die Glaubenslehre; *Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung Donum vitae* (22. Februar 1987), in: AAS 80 (1988), S. 80.

²⁴ *Evangelium vitae*, Nr. 63.

²⁵ *Evangelium vitae*, Nr. 61.

²⁶ *Evangelium vitae*, Nr. 62.

Maßstab menschlichen Leben ist – beziehungsweise sollte sein – das Hauptgebot der Liebe: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus ganzem Herzen, aus deiner ganzen Seele und mit allen deinen Kräften und deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst. Es darf sich nicht jeder selbst der Nächste sein oder egoistisch nur den eigenen Vorteil, die eigene Bequemlichkeit, die eigene Pläne im Kopf haben, sondern danach streben, das neue Gebot Jesu zu erfüllen: Ein neues Gebot gebe ich euch: Ihr sollt einander lieben, wie ich euch geliebt habe²⁷.

3. Die Diskussion zwischen den deutschen Bischöfen und Rom über den Beratungsschein

Der Beratungsschein war nicht erst nach der Reform des § 218 vom 21. August 1995 Gegenstand von Diskussionen innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland sowie zwischen den deutschen Bischöfen und Rom. Bereits nach der Verabschiedung der Fristenregelung 1974 setzte eine Diskussion über die Frage ein, ob sich die Kirche an der in § 218c StGB vorgesehenen sozialen Pflichtberatung beteiligen dürfe. Manche Moraltheologen bezeichneten eine solche Beteiligung als „cooperatio materialis“, die die Kirche auf sich nehmen dürfe, wenn einem möglichen Missverständnis der „Mithilfe“ zur Abtreibung durch katholische Beratungsstellen genügend vorgebeugt werden kann. Die katholische Kirche „sollte sich die einmalige Chance, in Not geratene Frauen vor die Flinte zu bekommen und in einer respektablen Zahl Abtreibung effektiv verhüten zu können“, nicht entgehen lassen. Dafür sollte „das Risiko eines Missverständnisses wohl in Kauf genommen werden“, unabhängig davon, ob die Erklärung über die Beratung „schriftlich oder mündlich, spontan oder nur auf Anfrage zu erteilen ist. Dies sei für die sittliche Bewertung unwesentlich“²⁸. Die weitere Diskussion dieser Frage erübrigte sich, weil die Fristregelung sechs Wochen später vom Bundesverfassungsgericht verworfen wurde. Aber es gab erste moraltheologische Stimmen mit erheblichem Gewicht in der Deutschen Bischofskonferenz und in der katholischen Kirche in Deutschland, die sich für die Instrumentalisierung des strafrechtlichen Beratungszwanges für die kirchliche Verkündigung aussprach.

Die Indikationenregelung von 1976 hat die katholische Kirche vor das Problem gestellt, in der Schwangerenberatung einen Schein über eine soziale Beratung ausstellen zu müssen, der eine Voraussetzung für die Straflosigkeit einer eventuell folgenden Abtreibung beinhaltet. Obgleich er hinter der ärztlichen Indikationsfeststellung zurücktrat, ist er die entscheidende Voraussetzung für die Straflosigkeit. Die Kirche betrachtete die soziale Beratung der Schwangeren als ihre Pflicht, weil sie dabei Hilfen anbieten konnte, die der Schwangeren die Fortsetzung ihrer Schwangerschaft und ein Leben mit dem Kind erleichterten. Aber auch dieser Beratungsschein gehörte zu den Bedingungen einer straflosen Abtreibung. Deshalb war er wiederholt Gegenstand von Kritik und von Anfragen von Gläubigen und Lebensrechtsgruppen an die Glaubenskongregation in Rom, ob es erlaubt sei, dass die Kirche sich an dieser sozialen Beratung vor indizierten Schwangerschaftsabbrüchen beteiligt.

²⁷ J. J. Degenhardt, *Der Schutz des menschlichen Lebens als Auftrag der Kirche – Perspektiven und Positionen*, in: „Das Leben schützen“, *Medizinische Praxis im Spannungsfeld von staatlichem Recht und christlicher Ethik*, Paderborn 2000, S. 3.

²⁸ M. Spicker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, S. 132.

Am 15. Juni 1982 schrieb Kardinal Ratzinger an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, die Ausstellung des Beratungsscheines sei eine „cooperatio materialis remota“, eine entfernte, indirekte Mitwirkung am eventuell folgenden Schwangerschaftsabbruch also, die „nach der Lehre der katholischen Moraltheologie erlaubt sein kann, wenn die Handlung der Mitwirkung selbst nicht in sich schlecht ist und wenn entsprechend schwerwiegende und als ausreichend erkannte Gründe vorhanden sind.“ Die Entscheidung darüber, ob im Falle des deutschen Abtreibungsstrafrechts ausreichende Gründe für eine Mitwirkung der Kirche vorhanden sind, komme nicht in erster Linie der Glaubenskongregation, sondern „dem Ortsepiskopat“ zu, der aber bedenken möge, dass es dabei nicht nur um die Beraterinnen gehe, „sondern auch um die viel folgenschwerere Gefahr, dass in der Öffentlichkeit und auch bei Katholiken der Eindruck entstehen kann, damit sei die katholische Kirche Deutschlands eben doch in das Abtreibungsgeschehen mit einbezogen“. Sollten sich die deutschen Bischöfe für eine Fortsetzung ihrer Mitwirkung an der sozialen Beratung entscheiden, „mögen sie nach einer bestimmten Zeit die Auswirkungen ihrer Entscheidung auf die pastorale Gesamtsituation noch einmal überprüfen“²⁹.

Die deutschen Bischöfe veröffentlichten nach ihrer Frühjahrsvollversammlung am 21. Februar 1986 eine umfangreiche „Stellungnahme zu Angriffen auf die Arbeit der katholischen Beratungsstellen für werdende Mütter in Not – und Konfliktsituationen“. Es könne „keine Rede davon sein, dass sich katholische Beratungsstellen durch die Ausstellung einer Bestätigung über die erfolgte Beratung an einer Abtreibung beteiligen. Die Bischöfe halten daher nach erneuter Prüfung die Arbeit kirchlich anerkannter Beratungsstellen und damit die Ausstellung einer Beratungsbestätigung für richtig und unverzichtbar“³⁰.

Im 1988 forderte Joseph Kardinal Ratzinger die Deutsche Bischofskonferenz auf, „erstlich die Frage der Einrichtung rein kirchlicher Beratungsstellen ins Auge zu fassen, die sich nicht dem erwähnten gesetzlichen Zwang einordnen“³¹.

Am 1. Juni 1990 schickte Bischof Karl Lehmann eine Stellungnahme an die Glaubenskongregation. Darin begründete der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, weshalb man bei der Ausstellung der Beratungsscheine durch die kirchlichen Beratungsstellen nicht von einer Verstrickung in das vom Staat legalisierte Abtreibungsgeschehen sprechen könne, und weshalb die Mitwirkung der Kirche an der sozialen Beratung nach den Grundsätzen der traditionellen Moraltheologie keine cooperatio formalis, sondern nur eine ethisch erlaubte „materiell, mittelbare und entfernte Mitwirkung“ sei. Es sei deshalb „nicht zu verantworten, dass Frauen, die mit dem Gedanken der Abtreibung umgehen, durch die grundsätzliche Verweigerung einer Bestätigung der Beratung nicht mehr katholische Beratungsstellen aufsuchen“³². Schließlich gab Bischof Lehmann zu verstehen,

²⁹ Joseph Kardinal Ratzinger, *Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Joseph Kardinal Höffner vom 15.6.1982*.

³⁰ Deutsche Bischofskonferenz, *Stellungnahme zu Angriffen auf die Arbeit der katholischen Beratungsstellen für werdende Mütter in Not – und Konfliktsituationen vom 21.2.1986*, S. 4.

³¹ Joseph Kardinal Ratzinger, *Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Bischof Karl Lehmann vom 2.5.1988*.

³² K. Lehmann, *Stellungnahme zu Fragen der kirchlichen Schwangerschaftskonfliktberatung in der Bundesrepublik Deutschland vom 1.6.1990*, S. 22.

dass er einen „Rückzug auf rein kirchliche, also nicht anerkannte Beratungsstellen“ als einen Marsch ins Getto betrachtete, bei dem niemand aufzeigen könne, „wie es ethisch gerechtfertigt sein könnte, auf die Rettung zahlreicher ungeborener Kinder, deren Mütter zum Austragen der Leibesfrucht gewonnen werden können, zu verzichten... Es wäre schädlich, jetzt unsere Situation grundsätzlich durch Veränderungen zu schwächen. Eine rücksichtslose Entscheidung könnte bei uns zu einer schädlichen Folgediskussion führen, die unabsehbare Konsequenzen hat“³³.

Nach der endgültigen Einführung der Fristenregelung mit Beratungspflicht durch das Schwangeren – und Familienhilfeänderungsgesetz im Jahre 1995 wurde die Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz mit großer Spannung erwartet. Sie fand vom 25. bis 28. September in Fulda statt. Das neue Gesetz, das wenige Tage nach der Vollversammlung, am 1. Oktober 1995, in Kraft treten sollte, und die Frage, ob die katholische Kirche sich weiter an der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung beteiligen könne, standen im Mittelpunkt der Diskussion. Nie zuvor in der Geschichte der Deutschen Bischofskonferenz haben die Bischöfe ein Problem derart lange und kontrovers beraten wie diese Frage. Das sollte sich noch bei mehreren Vollversammlungen bis zum Herbst 1999 wiederholen³⁴.

Ganz offenkundig teilte auch Papst Johannes Paul II. diese Erwartung. Er hatte den Bischöfen am 21. September 1995 einen Brief geschrieben. In seinem Brief spricht der Papst von einer „Zweideutigkeit des neuen Abtreibungsgesetzes“. Trotz positiver Elemente stehe das Gesetz „in einigen wesentlichen Punkten in offenem Gegensatz zum Evangelium des Lebens, das die Kirche immer verkündet hat und immer verkünden wird“³⁵. Ausdrücklich erkennt der Heilige Vater an, dass der Schutz des Lebens das Ziel der Beratung sei. „Leider wird aber diese positive Definition durch die Bestimmung abgeschwächt, dass die Beratung ergebnisoffen zu führen sei. Das subjektive Bewusstsein der Frau, das vielen Einflüssen ausgesetzt ist und nicht selten durch Druck von dritter Seite mitbestimmt wird, scheint nun doch wieder dem unabdingbaren Lebensrecht des Kindes übergeordnet zu sein“³⁶. Diesem in der Tat „zweideutigen“ Konzept stellt der Papst gegenüber, was Aufgabe der Kirche in der Beratung ist. Die Beratung müsse „unmissverständlich klar stellen, dass Gott allein Herr über Leben und Tod ist und dass Tötung des Kindes niemals eine *Lösung* sein kann“³⁷. Noch schwer wiegender als die Zweideutigkeit der Vorschriften über das Beratungsziel ist nach Auffassung des Papstes aber „der veränderte Stellenwert, den das neue Gesetz der Beratungsbescheinigung zuweist. Sie bestätigt, dass eine Beratung statt gefunden hat, ist aber zugleich ein notwendiges Dokument für die straffreie Abtreibung in den ersten zwölf Wochen der Schwangerschaft. Die Beratungsbescheinigung sei nun de facto die alleinige Voraussetzung für eine straffreie Abtreibung“³⁸.

Die Bischofskonferenz kritisierte das Schwangeren – und Familienhilfeänderungsgesetz als „eine Verschlechterung des Lebensschutzes für die ungeborenen Kinder“. Es

³³ A. a. O., S. 23, 32, 40.

³⁴ M. Spicker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, S. 137.

³⁵ Johannes Paul II., *Brief vom 21. September 1995*, Nr. 2.

³⁶ A. a. O., Nr. 3.

³⁷ A. a. O., Nr. 4.

³⁸ A. a. O., Nr. 5.

höhle „die Verantwortung des Staates für den Lebensschutz... in einer extrem widersprüchlichen Weise aus“, weil es ihn verpflichte, „ein ausreichendes Angebot ambulanter und stationärer Einrichtungen für die Abtreibung sicherzustellen“³⁹.

Aus dieser Kritik zog die Bischofskonferenz jedoch nicht die Konsequenz, die Mitwirkung der kirchlichen Beratungsstellen an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung einzustellen. Die Bischöfe wollten sich „nicht entscheiden, den Ort der Beratungsstellen im gesetzlichen System aufzugeben und sich aus einer gewiss manchmal ambivalenten Situation“ zurückzuziehen. Das Verbleiben im Beratungssystem sei aber nicht unreflektiert.“ Man wolle die „Interpretations- und Handlungsfreiräume“, die das Gesetz biete, positiv ausfüllen, offensiv mit einem eigenen Profil versehen und alternative Zeichen setzen⁴⁰.

Im Februar 1996 die Bischöfe beschlossen, einen Hirtenbrief zur ethischen Beurteilung der Abtreibung zu erarbeiten, der dann auf der Herbstvollversammlung am 26. September 1996 verabschiedet und in den Gottesdiensten am 12. und 13. Oktober verlesen wurde. Die Bischöfe riefen in diesem Hirtenbrief die grundsätzlichen Positionen der Kirche im Hinblick auf den Lebensschutz in Erinnerung. Im Mittelpunkt standen die eigene Würde, das eigene Recht auf Leben und der eigenständige Schutzanspruch, den jeder Mensch von Anfang an besitzt. Deshalb könne eine Abtreibung „auch nicht durch Berufung auf eine persönliche Gewissensentscheidung gerechtfertigt werden“⁴¹.

Drei Monate vor der Veröffentlichung des Hirtenbriefes und der Erklärung über die Beratungsstellen hatte Papst Johannes Paul II. während seiner 3. Deutschland – Reise die Bischöfe in Paderborn nur kurz ermahnt, „die Entscheidung über die Zuordnung der kirchlichen Beratungsstellen zur staatlich geregelten Beratung... mit großer Sorgfalt im Bewusstsein unserer Verantwortung vor Gott und den Menschen“ zu treffen. Vom Glauben her sei klar, „dass von kirchlichen Institutionen nichts getan werden darf, was in irgendeiner Form der Rechtfertigung der Abtreibung dienen kann“⁴².

Auf der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1997 gab es erneut eine lange und kontroverse Debatte über den Beratungsschein und die Frage, ob er eine cooperatio ad malum, also Beihilfe zum Böse sei. Bischof Lehmann erklärte in seinen Pressemitteilungen am 21. Februar 1997, der Beratungsschein begründe keine cooperatio formalis. Dagegen liege eine „entfernte materielle Kooperation“ vor, die die Kirche in ein Dilemma führe, das „nach den Kriterien der Ethik und der katholischen Moraltheologie entscheiden werden“ müsse⁴³.

Im Mai 1997 reisen die deutschen Bischöfe zu Gesprächen mit Papst Johannes Paul II. und Kurienvertretern in den Vatikan. Alle Ortsbischöfe haben die Gelegenheit, ihre Position darzustellen. Im Vatikan wird die Beratungsscheinf Frage als Problem „von anerkannt großer Bedeutung nicht nur für die Kirche und die Gesellschaft in Deutschland, sondern in vielen anderen Ländern“ bezeichnet. Es gehe um die „konkrete Anwendung

³⁹ K. Lehmann, *Pressebericht der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. bis 28. 9. 1995 in Fulda*, S. 10.

⁴⁰ M. Spicker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, Paderborn 2001, S. 139.

⁴¹ Deutsche Bischofskonferenz, „*Menschenwürde von Anfang an*“, *Hirtenbrief zur ethischen Beurteilung der Abtreibung*, HK 50 (1996), S. 572.

⁴² M. Spicker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, S. 141-143.

⁴³ A. a. O., S. 142.

der Lehre der Kirche in der gegenwärtigen Situation im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft⁷⁴⁴. Die Entscheidung über das weitere Vorgehen wollte der Papst selbst „nach einer sorgfältigen Bewertung der Ergebnisse der Versammlung“ in den nächsten „Wochen oder Monaten“ bekannt geben. Etwa acht Monate später traf sie mit dem Brief Johannes Paul II. vom 11. Januar 1998 beim Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz in Mainz ein⁴⁵. Die Entscheidung des Papstes war eindeutig: da der Beratungsschein im Schwangeren – und Familienhilfeänderungsgesetz vom 21. August 1995 „faktisch eine Schlüsselfunktion für die Durchführung straffreier Abtreibungen erhalten hat“, bat der Heilige Vater die deutschen Bischöfe „eindringlich, Wege zu finden, dass ein Schein solcher Art in der kirchlichen oder der Kirche zugeordneten Beratungsstellen nicht mehr ausgestellt wird. Ich ersuche Euch aber, dies auf jeden Fall so zu tun, dass die Kirche auf wirksame Weise in der Beratung der hilfsuchenden Frauen präsent bleibt“⁷⁴⁶.

Auf der Frühjahrsvollversammlung in Bad Honnef vom 2. bis 5. März 1998 setzen die deutsche Bischöfe eine Arbeitsgruppe ein, die nach Möglichkeiten suchen soll, den Wunsch des Papstes zu erfüllen. Der im Januar 1999 fertig gestellte Bericht der Arbeitsgruppe stellt vier Wege vor, wie der Bitte des Papstes entsprochen werden könne:

- Aufhebung der Nachweispflicht,
- Beratung nach § 2 Schwangerschaftskonfliktgesetzes,
- Einführung eines „Beratungs- und Hilfeplans“,
- Vergewisserung des Arztes durch Rückfrage bei der Beratungsstelle statt Ausstellung eines Beratungsscheins.

Während die Beratung nach § 2 SchKG als mehr oder weniger unwirksam und für die Kirche auch inhaltlich problematisch dargestellt wird, favorisiert die Arbeitsgruppe den „Beratungs- und Hilfeplan“. Die Beratungsregelung wird im Grundsatz verteidigt und in ihren praktischen Wirkungen als überaus positiv beschrieben. Der „Beratungs- und Hilfeplan“ biete innerhalb des Systems der Schwangerschaftskonfliktberatung einen erhöhten Grad der Verbindlichkeit der Hilfe und gewährleiste die Erreichbarkeit von Rat suchenden Frauen in Schwangerschaftskonflikten⁴⁷.

Im Februar 1999 sprechen sich die Bischöfe auf der Vollversammlung der Bischofskonferenz in Lingen mehrheitlich für einen Verbleib in der Schwangerschaftskonfliktberatung aus. Obwohl auch der von der Arbeitsgruppe vorgeschlagene „Beratungs- und Hilfeplan“ straffreie Abtreibungen ermöglicht und damit „einen Beratungsnachweis im Sinne des Gesetzes darstellt“, wird dieser als „ein Schein anderer Art“ präsentiert. Damit wird bewusst eine Lösung angestrebt, die der Bitte des Papstes aus seinem Schreiben vom 11. Januar 1998 nicht entspricht. Fünf Bischöfe – Kardinal Meisner, Erzbischof Dyba, Erzbischof Degenhardt, Erzbischof Braun und Bischof Mixa – sowie einige Weihbischöfe stimmen gegen den „Beratungs- und Hilfeplan“. Zudem gibt es einige Enthaltungen. Bei den Politikern und in den kirchlichen Laienverbänden findet der „Beratungs- und Hilfeplan“ breite Zustimmung.

Die Antwort aus Rom entspricht wider nicht den Erwartungen. Der Papst schließt sich weder der Mehrheitsmeinung der Bischöfe an, noch befiehlt er schlicht den „Ausstieg“.

⁴⁴ R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, Würzburg 2000, S. 102.

⁴⁵ M. Spicker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, S. 143.

⁴⁶ Johannes Paul II., *Brief vom 11.1.1998*, Nr. 7.

⁴⁷ R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 110-111.

In seinem dritten Schreiben vom 3. Juni 1999 geht der Heilige Vater vielmehr auf den Vorschlag der Bischofskonferenz ein, den „Beratungs- und Hilfeplan“ an die Stelle einer einfachen Bescheinigung zu setzen. Er schlägt jedoch eine gravierende Änderung vor. Deutlicher als in seinen ersten beiden Schreiben verlangt der Papst Gehorsam aufgrund seiner Amtsautorität. Weiteren Verzögerungen wirkt er durch eine Fristsetzung entgegen. Der Papst erinnert in Ziffer 1 des Schreibens daran, dass er in dieser Frage als „oberster Lehre der Kirche“ spricht und fordert in Ziffer 3 die Bischöfe auf, seine Entscheidung „einmütig anzunehmen und innerhalb dieses Jahres in die Praxis umzusetzen“.

Doch bevor der Brief des Papstes vom Vorsitzenden der Bischofskonferenz an die anderen Bischöfe weitergeleitet wird, kommt es zu einem folgenschweren Briefwechsel⁴⁸. Per Fax wendet Bischof Lehmann sich am 12. Juni 1999 an den päpstlichen Nuntius in Deutschland, Erzbischof Giovanni Lajolo. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz hat die Folgen des päpstlichen Zusatzes erkannt: „Wenn dieser Zusatz wörtlich befolgt werden muss, ist dies nach meiner derzeitigen Einsicht nur möglich durch einen formellen Ausstieg aus dem staatlich geregelten Beratungsgefüge.“ Weiter schreibt er, dass ihn an eventuellen negativen Folgen der päpstlichen Entscheidung keine Schuld trifft: „Sehr verehrter Herr Nuntius, ich habe oft vor einer solchen Krise gewarnt. Nun wird sie kommen, innerhalb und außerhalb der Bischofskonferenz. Ich bin zutiefst beunruhigt über die entstandene Lage und weiß noch nicht, wie sie ohne Schaden nach innen und außen bewältigt werden kann. Für die Folgen nehme ich aber keine Verantwortung auf mich. Ich habe eine sehr gute Dokumentation über alles, was versucht worden ist“⁴⁹.

Die Antwort des Nuntius lässt sich nicht lange auf sich warten. Am 16. Juni 1999 schreibt Erzbischof Lajolo, der Heilige Vater sei „nach gründlicher Überlegung zur festen Überzeugung gelangt, dass jede Zweideutigkeit nur durch die Hinzufügung des folgenden Satzes zu der ersten von den deutschen Bischöfen vorgezogenen Variante der Bescheinigung des Beratungs- und Hilfeplanes behoben werden kann: {Diese Bescheinigung kann nicht zur Durchführung einer straffreien Abtreibung verwendet werden.} Mit dieser Entscheidung des Heiligen Vaters ist es den Bischöfen überlassen zu überprüfen, ob es noch möglich ist, dass die katholischen Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen im staatlichen System, so wie es im Schwangeren – und Familienhilfeänderungsgesetz (§ 5 ff.) vom 21. August 1995 vorgesehen ist, verbleiben. Der Heilige Stuhl würde sich einem Verbleib unter der Bedingung nicht widersetzen, dass die Beratungsbescheinigung die oben angegebene Klausel enthält“⁵⁰. Die letzten beiden Sätze können so verstanden werden, dass der vom Papst gewünschte Zusatz durch die Fortsetzung der Beratung im staatlichen System seiner rechtlichen Wirkung beraubt werden soll? Wie bereits dargelegt, gibt es innerhalb der gesetzlichen „Schwangerschaftskonfliktberatung“ keinen Beratungsschein, der – wie es der Papst wünscht – nicht für straffreie Abtreibungen verwendet werden kann. Was ist aber dann unter „Verbleib im staatlichen System“ zu verstehen?

Auf der Sitzung des Ständigen Rats der Bischofskonferenz am 21. und 22. Juni 1999 in Würzburg wurde gesagt: „Damit die rechtliche und moralische Qualität dieses

⁴⁸ R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 117.

⁴⁹ Fax des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz an den Apostolischen Nuntius vom 12. Juni 1999, in: R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 230-232.

⁵⁰ Brief des Apostolischen Nuntius an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. Juni 1999, in: R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 233.

Dokumentes unzweideutig wird, soll in der brieflichen Bescheinigung, die den Frauen im Rahmen des Beratungs- und Hilfeplans auf Wunsch ausgehändigt wird, nur das Ziel der Beratung und Hilfe erwähnt und am Ende der Satz hinzugefügt werden: {Diese Bescheinigung kann nicht zur Durchführung straffreier Abtreibungen verwendet werden}⁵¹. Dann folgt der in sich widersprüchliche Satz: „Wir folgen diesem Ersuchen des Papstes, indem wir in der Schwangerenkonfliktberatung bleiben und den klärenden Zusatz in das Dokument aufnehmen“⁵². In der Erklärung wird nicht ausdrücklich gesagt, dass der geänderte Schein weiterhin seine Funktion als Berechtigungsschein zur Durchführung straffreier Abtreibungen behalten soll.

Diese „Schein – Lösung“ haben alle Bischöfe, außer Erzbischof Dyba, zugestimmt. Doch er war nicht der Einzige, der Probleme mit dieser „Lösung“ hatte. In einem Schreiben an den Hl. Vater vom 30. Juli 1999 fragt Kardinal Meisner wörtlich: „Liegt das wirklich in Ihrer Intention, den Beratungsschein mit ihrem gewünschten Zusatz („diese Bescheinigung kann nicht“ zu verstehen und trotzdem zu dulden, dass ihn der Staat ignoriert“⁵³? Zur Klärung dieser Frage werden die deutschen Kardinäle (Wetter, Meisner und Sterzinsky) sowie Bischof Lehmann nach Rom (Castelgandolfo) berufen. Noch bevor der Inhalt der Gespräche bekannt gegeben wird „ruft das Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu einer Initiative auf, die es in jedem Fall ermöglichen soll, die gesetzlich geregelte Schwangerschaftskonfliktberatung auf der Grundlage des bischöflichen Beratungs- und Hilfeplans fortzusetzen.“ Unter dem Stichwort „Donum vitae“ wollen namhafte Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus innerhalb und außerhalb des ZdK zu Spenden aufrufen, um die Tätigkeit dieses Vereins zu finanzieren⁵⁴.

Entgegen allen Erwartungen, die Deutsche Bischofskonferenz würde nach der Konferenz in Castelgandolfo und dem Brief der Kardinäle Ratzinger und Sodano⁵⁵ nun einmütig den endgültigen Verzicht auf den Beratungsschein und den Umstieg der kirchlichen Schwangerenberatung auf die Beratung nach § 2 SchKG oder eine Beschränkung auf eine rein kirchliche Beratung beschließen, kam es auf der Vollversammlung vom 20. bis 23. September 1999 in Fulda zu einer bis dahin im deutschen Episkopat unbekannten Spaltung: während 13 Diözesanbischöfe dafür plädierten, eine Neuordnung der Beratung einzuleiten, „die eine Ausstellung von Beratungsnachweisen, die straffreie

⁵¹ Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. Juni 1999, Nr., in: R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 234.

⁵² A. a. O., Nr. 2.

⁵³ R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 137.

⁵⁴ A. a. O., S. 138.

⁵⁵ „In seinem Schreiben vom 3. Juni 1999 hat der Papst klar seinen Wunsch geäußert, dass die kirchlichen oder zugeordneten Beratungsstellen keine Bescheinigung mehr ausstellen, die zur Durchführung straffreier Abtreibungen verwendet werden kann. Entscheidend sei, ob der am Ende stehende Text weiterhin die Verwendung des Scheins als Zugang zur Abtreibung gestattet. (...) Würde der Schein weiterhin als Zugang zur Abtreibung dienen, wäre der in den vergangenen Wochen von vielen erhobene Vorwurf berechtigt, dass die Kirche eine bloß theoretische Aussage ohne reale Konsequenzen macht. Dem Heiligen Vater liegt es außerordentlich am Herzen, dass die Kirche ein Beispiel großer Transparenz gibt und alles meidet, was als Doppeldeutigkeit oder Mangel an Klarheit interpretiert werden könnte. Dies ist wichtig nicht nur für die Glaubwürdigkeit der Kirche, sondern auch für die Bildung der Gewissen.“ Schreiben der Kardinäle Ratzinger und Sodano vom 18. September 1999, Nr. 1, in: R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 241.

Abtreibungen ermöglichen, nicht mehr vorsieht, fühlten sich die anderen 13 „verpflichtet, dem Heiligen Vater ihre verbleibenden Bedenken vorzutragen und die Umgestaltung des Beratungskonzepts hinsichtlich der Voraussetzungen und Konsequenzen zunächst noch einmal zu prüfen“.

Bischof Lehmann überreichte am 18. November anlässlich seines *ad limina* – Besuches dem Papst einen am 17. November geschriebenen Brief, in dem er sich erkundigte, ob die einzelnen Bistümer in dieser Angelegenheit unterschiedliche Regelungen treffen können. Der Papst antwortete zweifach: in seiner Ansprache an die dritte Gruppe der deutschen Bischöfe beim *ad limina* – Besuch am 20. November und in einem Antwortbrief an Lehmann vom gleichen Tag. Beim Problem des Lebensschutzes komme „es wesentlich darauf an, dass das Zeugnis aller Bischöfe der ganzen Kirche eindeutig und einmütig ausfällt.“ Er hoffe, dass die Beratungstätigkeit der Kirche in Deutschland „gemäß meiner Weisung bald endgültig neu geordnet wird“⁵⁶. Ebenfalls knapp und eindeutig fiel seine briefliche Antwort an Bischof Lehmann aus: Die katholischen Beratungsstellen sollen ihre verdienstvolle Tätigkeit zugunsten des Lebens auch in Zukunft „fortführen und verstärken, ohne jedoch die Bestätigung auszustellen, die die katholischen Beratungsstellen in ein System mit hineinzieht, welches die Abtreibung zulässt.“ Der Papst vertraue darauf, „dass man bei der nächsten Sitzung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz einmütig und einträchtig zu einer endgültigen Entscheidung kommt, um die Weisungen zügig zu verwirklichen“, auch wenn die einzelnen Diözesen „für die praktische Durchführung verschieden lange Zeiten benötigen“⁵⁷.

Die deutschen Bischöfe erklären auf der Sitzung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz am 23. November 1999 in Würzburg: „Der Papst hat uns ermutigt, eine intensive Beratung fortzusetzen, allerdings mit der Weisung verbunden, keinen Beratungsnachweis ausstellen zu lassen, der den Weg zu einer straffreien Abtreibung ermöglicht. Im Lauf des Jahres 2000 werden wir deshalb eine Neuordnung der katholischen Beratung im Sinn der Weisung des Papstes durchführen.“ Bischof Lehmann sagte: „Eine Beratung mit dem bisherigen Schein ist den kirchlichen Beratungsstellen nicht mehr möglich“⁵⁸.

Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt zieht für seine Diözese die Konsequenzen und gibt bereits wenige Tage nach der Bischofskonferenz bekannt, dass im Erzbistum Paderborn ab 1. Januar 2000 keine Beratungsscheine mehr ausgestellt werden. Aber Bischof Lettmann (Münster) schrieb in seinem Hirtenbrief vom 24. November: „Wir können nicht erkennen, dass eine solche Mitwirkung der Kirche bei dem vom Beratungsgesetz intendierten Schutz des Lebens die Klarheit und Entschiedenheit ihres Zeugnisses verdunkelt und deshalb mit ihrem moralischen Auftrag und mit ihrer Botschaft unvereinbar ist“⁵⁹.

⁵⁶ M. Spicker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, S. 180.

⁵⁷ Johannes Paul II., *Brief an Bischof K. Lehmann vom 20.11.1999*, in: R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 253.

⁵⁸ R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 143.

⁵⁹ M. Spicker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, S. 181.

4. *Donum vitae* – die katholische Schwangerschaftskonfliktberatung⁶⁰

Der Ausstieg der katholischen Kirche aus der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung ermutigte katholische Laien, selbst Verantwortung zu übernehmen und *Donum vitae* zu gründen. Am 13.12.1999 gründete sich der Regionalverband *Donum vitae* in Paderborn, zu dem auch die Schwangerschaftskonfliktberatungsstelle in Meschede gehört.

Auf der Grundlage des christlichen Glaubens geht die Beratung von der Würde jeden menschlichen Lebens aus, unabhängig von seinem Entwicklungsstadium, einer Krankheit oder einer Behinderung. Gerade in Not- und Konfliktsituationen wird in der Beratung zum Schutz des Lebens eine besondere Herausforderung angenommen, die aus dem Vertrauen auf die Liebe und die Zusage Gottes an alle Menschen die Kraft gewinnt, gemeinsam mit den Rat Suchenden Perspektiven für ein Leben mit dem Kind – auch mit einem kranken oder behinderten – zu entwickeln.

Beratung geht davon aus, dass grundsätzlich jede Person dazu fähig ist, Entscheidungen zu treffen, für die letztlich nur sie die Verantwortung übernehmen kann. Dies betrifft auch die Entscheidungen im Zusammenhang mit Sexualität, Familienplanung, Schwangerschaft und Versorgung eines Kindes.

In einer besonderen Situation von Bedrängnis und Not kann eine schwangere Frau jedoch in eine so umfassende Krise geraten, dass sie den Eindruck hat, ihr bliebe als Ausweg letztlich nur die Entscheidung für einen Abbruch der Schwangerschaft. Beratung hat in dieser Situation zunächst die Aufgabe, die Not der Frau zu verstehen, mit ihr gemeinsam nach Hilfsmöglichkeiten zu suchen, die Frau in ihrer zureflektierenden Entscheidung zu begleiten und in diesem Zusammenhang die Würde des Ungeborenen und sein Recht auf Leben ins Bewusstsein zu rufen. Dies geschieht in der Absicht, dass die Frau die Möglichkeit zulässt, sich ein Leben mit dem Kind vorzustellen und entsprechende Hilfsangebote wahrzunehmen. Dazu gehört es nach diesem Verständnis auch, dass keinerlei Hilfe im Verfahren eines Schwangerschaftsabbruches geleistet werden darf.

Für alle, die auf Grundlage des katholischen Glaubens argumentieren, ist nämlich eines ganz klar: **Abreibung ist Tötung**. Sie sollte mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln verhindert werden. Denn es geht um die Rettung von Leben und das ist das Ziel des Hl. Vaters, der deutschen Bischöfe, des SkF, des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und *Donum vitae*.

Es muss sehr deutlich erklärt werden, was die katholische Moralthologie zu der Konfliktberatung mit Ausgabe einer Bescheinigung sagt?

Johannes Joachim Kardinal Degenhardt unterscheidet zwischen der „*cooperatio formalis*“ und der „*cooperatio materialis*“. Unter der „*cooperatio formalis*“ versteht man eine Mitwirkung, bei der die sündhafte Folge gewollt und intendiert ist. Diese „*cooperatio formalis*“ ist immer und in jedem Fall verboten und abzulehnen. Eine „*cooperatio materialis*“ liegt vor, wenn man die sündhafte Folge nicht nur ablehnt, sondern sie gerade

⁶⁰ Die kirchenrechtliche Beurteilung des von Mitgliedern des Zentralkomitees der deutschen Katholiken gegründeten Vereins *Donum vitae*, der die „katholische“ Schwangerschaftskonfliktberatung im Rahmen der gesetzlichen Vorgaben nach dem vom Papst verfügten Ausstieg weiterführen soll, ist kontrovers. T. Schüller, Dozent für Vereinsrecht am Lizentiatsstudiengang kanonisches Recht der Katholisch – Theologischen Fakultät in Münster, stellt den Stand der Debatte dar; HK 54 (2000) 2, S. 66-68.

zu verhindern sucht. Eine solche „*cooperatio materialis*“ ist nach der traditionellen Lehre der Katholischen Kirche erlaubt. Diese Ansicht vertritt auch die überwältigende Mehrheit der deutschsprachigen Moraltheologen, die Konferenz der Pastoraltheologen Deutschlands und die deutsche Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie.

Diese theologische Position war offenbar Grundlage für die Entscheidung der Deutschen Bischofskonferenz 1995, 1998 und noch im Juni 1999. Die Bischofskonferenz hat die Beratung mit Ausgabe des Scheines nicht nur 5 bis 6 Jahre lang geduldet, sondern in Auftrag gegeben. Auch der Hl. Vater hat in seinem Schreiben mit keiner Silbe angedeutet, es handelte sich bei der Beratung mit Ausgabe des Scheines um eine sittlich unerlaubte, also formale Mitwirkung, sonst hätte er die Beratung nicht einen Tag länger dulden dürfen.

Dem Schutz des Lebens, von „*donum vitae*“, dient auch die aktive Mitgestaltung der öffentlichen Diskussion über den Wert und die Würde menschlichen Lebens auch in seinen frühesten Entwicklungsphasen. Die Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit „*donum vitae*“ beinhaltet des weiteren:

- Kontaktaufnahme zu sozialen Diensten, Ärzten, anderen Beratungsstellen, verschiedenen Behörden, Krankenhäusern und Fachleuten,
- Darstellung der Beratungsarbeit in Gesellschaft, Politik und Kirche,
- Teilnahme an öffentlichen Veranstaltungen zur Darstellung des *donum vitae* Beratungs- und Hilfsangebotes und zur Bewusstmachung von spezifischen gesellschaftlichen und individuellen Nöten und Problemen,
- Gewinnung ehrenamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter,
- Unterstützung bei der Sexualerziehung in Bildungseinrichtungen (Kindergärten, Schulen, Jugendeinrichtungen und Erwachsenenbildung),
- Sichten, Auswerten und Erstellen von Arbeitsmaterialien und Broschüren.

5. Die Zukunft der katholischen Schwangerenberatung

Der Streit um den Beratungsschein hat zu einer schweren Krise im deutschen Katholizismus geführt. Eine Krise muss aber nicht in einer Katastrophe enden⁶¹. Einen frommen Glauben oder einen guten Willen zu besitzen und sich in den Einrichtungen der Gesellschaft – z. B. des gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatungssystems – zu engagieren, reicht nicht, um ungeborenen Kindern das Leben zu retten. Eine neue Offensive für das Leben kann nur gelingen, wenn Bischöfe und Gläubige gemeinsam den Kampf gegen die „Kultur des Todes“ aufnehmen:

- Die Abtreibungsgesetze dürfen nicht länger beschönigt, sondern müssen als anhaltbar gebrandmarkt werden. Solange in Deutschland täglich Hunderte ungeborene Kinder getötet werden, kann die Kirche dazu nicht schweigen. In der Diskussion um den Schutz ungeborener Kinder darf es keine Friedhofsruhe geben. Eine Änderung der Gesetze ist unumgänglich. Mit kurzfristigen Erfolgen ist zwar nicht zu rechnen. Angesichts der durch das Beratungskonzept bewirkten Zerstörung des Rechtsbewusstseins „muss die gesamte Kirche ihren wichtigsten Beitrag zum Lebensschutz umso mehr darin sehen,

⁶¹ R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, S. 180.

ihre Botschaft klar und entscheiden zu verkünden”.

- Die Beratungstätigkeit muss von jeder Zwielichtigkeit befreit werden. Bestätigungen, die straffreie Abtreibungen ermöglichen, sind nicht mehr auszustellen. Die Beratung der Kirche ist als echte Alternative zur „Schein – Beratung” allen Frauen anzubieten, die sich mit ihrem ungeborenen Kind in einer Konfliktsituation befinden. Durch verbesserte Werbemaßnahmen muss versucht werden, einen möglichst großen Kreis schwangerer Frauen in Konfliktsituationen zu erreichen.

- Die Bereitschaft zur tätigen Nächstenliebe ist noch stärker als bisher durch das Angebot praktischer Hilfen, persönliche Begleitung und Betreuung, kirchliche Hilfsfonds, die Mobilisierung von Netzwerken zur Unterstützung schwangerer Frauen in den Gemeinden auszubauen⁶².

„Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben”⁶³.

STRESZCZENIE

Dyskusja dotycząca wydawania zaświadczeń, o przeprowadzonej rozmowie, przez kościelne poradnie rodzinne doprowadziła Kościół niemiecki do bardzo kryzysowej sytuacji, grożącej dramatycznymi konsekwencjami odłączenia się od struktur Kościoła Powszechnego. Aby przeanalizować przyczyny i przebieg tego konfliktu należy zwrócić uwagę na regulacje prawne, dotyczące usuwania ciąży, zawarte w kodeksie karnym i ich rozwój na poszczególnych etapach historii; na podejmowane próby reformowania prawa ochrony życia nienarodzonego, które doprowadziły do trudnej sytuacji, w jakiej znalazły się Kościelne Poradnie Rodzinne. Z jednej strony katolicy niemieccy chcieli respektować nauczanie Kościoła rzymsko – katolickiego w sprawie ochrony życia poczętego, a z drugiej dostosować się do sytuacji prawnej panującej w Niemieckiej Republice Federalnej. Tak rozwijająca się sytuacja doprowadziła do rozpoczęcia dyskusji pomiędzy Watykanem a niemieckim episkopatem. Ta wieloletnia dyskusja przerodziła się w dramatyczny konflikt, który doprowadził do wycofania się Kościelnych Poradni Rodzinnych z procesu doradztwa w okresie trwania ciąży i wydawania zaświadczeń, które potem mogłyby być podstawą do dokonania aborcji poczętego dziecka. Część niemieckich katolików nie podporządkowała się decyzji Watykanu i Konferencji Episkopatu Niemiec i stworzyła organizację *Donum Vitae*, która kontynuuje poradnictwo w okresie trwania ciąży i wydaje kontrowersyjne zaświadczenia. Kryzysowa sytuacja, która wytworzyła się wokół zagadnień ochrony życia poczętego, przyczyniła się do podjęcia, przez Kościół niemiecki, nowych form ochrony życia poczętego.

⁶² A. a. O., S. 182.

⁶³ Joh. 10, 10.

COMMUNIO UND FREIHEIT

Der Beitrag der christlichen Kirchen zur Verwirklichung der europäischen Idee

1. Europa - Einheit in der Vielfalt?

1.1. Die europäischen Einigungsbemühungen als aktuelle Herausforderungen

Die Idee der politischen Einigung Europas ist eines der Grundthemen der europäischen Geschichte. Nie zuvor waren die Europäer diesem Ziel näher als heute. Und dabei erweist sich gerade die wirtschaftliche Zusammenarbeit als Motor der politischen Einigung. Mit der Einheitlichen Europäischen Akte schickte sich die Europäische Gemeinschaft 1985 an, die in den Römischen Verträgen von 1957 schon anvisierte Zielvorstellung eines Gemeinsamen Binnenmarktes 1993 endlich zu verwirklichen: „Der Binnenmarkt umfasst einen Raum ohne Binnengrenzen, in dem der freie Verkehr von Waren, Personen, Dienstleistungen und Kapital gewährleistet ist“ (Art. 8a, 2. Teil). Nach Jahren endloser Querelen über den EG Agrarmarkt schien sich eine von vielen nicht erwartete wirtschaftliche Dynamik abzuzeichnen, die politisch, kulturell und intellektuell eine Herausforderung darstellt. Auch der schon historisch zu nennende Konflikt zwischen Ost und West schien noch bis vor kurzem einem ehernen Gesetz zu folgen. Zwar konnte dieser im „Kalten Krieg“ auf dem Höhepunkt befindliche Gegensatz in den letzten Jahren abgebaut werden. An seine Stelle trat eine die Systeme zwar nicht aufhebende, aber doch wohl übergreifende politische und ökonomische Kooperation. An die Auflösung der bipolaren weltpolitischen Lage konnte freilich niemand mit guten Gründen denken. Symbolischen Ausdruck fand diese Kooperation in der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) und in der Existenz und dem Wirken des Europarates. Hier geschieht die Zusammenarbeit auf der Grundlage der Prinzipien der freiheitlichen Demokratie und der Menschenrechte. Neben den Integrationsbemühungen der Europäischen Gemeinschaft wächst der Wille zur Kooperation fast aller europäischen Staaten im vom Europarat abgesteckten institutionellen Rahmen.

Wächst Europa zusammen, weil Europa zusammengehört, weil die europäischen Staaten und Völker gemeinsame Wurzeln haben? Wohin treibt Europa? Was wird aus Europa? Es ist offenkundig: Europa fehlt es an klaren Zielvorstellungen. Gibt es ein Modell für ein politisch und wirtschaftlich virulentes Europa? Was ist „Einheit Europas?“ Gibt es eine solche Einheit überhaupt? Wer solchen Fragen nachgeht, kommt um eine historische Vergewisserung nicht herum.

1.2. Die Bedeutung der historischen Perspektive

Die gegenwärtigen Einigungsbemühungen, die in dieser Intensität historisch ein-

malig sind, lassen sich nicht verstehen ohne einen Blick in die Vergangenheit. Die geschichtliche Perspektive gehört zur europäischen Selbsterkenntnis und zur Orientierung für die Zukunft. Für die Geschichte Europas ist überhaupt bezeichnend, dass der Europa-Gedanke immer dann pointiert hervortrat, wenn den unter diesem Sammelbegriff zu vereinigenden Völkern eine gemeinsame Gefahr drohte. Ohne Hitler und den Zweiten Weltkrieg hätte es keine modernen europäischen Einigungsbestrebungen gegeben. Staatsmänner europäischen Formats wie Winston Churchill, Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Paul Henri Spaak und die hinter ihnen stehenden politischen Parteien machten sich wegen des Zusammenbruchs der bis dahin geltenden europäischen Ordnung das Ziel eines Zusammenschlusses Europas zu eigen. So entstand am Ende des Zweiten Weltkriegs die Hoffnung, das so lange vergeblich angestrebte Ziel der Einheit Europas endlich verwirklichen zu können. Wer diese geschichtliche Perspektive ausblendet, muss das reale Europa angesichts eines ständigen Gewirrs von unterschiedlichen politischen und ökonomischen Interessen als einziges Ärgernis ansehen. Welches Bild von Europa aber vermitteln diese Eindrücke zwischen Selbstbehauptungs- und Unterscheidungswillen?

Europa wird man nicht entdecken, wenn man es an der Idee eines harmonischen, einheitlichen, klar definierten und zumal noch lateinisch geprägten Europa misst. Europa wird entdecken, wer es in Streitigkeiten, in seiner Uneinigkeit, in seiner Vielfalt sieht. Die Einheit Europas liegt gerade in seiner Vielfalt. Europa ist eine komplexe Realität. Es zählt zu seinen Eigentümlichkeiten, dass auf so engem Raum so Vielfältiges zusammenprallt. Zu keiner Zeit war Europa politisch geeint. Bis jetzt gab es politische Trennung zwischen Ost und West. Nie haben die Europäer eine gemeinsame Sprache gesprochen; nie unter gleichen sozialen und ökonomischen Bedingungen gelebt. Ethnisch ist Europa eine Vielfalt von Völkerschaften. Unterschiedliche nationale und regionale Kulturen haben sich entfaltet. Europa ist religiös zerrissen; bis heute leben Katholiken und Protestanten, Freikirchler und Orthodoxe in getrennten Gemeinschaften.

Gibt es angesichts dieser Vielfalt einen „gemeinsamen europäischen Fundus“ (Jose Ortega y Gasset), auf dem Europa ruht? Gibt es „Integratoren im Prozess der europäischen Einigung“, die wie eine Klammer diese Vielfalt zusammenhalten und zu sichern suchen (Karl Carstens)? Ist Europa, wie Karl Jaspers einmal formuliert hat, die Bibel und die Antike? Welche Faktoren lassen sich im Prozess der Einigung Europas ausmachen? Besitzt diese Idee von der Einheit Europas angesichts der Vielfalt geographischer, politischer, kultureller und neuerdings ökonomischer Aspekte auch normative Kraft? Welchem Gebilde - Institutionen und Ideen - können wir diese prägende Kraft zuschreiben? Ich sehe wenigstens drei Epochen, in denen solche integrierenden Kräfte wirksam wurden.

2. Europa im Lichte seiner epochalen Ideen

2.1. Das antike Erbe

Schon in der Antike lässt sich Europa nicht eindeutig bestimmen. Als Ursprung des Namens gilt das semitische Wort für Abend. Seit dem 7. Jahrhundert v. Chr. haftet

der Name Europa als Gebietsbezeichnung am mittleren Hellas. Am Ende des 6. Jahrhunderts unterscheidet man zwei Erdteile: Europa und Asien. Erheblichen Einfluss auf das Verständnis von Europa hat Herodots Dreiteilung der Erde in Europa, Asien und Afrika gewonnen. Um 200 n. Chr. deckt sich das Wissen von Europas Ausdehnung mit dem Römischen Reich innerhalb dieses Kontinents. Beim Übergang von der Antike zum Mittelalter bezeichnete Europa die nördlichen Teile des Römischen Reiches am Mittelmeer, später dann den nordalpinen gallischen Raum. Zur Zeit Karls des Großen bürgert sich der Name Europa für das von ihm geschaffene Reich ein. Mit dem Zerfall seines Reiches trat der Terminus wieder zurück. Erst als Reaktion auf die Türkenbedrohung tritt er wieder pointiert hervor.

Bis ins 20. Jahrhundert hinein behauptet sich die mythologische Deutung des Wortes „Europa“. In Literatur und Kunst findet sich – variantenreich dargestellt – die Sage von der Entführung der gleichnamigen phönizischen Prinzessin, der sich Zeus in Stiergestalt nähert. Der Mythos von Europa weist in die frühen Naturreligionen zurück. Die Eigentümlichkeit des antiken Griechenlands kommt freilich erst im Übergang vom Mythos zum Logos zur Geltung. In der Befreiung vom magischen Denken und in der Erlernung rationaler Lebensbewältigung, kurz: in der Entzauberung der Welt liegen die Ursprünge des geistigen Europa. Aristoteles hat dies bleibend gültig zum Ausdruck gebracht: Er definiert den Menschen als den in der Polis Redenden und Denkenden: *zoon logon echon*, als ein Lebewesen im Besitz des Logos. So gehört zum verpflichtenden Erbe Europas, die Notwendigkeit vernunftgeleiteten Denkens und Handelns.

Das antike Griechenland ist noch in anderer Hinsicht prägend geworden. Wieder gilt Aristoteles als Gewährsmann: Er definiert den Menschen nicht nur als den, der im Besitz des Logos ist, sondern als ein politisches Lebewesen. Handeln und sprechen, miteinander leben können, das war nach Überzeugung der Griechen erst seit der Gründung der Stadt-Staaten, der Polis, möglich. So gilt die griechische Polis als Ursprung der europäischen Politikgeschichte. In ihr sind bereits die Prinzipien der Demokratie und der Freiheit verankert, freilich noch nicht im neuzeitlichen Sinne von Mitwirkungsrechten freier Bürger auf der Grundlage der unveräußerlichen Würde des Menschen. In der Polis mitwirken konnten nämlich nur die Vorsteher der Haus- und Familienverbände. Europa verdankt der griechischen Antike die Bindung der Freiheit an die Polis: Nur in Europa ist politische Freiheit versucht worden, hier ist sie aber auch immer wieder gescheitert. Heute ist die Frage virulent, ob der Osten Europas weiter zur Freiheit und Demokratie voranschreitet.

Die in Griechenland herausgebildeten politischen und kulturellen Formen und Gestalten wurden von den Römern übernommen und weiterentwickelt. Neben Institutionen und Ämtern, Steuersystem und Geldwirtschaft haben die Römer die Grundlagen des europäischen Rechtsdenkens, vornehmlich des „Privatrechts“ geschaffen, auf denen sich die europäischen Rechtswissenschaften und die Rechtspraxis bis heute entwickelt haben. Die Römer haben das Recht als einen von Sitte, Brauch und religiösem Brauchtum unterschiedenen normativen Bereich verstanden. Die Römer haben zugleich seine moralische Grundlage festgehalten: „Das Recht ist die Kunst des Guten und Gerechten - *jus est ars boni et aequi*“. So gehört auch das römische Recht als eine der bedeutendsten kulturellen Erscheinungsformen zum verpflichtenden Erbe Europas.

2.2. Die jüdisch-christliche Tradition

Neben der Antike gründet sich Europa auf das Christentum. Das Christentum ist nach einem Wort Kardinal Ratzingers die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist. Bezeichnend ist der Weg des Evangeliums, den die Apostelgeschichte beschreibt, von Jerusalem nach Rom (Apg 16,9). Zweifellos liegt der Ausgangspunkt des Evangeliums im Osten, im Orient. Das Neue Testament betont Israel als Wurzel des Christentums. Es ist das dem Volk Israel entstammende und ihm auf immer unlösbar verbundene Christentum, welches den Gedanken vom Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes in die europäische Geistesgeschichte einbringt. Die christliche Theologie entwickelt daraus den Gedanken von der Personalität des Menschen, der zur Grundlage für die Ausformung der Idee der Menschenwürde wird. Im Ausgang der Antike - das Christentum wird zur Staatsreligion - entfaltet die römische Kirche ihre Jahrhunderte prägende Kraft. Europa konstituiert sich fortan als lateinische Christenheit. Europa umfasst nicht nur die romanischen Völker, sondern auch die germanischen, angelsächsischen und einen Teil der slawischen. Die geistige Einheit dieses als Abendland verstandenen Europa gründet in der Idee der *ecclesia*, der *res publica christiana* oder *christianitas*, der zu Christus sich bekennenden, rechtgläubigen Völkergemeinschaft. Im Papsttum liegt der Schwerpunkt der abendländischen Einheit. Erst in zweiter, untergeordneter Linie spielt die Reichsidee eine Rolle: In einem offiziellen Hofgedicht anlässlich seiner Zusammenkunft mit Papst Leo III. wird Karl der Große „rex, pater Europae - König, Vater Europas“ genannt. Das Kaisertum Karls des Großen erscheint hier als Garant des lateinischabendländisch geprägten Europa, das sich vom griechisch-orientalischen Raum abgrenzte und sich als Nachfolger des Imperium Romanum verstand.

Im Osten konnte sich zwar das Byzantinische Reich immer noch als Verteidiger und Repräsentant der alten Ordnung des Imperium Romanum behaupten. Die politische Trennung zwischen Ost und West freilich, das Erlöschen der Gemeinschaft zwischen Ost- und Westkirche, die Kreuzzüge des 13. Jahrhunderts, die Versuche zur Errichtung des Lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel und der Einbruch des Islam besiegeln im 15. Jahrhundert das Schicksal Byzanz und verhelfen der abendländisch-europäischen Einheitsidee zum Durchbruch. So sehr die Idee der sich um Christus scharenden Völkergemeinschaften im Mittelalter bestimmend und prägend war, ein künftiges Europa wird den Raum der lateinischen Welt überschreiten und sich öffnen müssen für die griechische Welt und die Welt des christlichen Ostens. Darin eingeschlossen ist die Herausforderung einer Begegnung mit dem Islam. Am Ende des Mittelalters hat Nikolaus von Kues in seinem berühmten Werk „De pace fidei“ schon die Vision vom einträchtigen Beisammensein der Völker, Staaten, Glaubensbekenntnisse und Religionen entworfen. Nikolaus bemühte sich um eine Union mit den Griechen und suchte in die geistige Welt des Islam einzudringen. Seine Vision bleibt für das heutige Europa verpflichtend.

2.3. Neuzeitliche Herausforderungen

Noch im Zeitalter der Reformation erhob Kaiser Karl V. den Anspruch auf Füh-

rung der europäisch-abendländischen Christenheit. Seine Macht verfiel in der Zeit der Reformation und Gegenreformation. Entscheidend trifft Europa die Spaltung der Christenheit. Die eine, wenn auch lateinisch geprägte europäische Christenheit zerbrach in eine Vielzahl christlicher Konfessionen. Aus den Trümmern dieser zerbrochenen Einheit erhebt sich ein europäisches Staatensystem, dessen Merkmal die Herstellung und Förderung eines Gleichgewichts der europäischen Mächte ist. Die Herausbildung der europäischen Nationalstaaten und Nationalkulturen hat die moderne europäische Geschichte nachhaltig geprägt. Aus diesen Nationalstaaten gehen die heutigen demokratischen Verfassungsstaaten hervor. Eine Folge dieser Entwicklung ist auch die Trennung von Staat und Kirche, ist der Prozess der Säkularisierung. Christlicher Glaube, Theologie und Kirche verlieren ihren bestimmenden Einfluss auf Kultur und Politik.

Parallel zu dieser politisch-kulturellen Entwicklung geht eine Modernisierung der europäischen Ökonomien einher, bedingt durch die enorme Schubkraft von Industrialisierung und Kapitalismus. Sie bilden die Grundlage der heutigen Industriegesellschaft. Sie leitet aber auch eine Kolonialisierung, das heißt Europäisierung der Welt, ein. Die Kräfte, welche zu solchen ungeheuren Anstrengungen führen, sind Wissenschaft und Technik. Max Weber spricht von einem „Rationalisierungsprozess“ und sieht in ihm einen bestimmenden Wesenszug Europas. Carl Friedrich von Weizsäcker nennt die Naturwissenschaften den harten Kern der Neuzeit. Wissenschaft und Technik haben auf die europäische Kultur einen tiefgreifenden Einfluss ausgeübt.

Als Inbegriff der Neuzeit erscheint freilich die ihrer Autonomie bewusst gewordene menschliche Vernunft. Der Mensch begreift sich als autonom. Dahinter steckt ein neues Selbstbewusstsein des Menschen, nämlich sich selbst durch Wissenschaft, Technik und Arbeit bestimmen zu können. Eine der wichtigsten Entdeckungen der Neuzeit ist die Einsicht in die Herrschaft des Menschen über die Natur. Die technische Zivilisation wird durch ihre eminenten Humanerwartungen zu einem bleibenden Grundzug der modernen europäischen Welt. Diese neuentdeckte und in Wissenschaft und Technik entfaltete Gestaltungsmacht des Menschen gilt als Zeichen wirklicher Freiheit.

Freiheit stellt somit ein zentrales Anliegen von Politik, Recht, Philosophie, Kultur und Religion dar. Für die christliche Theologie wird die Freiheitsthematik freilich zur großen Herausforderung. Denn nicht selten wird die These vertreten, Freiheit und Selbstbestimmung haben sich gegen Christentum, Theologie und Kirche behaupten und durchsetzen müssen. Eine Grundspannung zwischen Christentum und neuzeitlichen Humanitätsauffassungen lässt sich freilich nicht leugnen. Diese Spannung darf weder übersehen noch aufgelöst werden. Der europäische Freiheitsgedanke, und darin eingeschlossen, die Prinzipien der unveräußerlichen Menschenwürde, Menschenrechte und der Demokratie sind der Ort, wo sich Christentum und neuzeitliche Humanität begegnen, gegenseitig bestreiten, aber auch einander fördern. Die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts mit ihren totalitären Ideologien und den Versuchen totaler Herrschaft über Menschen, Gesellschaften und Kontinente zeigt in vielfältiger Weise die Gefährdungen, aber auch die Chancen des europäischen Freiheitsgedankens. Nur wenn sich Freiheit als endliche, verantwortliche Freiheit versteht, kann sie für ein gedeihliches menschliches Zusammenleben konstruktiv sein. Die Errungenschaften des neuzeitlichen Freiheitsgedankens müssen sich mit dem christlichen Freiheitsverständnis vertragen und

umgekehrt. In dieser fruchtbaren Auseinandersetzung bedingen und fördern sich die epochalen europäischen Ideen gegenseitig.

3. Der Auftrag der christlichen Kirchen in Europa

Das griechisch-römische Erbe, die christlich-jüdische Tradition, die neuzeitlichen Errungenschaften haben Europa zu dem gemacht, was es im Laufe der Geschichte wurde. Die politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung Europas beruht auf seiner Eingründung in die ihm geschichtlich aufgegebenen Koordinaten: Polis und Recht, christlicher Glaube und Vernunft, Macht und Menschenwürde. Diese historische Perspektive lässt die heutigen Einigungsbemühungen in besonderem Licht erscheinen. Nicht alles, was heute für die Zukunft Europas praktikabel erscheint, muss den Einigungsbemühungen förderlich sein. Eine sorgfältige Einschätzung der Herkunftsbedingungen wird es erlauben, die in der Vergangenheit angelegten und bereits entfalteten Motive und Ideen zu einem neuen Miteinander zu gestalten, das weder die Einheit noch die Pluralität absolut setzt. Europa will beides: Das zukünftige demokratische und freiheitliche Europa wird kein zentralistischer Kontinent sein. „Der gemeinsame Reichtum muss als gemeinsame Verantwortung für die Welt im ganzen verstanden werden, und in diesem Sinne muss Europa auch in seinen wirtschaftlichen Mechanismen ein offenes System sein. An die Stelle der Idee der Weltbeherrschung und der Aufgliederung der übrigen Weltteile als Kolonien muss die Idee der offenen Gesellschaft und der gegenseitigen Verantwortung treten“ (J. Ratzinger). Fragen wir uns nun, welchen aktuellen Beitrag die christlichen Kirchen angesichts ihrer geschichtlichen Verflochtenheit mit diesem Europa leisten können? Wieweit können sie die in ihrer eigenen Tradition liegenden integrierenden Kräfte unter den aktuellen Herausforderungen wecken und lebendig halten? Eines ist von vornherein klar: Die christlichen Kirchen können dieser Aufgabe in Zukunft nur gemeinsam nachkommen. Die Europäische Ökumenische Versammlung zu Pfingsten 1989 in Basel hat diese ökumenische Dimension des europäischen Christentums deutlich hervorgehoben.

3.1. Die Verkündigung des Evangeliums in einem säkularisierten Kontinent

In der gegenwärtigen Situation wird immer deutlicher erkennbar, dass das Evangelium Jesu Christi in Europa immer weniger Menschen erreicht. Wir sprechen vom Säkularismus der modernen Industriegesellschaft und meinen die ständig schwächer werdende Geltung und Bedeutung der Religionen und Konfessionen im Lebenszusammenhang der modernen europäischen Zivilisation. Religion wird zu einem kulturellen Wert neben anderen Werten, die man beliebig miteinander vertauschen und zueinander in Beziehung setzen kann. Angesichts dieser Säkularität erweist es sich als notwendig, das Evangelium gerade denen zu verkünden, die bereits getauft sind, aber christlichem Glauben und christlichem Leben fern stehen. Neuevangelisierung will behutsam die im Bewusstsein vieler Menschen wach gebliebene Religiosität neu zu wecken suchen. Auch wenn viele Menschen heute religiöse Fragen nicht zu stellen wagen, erwarten sie

doch darauf eine Antwort. Neuevangelisierung meint also ein Eingehen auf die heutigen religiösen Bedürfnisse und Wünsche der Menschen, die um ihre Religiosität wenigstens anfanghaft wissen.

Solche religiöse Grunderfahrung will aber noch näher bestimmt sein. Viele Menschen setzen auf die grundsätzliche Machbarkeit alles dessen, was sie umgibt und ihnen zur Verfügung steht. Freilich führen Krisen im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft nicht selten zur Erschütterung des für unerschütterlich gehaltenen Glaubens an die Verfügungsgewalt des Menschen. Moderne Religionstheorie hat darauf hingewiesen, dass unser Dasein von einer Unverfügbarkeit geprägt ist, die sich in unserem Leben immer wieder aufdrängt. Diesen Gedanken hat die christliche Theologie heute erneut fruchtbar zu machen: Jesus Christus und sein Evangelium sind Geschenk und Gabe Gottes. Diese Gabe können Menschen sich nur schenken, niemals aber aufzwingen lassen. Die Theologie spricht hier von der Gnade Gottes, die er selbst ist in der Mitteilung seines Sohnes an den Menschen. Gnade Gottes lässt sich nicht lösen von seiner personalen Liebe und ihrer Antwort im Menschen. In Jesus Christus wird endgültig offenbar, wer der Mensch ist, nämlich der von Gott zur Gemeinschaft, zur *communio*, zu ihm Berufene und der von Gott endgültig Angenommene. Der christliche Glaube sieht in dieser christologischen Bestimmung des Menschen, in seiner gnadenhaften Berufung zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott seine Würde grundgelegt. Im Lichte dieser Botschaft darf sich der Christ als immer schon getragen von der Gnade und Freiheit Gottes erkennen, aus der er überhaupt zu leben und Welt und Gesellschaft zu gestalten vermag.

Diese Botschaft des Evangeliums hat klare Folgerungen für ein politisches, kulturelles und wirtschaftliches Europa, Folgerungen für das in Europa kultivierte Menschenbild. Denn die Überzeugung von der Würde des Menschen als Person, biblisch gesprochen: seiner Gottebenbildlichkeit, trägt der politischen Ordnung unablässig den Grundsatz ein, dass die Würde des Menschen nur dann unantastbar bleibt und auch nur dann als Fundament jeder politischen Ordnung taugt, wenn ihre entscheidende Begründungsinstanz jedem menschlichen Zugriff entzogen bleibt. Erst dann wird sie zu einem unhintergehbaren Regulativ und Korrektiv menschlicher Gemeinschaft. Insoweit enthält sie die Einsicht in die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der menschlichen Vernunft und der menschlichen Verantwortung für politisches, wirtschaftliches und kulturelles Handeln; sie erst bewahrt den Menschen vor der Versuchung, seine Gestaltungsfreiheit und -verantwortung in verabsolutierten Utopien, Ideen und Allmachtsphantasien zu suchen.

Solche Verkündigung ist im heutigen Europa eine grundlegende Aufgabe des christlichen Sendungsauftrages. Dabei bedeutet Evangelisieren „die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern“ (Papst Paul VI.). Das verlangt Menschen, die vom christlichen Glauben überzeugt sind: Evangelisierung beginnt mit der Selbstevangelisierung. Nur überzeugte Menschen können den Glauben weitertragen. Das Werk der Evangelisierung, so sagt es das Zweite Vatikanische Konzil, ist Grundpflicht der ganzen Kirche. Dabei hebt das Konzil die besondere Bedeutung des Laienapostolats hervor. Gerade die Laien sind es, die der Welt die Botschaft Christi in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur und Wissenschaft bekannt machen.

3.2. Die *Communio*-Einheit der Kirche als Botschaft für Europa

Die heutige religiöse Situation verlangt nicht nur eine erneute Besinnung auf die Verkündigung des Evangeliums in einem bereits christianisierten Kontinent, sondern auch eine Besinnung auf Wesen und Struktur der Kirche. In vielen Kirchen ist das Verständnis von Kirche selbst in eine Krise geraten. Die evangelischen Kirchen in Deutschland sehen sich seit Jahren der Diskussion um die Zukunft der Volkskirche ausgesetzt. Freikirchen ringen um eine in der Öffentlichkeit kaum mehr verständlich zu machende Überzeugung von Kirche als Gemeinschaft der sich entschieden zum Glauben bekennenden Christen. In der katholischen Kirche hat die Debatte um das Verständnis der Kirche als „Volk Gottes“ zu Irritationen geführt. Viele katholische Christen beklagen die angeblich autoritäre Struktur ihrer Kirche und verlangen mehr Dialogbereitschaft und Mitbestimmung. Was ihr Selbstverständnis betrifft, sind die Kirchen offensichtlich in eine schwierige Lage geraten. Dies wird nochmals bestärkt durch die besonderen europäischen Herausforderungen. Europa befindet sich zweifellos auf dem Weg zu mehr Gemeinschaft und Geschlossenheit. Der historische Rückblick hat aufgezeigt, um welche Einheit es sich dabei handelt: Das Ziel der europäischen Einigungsbemühungen kann nur eine Einheit in der Vielfalt sein. In welcher Weise können die Kirchen zum Aufbau eines zukünftig vereinten Europa beitragen? Angesichts der eigenen Identitätskrise und der politisch-ökonomischen Herausforderungen durch ein zusammenwachsendes Europa kann eine „Bekehrung zur *Communio*-Gestalt der Kirche“, wie Bischof Homeyer dies gefordert hat, einen wichtigen Beitrag leisten. Auch die orthodoxe Kirche trägt durch die pluralistische und im Grunde demokratische Struktur ihrer Ekklesiologie viel zur europäischen Idee bei. Dieses am Gedanken der *Communio* orientierte Kirchenverständnis vermag die politisch-ökonomische Diskussion um eine bedeutende Dimension zu bereichern. Hier können auch Impulse aus einem erneuerten Verständnis der katholischen *Communio*-Ekklesiologie eingebracht werden. Die Kirche als *Communio* zu verstehen, ist mehr als ein innerkirchliches Reformprogramm. „Kirche als *Communio* ist eine Botschaft und eine Verheißung für den Menschen und die Welt von heute“ (Walter Kasper). Worin besteht nun diese Botschaft für Europa?

Kirche als *Communio* heißt Vielfalt in der Einheit. *Communio* bedeutet die gemeinsame Anteilhabe an den Gütern des Heils, die gemeinsame Anteilhabe an den Sakramenten, besonders an Taufe und Eucharistie. Durch diese gemeinsame Anteilhabe stehen die Glieder der Kirche sowohl in Gemeinschaft mit Jesus Christus wie untereinander. Die *Communio* der Kirche findet ihren Höhepunkt in der gemeinsamen Feier der Eucharistie. So existiert Kirche konkret in den Eucharistie feiernden Ortskirchen, die untereinander wiederum in *Communio* stehen. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil besteht die universale Kirche „in und aus“ den Ortskirchen. Deshalb meint diese *Communio* der Ortskirchen eine Einheit in der Vielfalt. Sie lässt Raum für eine legitime Vielfalt von Ortskirchen innerhalb einer größeren Einheit im einen Glauben, in denselben Sakramenten und Ämtern. Als solche *Communio* ist die Kirche Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschheit. Solche Einheit will nämlich keine Uniformität, keine Einschmelzung, sondern relative Eigenständigkeit der Völker, Kulturen

und Staaten bei weitgehender ökonomischer, politischer und rechtlicher Integration und Kooperation.

An dieser Bekehrung zur *Communio*-Gestalt hängt sowohl die innere Glaubwürdigkeit der Kirche wie ihre Funktion als Vorbild für die Menschen und Völker in Europa. Freilich bietet der heutige Zustand der Kirchen den Förderern der europäischen Einheit nicht unbedingt ein nachahmenswertes Bild. Historisch betrachtet ist es ja so, dass die Kirchen nicht unerheblich die heutige Gestalt des europäischen Kontinents mit seiner weitgehenden Konfessionalisierung mitbestimmt haben. Um so mehr erwächst aus der geschichtlichen Verantwortung und der Sorge um die Zukunft Europas die Verpflichtung zur ökumenischen Zusammenarbeit. Die angestrebte ökumenische Gemeinschaft wird aber nur eine Einheit in der Vielfalt sein können, in der die jeweiligen Kirchen bei größtmöglicher Gemeinsamkeit in den Fragen des Glaubens, der Sakramente und des Amtes ihre liturgischen, theologischen, spirituellen und ihre verfassungsmässigen Prägungen beibehalten.

3.3. Der Einsatz der Kirche für Menschenwürde und Menschenrechte

Die Grundlagen von Staat und Gesellschaft sind zu Beginn der Neuzeit in eine tiefe Krise geraten. Durch Konfessionsspaltung und Religionskriege bedingt, suchten die überkommenen Gesellschaften nach einer neuen, von den Glaubensvorstellungen der verschiedenen Konfessionen unabhängigen Ordnung. Der sich herausbildende Nationalstaat musste sich gegenüber der alten Ordnung als ein Haus darstellen, in dem jeder Bürger gleiches religiöses Lebensrecht hat, der Irrgläubige oder vom Glauben Abgefallene genauso wie der Gläubige, vorausgesetzt, dass jeder die staatliche Ordnung als das gemeinsame Fundament anzuerkennen bereit ist. Weil es dem christlichen Glauben, der Kirche und der Theologie nicht mehr gelang, dieses Gemeinsame zum Ausdruck zu bringen, gerieten Staat und Kirche, Politik und Glaube aneinander. Heute kommt der Politik eine von Glaube und Kirche unabhängige und eigenständige Bedeutung zu. Darin liegt für sie die eigentliche Herausforderung.

Das gemeinsame Fundament aller modernen Verfassungsstaaten ist das Recht. Wir sprechen deshalb von der Gründung der politischen Ordnung im Recht. Von diesem Recht aber wird gefordert, daß in ihm der Mensch in seiner Würde, theologisch gesprochen: in seiner Personalität, in seiner Gottebenbildlichkeit erscheint. Die moderne Rechtstradition nennt dieses Recht, in dem die Würde des Menschen zum Ausdruck kommt, das Menschenrecht. Die Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft sind danach die Menschenrechte.

Gerade unter diesem Aspekt wird die besondere Aufgabe der Kirchen für die Menschenrechte zu sehen sein. Die Kirche muss auftreten als Verteidigerin und Anwalt des Menschen in seiner Ganzheit. Sie tut dies gerade dadurch, dass sie von dem im Evangelium bezeugten Verständnis vom Menschen ausgeht. Dieses Verständnis vom Menschen wird zum Ausgangspunkt für die Gestaltung und Ordnung der Welt aus christlichem Glauben. Europa braucht heute nichts so sehr wie dieses christliche Zeugnis vom Menschen als Ebenbild Gottes. Der Philosoph Karl Jaspers hat dies so formuliert: „Es ist unmöglich, dass dem Menschen die Transzendenz verloren geht, ohne dass er aufhört, Mensch zu sein“.

Eine ernste Herausforderung stellen gegenwärtig die Probleme der Weltwirtschaft dar. Millionen von Menschen leben nach wie vor in absoluter Armut, in Hunger und Elend. Der soziale Friede zwischen den Völkern des Nordens und des Südens ist durch diese Tatsache erheblich gestört. Ungerechtigkeiten in den politischen und ökonomischen Strukturen haben verhindert, dass wirtschaftsschwache Länder und ihre Gesellschaften zu einer sich selbst tragenden Entwicklung finden konnten. Viele der Ursachen für diese Lage der Entwicklungsländer liegen in einer Wirtschaftsordnung, die von den großen Industrienationen häufig zu deren Ungunsten bestimmt wird. Die Kirchen haben heute ihren eigenen Beitrag dort einzubringen, wo es um die Grundwerte der Gerechtigkeit und Solidarität geht. Soziale Gerechtigkeit heißt: eine gewisse Gleichheit in der Verteilung der Lebenschancen für alle sichern. Es gilt in den internationalen Beziehungen eine Ordnung zu schaffen, die allen Menschen die Möglichkeit einer humanen, an Menschenrechten und Menschenwürde orientierten Lebensentfaltung bietet. Hier sind Entscheidungen notwendig, wie sie die Würde der menschlichen Person fordert. Die Kirchen sollten sich in diesem Sinne gerade zum Anwalt derjenigen Rechte machen, die dem Gedanken eines solidarischen Gebrauchs der Güter dieser Erde zum Wohle aller Menschen verpflichtet sind. Die Formulierung des Solidaritätsprinzips und die Einforderung seines politischen Geltungsanspruchs stellen vordringliche europäische Aufgaben dar, denen sich die christlichen Kirchen widmen müssen.

Mit dem Solidaritätsprinzip hängt aber ein weiteres Prinzip zusammen, das der Subsidiarität. Subsidiarität ist ein Zuständigkeitsprinzip. Es gibt darüber Auskunft, bei welcher Gemeinschaft oder bei welchem Gemeinwesen die Zuständigkeit für irgend eine Aufgabe liegt. Nach diesem Prinzip darf eine übergeordnete Gesellschaft nicht in das innere Leben einer untergeordneten Gesellschaft oder einzelner eingreifen, dass sie ihrer Kompetenz beraubt: „Die Gemeinschaft soll ihrem Gliede hilfreichen Beistand in dem leisten, was der einzelne, der Glied der Gemeinschaft ist, auf sich allein gestellt und aus eigenen Kräften nicht vermag; was dagegen der Einzelmensch selbst leisten kann, darf die Gemeinschaft ihm nicht abnehmen; dadurch entzöge sie ihm ja die Gelegenheit, durch die eigene Tätigkeit tüchtiger, vollkommener zu werden, als er bereits ist; das aber wäre kein hilfreicher Beistand, sondern wäre eine Schädigung“ (O. von Nell-Breuning).

Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip hängen eng miteinander zusammen und bestimmen sich gegenseitig. Verantwortung des einzelnen heißt immer auch Mitverantwortung für die alle gemeinsam angehenden Belange. Mitverantwortung für die Belange aller setzt die Verantwortung für die einen selbst betreffenden Belange nicht außer Kraft. Keines der Prinzipien darf auf Kosten des anderen in seiner Bedeutung eingeschränkt oder ausgeschaltet werden. Weder kann und darf der Gedanke der Gemeinschaft überfordert werden: Die Gemeinschaft kann um ihrer selbst willen von einzelnen alles fordern - noch kann und darf der Gedanke der Verantwortlichkeit des einzelnen und der Gemeinschaft überstrapaziert werden: Der einzelne oder die Gemeinschaft ist für alles, was sie betrifft, selbst verantwortlich. Bei der Lösung von konkreten Einzelfragen sind beide Prinzipien in ihrem inneren Verhältnis zueinander zu betrachten. Hier läge sicher im Blick auf die Debatten um ein europäisches Subsidiaritätsprinzip ein deutlicher Beitrag einer christlichen Soziallehre vor.

Wenn man sich abschließend die Frage vorlegt, welches die Idee eines politisch

und wirtschaftlich geeinten Europa sein könnte, so wird man folgendes sagen können: Europa bleibt politisch, wirtschaftlich und kulturell ein vielfältiger Kontinent. Die Idee von der Einheit in der Vielfalt, die Idee einer politischen *communio* trägt hier jedenfalls dazu bei, die Vielfalt der Sprachen, Kulturen, Regionen und Herkunftse zu bewahren, andererseits aber einem Auseinanderdriften zu wehren, das Europa in die Zerrissenheit der Nationalstaaten oder aber auch in die Zerrissenheit nichtintegrationsfähiger Regionen zerfallen lässt. Europa braucht die Spannung zwischen Einheit und Pluralität. Diese Spannung lebensfähig zu erhalten, dazu können die Kirchen beitragen, indem sie selbst eine *communio* - eine Kirchengemeinschaft - verwirklichen, die als Ausweis ihrer gemeinsamen Verkündigung das Bild des Menschen als Person und Ebenbild Gottes, die sichtbare Gestalt der Gemeinschaft als *communio* und die Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität für die politische, wirtschaftliche und kulturelle Gestaltung Europas wirksam werden lässt. Der beste Beitrag, den die Kirchen in Europa für die europäische Einigung leisten können, ist die Verwirklichung der *communio*, aus der sie selber leben: ihre Gemeinschaft in der gemeinsamen Teilhabe an Jesus Christus.

STRESZCZENIE

Współczesne dążenia państw europejskich w celu zbudowania zjednoczonej Europy osiągnęły bardzo duże sukcesy. Europa jednoczy się na płaszczyźnie ekonomicznej, politycznej i spraw bezpieczeństwa międzynarodowego. Jednak mimo wielu osiągnięć widać też wyraźne trudności w procesie integracji europejskiej. W którym kierunku zmierza współczesna Europa, czy są wspólne wartości i korzenie tak zróżnicowanego kontynentu? Dramatyczne doświadczenia, szczególnie II wojny światowej, doprowadziły do konieczności szukania jedności państw europejskich. Konflikty, różnorodność geograficzna, etniczna, kulturowa, ekonomiczna stanowią paradoksalnie o jedności Europy, jedności w jej osobiwej różnorodności. Czy idea jedności Europy w jej wielorakości i różnorodności posiada swoją wartość normatywną? Analizując historię możemy wyróżnić trzy istotne okresy potwierdzające istnienie wiodących tendencji. Europa w świetle osiągnięć antyku, judaistyczno-chrześcijańska tradycja europejska, oraz wyzwania współczesności, szczególnie w kontekście wolności i godności ludzkiej. Jaką rolę we współczesnej, zsekularyzowanej Europie mogą odegrać kościoły chrześcijańskie? W Jezusie Chrystusie objawia się w pełni prawda, kim jest człowiek, tzn., jest on powołany do wspólnoty z Bogiem, do *communio*, jest nieodwołalnie przez Boga przygarnięty. Chrześcijańska wiara widzi w chrystologicznym potwierdzeniu człowieczeństwa, jego wyjątkową i niepowtarzalną godność. W świetle tego ewangelicznego orędzia, chrześcijanin niesiony przez łaskę i wolność Bożą, może żyć w świecie i społeczeństwie oraz je kształtować. Koncepcja *Kościoła-communio* jest niezwykle inspirującą ideą dla wspólnoty europejskiej, ale, aby tak się stało, same kościoły, niestety rozbite, muszą dostrzec niezwyklej potencjał *communio*. Współpraca ekumeniczna również przyczyni się do wzrostu wiarygodności chrześcijaństwa w procesie integracji europejskiej. Chrześcijanie muszą zdecydowanie i jednoznacznie zaangażować się w obronę praw człowieka i godności ludzkiej, jako podstawowych wartości demokracji, również

postawy solidarności i subsydiarności mogą odegrać ważną rolę w odkrywaniu wartości zjednoczonej Europy. Najlepszym wkładem Kościołów chrześcijańskich w realizację idei zjednoczonej Europy jest urzeczywistnienie *communio*, w mocy której one same żyją, ich wspólnoty w uczestnictwie w Jezusie Chrystusie.

PRACTICA

KS. JAN BALBUS

Samodyscyplina jako istotny element samokształcenia i samorozwoju przyszłych pedagogów

WSTĘP

Problematyka samodyscypliny posiada już swoją historię. Na konferencji naukowej, zorganizowanej w 1995r. przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN oraz Wyższą Szkołę Pedagogiki Specjalnej, zaproponowano temat: „Liberalizm a samodyscyplina”. W ramach wspólnych dyskusji i rozważań w Polsce, jak i w całej Europie, uczestnicy konferencji doszli do przekonania, że warto poddać zbiorowej analizie zagadnienia dające się ująć pod tytułem: „Liberalizm a samodyscyplina”.

Liberalizm ma odniesienie przede wszystkim do dziedziny stosunków społecznych i ekonomicznych. Może jednak dotyczyć także postawy myślowej lub działania. W pierwszym przypadku dotyczy kształtowania światopoglądu, a w drugim przypadku ma to miejsce przy określaniu relacji do wszelkich odmienności.

Termin „samodyscyplina” odnosi się przede wszystkim do osób decydujących się na wyraźne ukierunkowanie swego życia. Termin ten pozwala także na rozpatrywanie życia z perspektywy relacji interpersonalnych. Samodyscyplina jest bowiem warunkiem wszelkiego skutecznego działania życia wspólnotowego.

Dyskusja nad liberalizmem i samodyscypliną pozwoliła dostrzec istnienie pewnych sprzeczności między tymi postawami. Uznano, że warto poznać granice obydwu postaw i wyprowadzić zalecenia dotyczące pedagogiki specjalnej¹.

Temat prezentowanej konferencji wraz z dyskusją został przedstawiony w wydawnictwie *Biblioteka Dialogu*, gdzie został potraktowany jako zachęta do dalszych dyskusji i kierunku działania. Zagadnieniem samodyscypliny zainteresowało się środowisko Polskiego Towarzystwa Uniwersalizmu, które podjęło się opracowania Protosłownika Uniwersalizmu. Inicjatorem tego przedsięwzięcia był Józef Werle, wybitny fizyk i filozof. To on nadał Protosłownikowi określoną specyfikę².

U podstaw poglądów J. Werle można znaleźć następujące tezy:

- 1 - jedność świata i jedność fizyki,
- 2 - całkowita odmienność filozofii od fizyki,
- 3 - prawdę o świecie może zdobyć tylko umysł czysty, nieskalany żadną podłością lub złem,

¹ A. Góralski, *Przedmowa*, w: A. Grzegorzczak, J. Werle, A. Góralski (red.), *Trzy eseje z zakresu Liberalizm a samodyscyplina i Protosłownik Uniwersalizmu*, Warszawa 1996, s. 3.

² A. Góralski, *J. Werle – fizyk i filozof*, „Wspólnotowość i Postawa Uniwersalistyczna”, 1 (1999), s. 5-11.

4 - wszystko jest procesem i dlatego uzasadniona jest globalizacja a nie globalizm, uniwersalizacja a nie uniwersalizm.

Przedstawione tezy nie mogą być oderwane od antropologii filozoficznej i teorii wartości, bo tylko wtedy można zrozumieć filozofię J. Werle i specyfikę Protosłownika Uniwersalizmu. Zasadniczym zadaniem, jakie zostało postawione Autorom, którzy opracowują hasła do Protosłownika, jest wprowadzenie ładu pojęciowego oraz eksponowanie powiązań międzyhasłowych, aby uzyskać całościowy obraz rzeczywistości. Inną cechą Protosłownika jest unikanie odwoływania się do poglądów innych uczonych. Prezentowane hasła mają ukazywać własne przemyślenia Autorów, oczywiście na ich odpowiedzialność. Eksponowane są hasła przeciwstawne i antagonistyczne, ponieważ one uwypuklają myślenie uniwersalistyczne³.

Myślenie uniwersalistyczne jest istotnym elementem postawy uniwersalistycznej, a ta z kolei jest częstką uniwersalizmu, czyli celową i zorganizowaną całością. Dobrze jest, gdy każdy element całości jest inny, a zarazem istotnie i trwale złączony z pozostałymi. Postawa uniwersalistyczna to szczególny proces, który zmierza do wspólnotowości. Dialog jest w tej postawie jedynie warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym. Urzeczywistniając wspólnotowość, która jest alternatywnie synergiczna, dostrzegamy w niej rodzaj organizmu. Polskie Towarzystwo Uniwersalizmu pragnie być organem pozytywistów, to jest tych, którzy chcą i potrafią pracować u podstaw⁴.

1. Wieloznaczność terminu „samodyscyplina”.

W *Protosłowniku Uniwersalizmu* znalazło się hasło „autodyscyplina” opracowane przez Andrzeja Góralskiego. Wyodrębnił on trzy różne znaczenia tego hasła. Pierwsze znaczenie to – podporządkowanie się jednostki zbiorowi norm, przepisów, reguł postępowania, zarządzeń organizacyjnych czy przeżyciom przyjemności. W drugim znaczeniu chodzi o takie kierowanie swym postępowaniem a także myślami, pragnieniami i przejawami woli, że będzie ono oceniane dodatnio ze względu na przyjęty przez podmiot sposób wartościowania działań i ich rezultatów. Trzecie znaczenie określono mianem „autodyscyplina perseweracyjna”. Chodzi tu o wszelkie samoograniczenia się zmierzające do nienaruszania lub zachowania istniejącego stanu rzeczy. Jako przykłady autodyscypliny perseweracyjnej podano: zachowanie stanu własnego osoby, innych osób lub bytów oraz świata jako całości⁵.

Wszystkie trzy znaczenia są powiązane z wolnością i światem wartości, zatem problematyka jest bardzo obszerna i wymaga szczegółowych opracowań. Poza tym żyjemy w okresie wielkich przemian, wielości prądów i mnogości haseł, głoszonych nie zawsze w sposób bezinteresowny. Andrzej Grzegorzczuk zauważył, że w poczuciu własnej wolności tkwi pewna pułapka intelektualna. Człowiek nie chce czuć się zmuszanym do czegośkolwiek i dlatego wyobraża sobie rzeczywistość taką, jaką chciałby, żeby była, później zauważa, iż rzeczywistość jest inna. Do powstania tego artefaktu

³ A. Góralski, *O słowniku uniwersalizmu*, s. 129-132.

⁴ A. Góralski, *Do czytelnika*, s. 4.

⁵ A. Góralski, *Autodyscyplina*, w: *Protosłownik Uniwersalizmu*, s. 18.

często pomocne są wypowiedzi innych ludzi. Artefakty są narzędziami do samoobrony i wewnętrznych samousprawiedliwień⁶.

W odpowiedzi na artefakty pojawia się potrzeba samokontroli własnych zachowań. W trudnych warunkach człowiek zużywa wiele energii na przetrwanie ciężkiego okresu swego życia. Ogranicza wówczas swoją działalność do tego, co konieczne. Inne działania odsuwa na późniejszy okres swojego życia, gdy poprawią się warunki egzystencji. I odwrotnie, w warunkach bardzo sprzyjających człowiek zmniejsza tempo pracy, ogranicza wysiłek i więcej wolnego czasu przeznacza na wypoczynek. W rezultacie twórczość człowieka maleje i ubożeje⁷.

Analiza zjawiska rozwoju i twórczości z pozycji samokontroli pozwala stwierdzić, że najkorzystniejsze są te warunki, które nie są ani zbyt trudne, ani zbyt łatwe. Twórczości i rozwoju nie można jednak tłumaczyć samymi warunkami zewnętrznymi. Należy także uwzględnić indywidualną wrażliwość osoby ludzkiej na określone wartości. Tę wrażliwość należy zaliczyć do warunków wewnętrznych. Dokonując wyboru wartości, tym samym determinujemy swoją przyszłość, a samodyscyplina sprowadza się do wierności przyjmowanym wartościom i jest źródłem odpowiedzialności.

Refleksja A. Grzegorzcyka nad wolnością człowieka, w odniesieniu do artefaktów i nad znaczeniem samokontroli własnego działania, pozwoliła określić treść terminu „samodyscyplina”. Autor artykułu „Samodyscyplina i życie intelektualne” napisał: „Samodyscyplina, to cecha osobowości, względnie cecha charakteru człowieka, nabywana i polegająca na umiejętności wykorzystania swoich możliwości dla realizacji świadome i racjonalnie podjętych zadań – przede wszystkim polegająca na racjonalnym zorganizowaniu i rozłożeniu w czasie swoich wysiłków i kontrolowaniu reakcji emocjonalnych”⁸.

Zdaniem A. Grzegorzcyka, istotnym elementem samodyscypliny jest przymuszanie się do wysiłku zgodnego z przyjętym planem działania. Aktualność tej problematyki ma swe źródło w tym, że „zagęszczanie się” społecznych kontaktów powoduje, iż mało kontrolowane reakcje emocjonalne wprowadzają chaos w życiu społecznym. Zaawansowana technika powoduje, że o skuteczności działania decyduje rozłożenie w czasie usystematyzowanych wysiłków. Autor wysunął hipotezę historyczną, że ludzkość w swoim rozwoju zawdzięcza samodyscyplinie przetrwanie wielu trudnych okresów i sytuacji.

U podstaw samodyscypliny tkwi logika, która jest moralnością myśli i mowy⁹.

2. Samodyscyplina a samokształcenie.

Podstawowa struktura ludzkiego działania zawiera w sobie trzy istotne elementy. Najpierw pojawia się świadoma wizja stanu aktualnego i możliwości na przyszłość. Następnie od strony woli pojawia się decyzja, która organizuje poszczególne akty w całość. I wreszcie następuje realizacja decyzji.

W strukturze ludzkiego działania zawarta jest wiedza opisowa i oceniająca. Podjęcie decyzji zależy od ocen. Z kolei stałość ocen, a zwłaszcza stałość przeżycia wartości,

⁶ A. Grzegorzcyk, *Samodyscyplina i życie intelektualne*, w: A. Grzegorzcyk, J. Werle, A. Góralski (red.), *Trzy eseje z zakresu Liberalizm a samodyscyplina*, s. 4.

⁷ Tamże, s. 4-5.

⁸ Tamże, s. 5.

⁹ Tamże, s. 6.

pozwała zachować jedność motywacji, a także chronić wychowanie od dewiacji. Stałość ocen i konsekwentne działanie są podstawą skutecznej samoregulacji człowieka. Tę samoregulację można nazywać samodyscypliną.

Do najważniejszych działań ludzkich należy kształcenie się i uczenie kształcenia się. Świadomie pomijam cztery rodzaje czynników, jakimi są: zadatki genetyczne, środowisko społeczne i biologiczne, a także własną aktywność jednostki oraz współdziałanie tych czynników. To prawda, że wszystkie one kształtują osobowość człowieka. Pomijam także omówienie trzech podstawowych form działalności człowieka, jakimi są: zabawa, nauka i praca. Każda z tych form działalności, z pedagogicznego punktu widzenia, odznacza się pewną specyfiką.¹⁰ Prezentowana publikacja nie ma mieć charakteru analitycznego, lecz syntetyczny. Zakładam bowiem, że ta problematyka jest znana pedagogom, a chodzi jedynie o uchwycenie relacji pomiędzy samodyscypliną a samokształceniem.

Psycholog rosyjski, D.N. Bogojawleński, w drugiej połowie XX wieku ubolewał, że pojawiła się paradoksalna sytuacja. Z jednej strony wymaga się od ucznia aktywnej pracy myślowej. Z drugiej jednak strony nauczyciele nie nauczają, jak tego się nauczyć. Nauczyciele nie zawsze sami zdają sobie sprawę z tego, jakie racjonalne sposoby należy zastosować, aby nauczyć się uczenia. A skoro zaś nie kształtują się w uczniach procesy prawidłowego myślenia, to też nie mogą tego kontrolować¹¹.

Mimo upływu lat sytuacja nie zmieniła się. W dalszym ciągu występują dysproporcje pomiędzy dużym zainteresowaniem pedagogów sprawami wielostronnego aktywizowania uczniów a niewielką uwagą poświęconą nauczaniu uczenia się. M. i R. Radwiłowiczowie, pisząc o istocie uczenia się, odwołują się do głównych tez strukturalno-funkcjonalnej teorii uczenia się w rozumieniu T. Tomaszewskiego i J. Linharta. Zdaniem tych uczonych, jest to podstawowy proces regulacji stosunków między osobnikami a otoczeniem. Proces ten prowadzi do odpowiednich zmian w zachowaniu się. Zmiany te, jeśli nawet nie są trwałe, zawsze polegają na pojawieniu się elementów nowych w porównaniu z zachowaniem poprzednim. Uczenie się to swoisty rodzaj aktywności, w której podmiot zmienia swoje zachowanie i zmierza przy tym do określonego celu, aby zredukować swoje niepewności i znaleźć prawidłową odpowiedź lub adekwatną regułę zachowania się¹².

Poszukując reguł uczenia się M. i R. Radwiłowiczowie przeanalizowali w latach 90 dwudziestego wieku całą dostępną wówczas literaturę zagadnienia i uchwycili jej charakterystyczne cechy. Początkowo sformułowali 28 ogólnych reguł (sposobów) uczenia się, dzieląc je na trzy kategorie. Pierwszą kategorię stanowią sposoby pobudzania do samodzielności. Drugą sposoby dotyczące racjonalnego rozwiązywania zadań. A do trzeciej kategorii zaliczyli te sposoby, które zalecają doskonalenie własnych sposobów uczenia się¹³.

W następnym etapie własnych badań i na użytek nauczania początkowego M. i R. Radwiłowiczowie przedstawili osiem reguł uczenia się.

¹⁰ M. i R. Radwiłowiczowie, *Treść i metoda w nauczaniu początkowym*, Legnica 2006, s. 49 -80.

¹¹ D.N. Bogojawleński, *Nauczanie sposobów pracy umysłowej jako metoda rozwijania myślenia uczniów i aktywizacji uczenia się*, „Psychologia Wychowawcza” 2 (1962). Cytuję za M. i R. Radwiłowiczowie, *Treść i metoda w nauczaniu początkowym*, s. 81-82.

¹² M. i R. Radwiłowiczowie, *Treść i metoda w nauczaniu początkowym*, s. 82.

¹³ Tamże, s. 82-84.

Pierwsza reguła „nowość” zaleca, aby poznając jakąś rzecz, zjawisko czy pogląd, dostrzec cechy wspólne dla nich, a także cechy różniące, nowe.

Druga reguła „istotność” nakazuje określić to, co jest najważniejsze w danej informacji, a co mniej ważne.

Trzecia reguła „klasyfikacja” domaga się podania, do jakiego typu informacji należy ta informacja i co o niej wiemy.

Czwarta reguła „porządkowanie” bywa czasami nazywana „strukturalizacją”. Ma to być próba przedstawienia uzyskanych informacji w postaci uporządkowanego schematu, który można uzupełniać, ulepszać i stosować w dalszej pracy nad danym problemem czy tematem.

Piąta reguła „bogactwo pomysłów” dotyczy możliwości rozwiązania problemu czy jakiegoś zagadnienia.

Szósta reguła „plan” dotyczy planu pracy dla wybranego sposobu wykonania. Ta reguła dotyczy doboru pomocy i narzędzi potrzebnych do realizacji poszczególnych etapów zadania.

Siódma reguła „kontrola” ma zastosowanie przy napotkaniu przeszkód. Należy wówczas sprawdzić dotychczasowy tok pracy.

Ósma reguła „refleksja” dotyczy sprawdzenia i oceny rezultatów swojej pracy. Zawsze można lepiej wykonać to zadanie lub podobne. Proponuje się, aby szczególną uwagę zwrócić na napotkane trudności.

Zdaniem M. i R. Radwiłowiczów, wszystkie reguły mają charakter międzyzakresowy (międzyprzedmiotowy) i stanowią skróconą oraz sprawdzoną empirycznie syntezę zagadnienia.

Cztery pierwsze reguły nawiązują bezpośrednio do ogólnych operacji myślowych, a pozostałe cztery to ogólne przepisy racjonalnej pracy umysłowej¹⁴.

Dotychczasowe analizy Radwiłowiczów pozwoliły poznać istotę uczenia się oraz istotę uczenia się uczenia. Jeśli uczniem jest osoba dorosła, to mówimy o samokształceniu. Polega ono na uczeniu się z własnej woli, samodzielny, samostereownym i samokontrolnym. Samokształceniem kieruje sam człowiek, według własnego zamysłu, w celu zdobycia, poszerzenia i pogłębienia wiedzy, a także zdobycia sprawności umysłowych i fizycznych.

Człowiek może zdobywać wiedzę i umiejętności na dwa sposoby. Pierwszym z nich jest samouctwo, które jest całkowicie niezależne, samostereowne i samokontrolne. Drugim sposobem samokształcenia jest podporządkowanie się procesowi szerszemu, społecznemu, organizowanemu w ramach instytucji zajmujących się kształceniem bądź doskonaleniem. W tym drugim sposobie samokształcenia mogą pojawiać się dwie możliwości. Pierwsza z nich to zwrócenie się do doradcy metodycznego z prośbą o pomoc w sprawie literatury oraz o dodatkowe informacje, które mogą dotyczyć szkół, czy nauczycieli, by nawiązać kontakt i dowiedzieć się tego, co nas interesuje. Druga możliwość to udział w odpowiednim szkoleniu, na którym można zdobyć potrzebną wiedzę. Różnica między samokształceniem „pod kierunkiem” a nieukierunkowanym jest nieostra i płynna. Samokształcenie jest wyższą formą uczenia się, a to dzięki udziałowi samodzielności świadomości¹⁵.

¹⁴ Tamże, s. 84-87.

¹⁵ Tamże, s. 97-99.

W obrębie technologii uczenia się można wyodrębnić trzy podstawowe elementy: organizację pracy umysłowej, jej higienę oraz konkretne metody uczenia się i samokształcenia. Wszystkie sposoby skutecznego uczenia się i samokształcenia opierają się na intelektualnych sprawnościach operacyjnych i instrumentalnych.

Do sprawności operacyjnych należy zaliczyć: uogólnianie, abstrahowanie, porównywanie, klasyfikowanie, analizowanie, selekcjonowanie, systematyzowanie i rozumowanie.

Do sprawności instrumentalnych zalicza się: rozumienie podstawowych kategorii ujmowania rzeczywistości, którymi są: czas, miejsce, przyczyna i skutek, rozumienie pojęć, wyrazów, języków naturalnych, różnego typu symboli i posługiwanie się nimi.

Centralne miejsce w samokształceniu zajmuje rozumowanie i jego produkt, jakim jest rozumienie oraz sprzężone z nimi pojęcie struktury. Związek pomiędzy poziomem rozumienia a strukturą (układem) uwydatnia się szczególnie w poznawaniu jakiegoś tekstu. Warunkiem jest umiejętność analizowania, czyli wydobywanie istotnych treści a następnie tworzenie z nich logicznej całości (syntezy)¹⁶.

W każdym sposobie samokształcenia można wyodrębnić trzy elementy: strukturę, zadania i hierarchię. Strukturę uznaje się za „podstawowy, rozwijający się w czasie, dynamiczny sposób i metodę rozwiązywania (realizacji) wszelkich sytuacji, a następnie zadań natury zarówno poznawczej (między innymi tkwiących w komunikatach dydaktycznych), jak i zawodowej, społecznej i w ogóle życiowej”¹⁷.

Propozycja M. i R. Radwiłowiczów pozwoliła dotrzeć do istoty samokształcenia, które jest nie tylko najbardziej samodzielne i świadome w zakresie strukturywania informacji i formułowania zadań. Mówiąc krócej, samokształcenie to struktura zadaniowa, która posiada cztery zalety, a mianowicie: jest hierarchiczna, zwięzła, nie neguje innych ofert i jest otwarta¹⁸.

W planie globalnym świadomość strukturalno – zadaniowa to umiejętność formułowania zadań własnych, dostosowanych do konieczności i możliwości, a w odniesieniu do konkretnej sytuacji zadaniowej, jest to orientacja w danej strukturze i umiejętność jej przekształcania. Gdy okaże się, że stosowanie jednocześnie wielu sposobów samokształcenia nastrocza wiele trudności, wówczas można odwołać się do uniwersalnej formy scalającej. Brzmi ona następująco: „Od analitycznego spostrzegania fragmentu rzeczywistości (w tym także treści kształcenia) poprzez wzbogacenie i porządkowanie tego obszaru w coraz doskonalszą strukturę aż do wyłonienia z niej zadań do realizacji(...) wymagających ze swej strony dalszego kroczenia strukturywania”¹⁹.

Samokształcenie stanowi podstawę samoedukacji, na którą ponadto składają się warsztat i samoanaliza. Bez tych ostatnich nie ma rozwoju w zawodzie pedagoga²⁰.

3. Samorozwój wobec kultury doraźności

Problematyka stałości i zmienności rzeczywistości pojawiła się w centrum uwagi w samym zaraniu starożytnej filozofii. Dla Jończyków ruch był czymś oczywistym,

¹⁶ Tamże, s. 99-101. Zob. J. Półturzycki, *Wdrażanie do samokształcenia*, Warszawa 1983, s. 96; Z. Matulka, *Metody samokształcenia*, Warszawa 1983, s. 38.

¹⁷ M. i R. Radwiłowicz, *Treść i metoda w nauczaniu początkowym*, s. 104.

¹⁸ Tamże, s. 104-106.

¹⁹ Tamże, s. 106.

²⁰ Tamże, s. 97.

a jednocześnie doszukiwano się niezmiennego podłoża. Z ruchem i zmiennością łączono rozwój, którym kierował Logos, Bóg, Duch lub jakaś bliżej nieokreślona Duchowa Siła²¹.

Bolesław Gawecki w książce *Filozofia rozwoju* ujął zagadnienie rozwoju w trzech podstawowych aspektach: teoriopoznawczym, ontologicznym (metafizycznym) i aksjologicznym. W teorii poznania swoje stanowisko określił jako odmianę realizmu krytycznego, którym jest realizm ewolucyjny. W części ontologicznej stwierdził, że człowiek w doświadczaniu siebie samego, jako ośrodka zdolności działania, posiada możliwość kontaktu z rzeczywistością. Ludzki ośrodek energetyczny ma charakter psychosomatyczny. Drugą podstawową tezę ontologiczną było przyjęcie dwu przeciwstawnych kierunków rozwoju rzeczywistości i podkreślenie podstawowego znaczenia ścierania się przeciwieństw. W części aksjologicznej opowiedział się za perfekcjonizmem jako doktryną etyczną, pozostającą w harmonii z ogólnym charakterem filozofii rozwoju. Na gruncie panpsychosomatyizmu znalazła uzasadnienie ewolucja twórcza całości bytu²².

Koncepcja „trwałego rozwoju” (sustainable development) pojawiła się po raz pierwszy w ogólnym sformułowaniu w tzw. Raporcie Brundtland Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju ONZ w 1987 roku. W Raporcie tym napisano: „Trwały rozwój służy zaspokojeniu potrzeb bieżących bez ponoszenia ryzyka, że przyszłe pokolenia nie będą mogły zaspokoić swoich potrzeb”²³.

W koncepcji „stałego rozwoju”: gospodarka, środowisko i społeczeństwo rozumiane są jako zintegrowany kompleks rozwojowy. W kompleksie tym wyróżnia się następujące elementy: trwały wzrost, trwały rozwój i trwałość zachowania. Zdaniem Eugeniusza Kośmickiego, ta koncepcja nawiązuje do ujęcia M. Heideggera²⁴. Jak dotąd w rozważaniach ekologicznych i ekonomicznych żywe są spory na temat natury czasu. Posługiwanie się zwykłym czasem fizycznym pomija osobliwości takich systemów, jakimi są osobniki i osoby oraz systemów społecznych i gospodarczych. Heideggerowska koncepcja czasu pozwala uwzględnić wszystkie osobliwości. W latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku ukształtował się tzw. „turbokapitalizm”, który wykazuje specyficzny stosunek do czasu, opierając się na krótkookresowych strategiach działań gospodarczych. Zjawisko to pogłębił szybki rozwój tzw. „wirtualnej gospodarki”, opartej na spekulacyjnych przepływach finansowych. Wykształciło się więc społeczeństwo „nonstop” charakteryzujące się ciągłą aktywnością gospodarczą, bez względu na rytmy przyrody czy organizmów żywych. W tym społeczeństwie przyjmuje się optykę doraźności. Doraźność współczesnego społeczeństwa wiąże się przede wszystkim z takimi cechami jak:

- przyspieszanie procesów w przyrodzie i w ludzkim organizmie,
- zmianami dotychczasowych rytmów biologicznych,
- ukształtowanie społeczeństwa „nonstop”, które wytwarza własną dynamikę, niezależną od rytmów przyrody i ludzkiego organizmu,
- ukształtowaniem globalnego turbokapitalizmu i człowieka elastycznego (dyspozycyjnego),

²¹ W. Joegger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków 2007, s. 25-132, 173-199.

²² B. Gawecki, *Filozofia rozwoju*, Warszawa 1967, s. 8-9.

²³ World Comision on Envirnmnt and Development, *Our Common Future*, Oxford – New York 1987, (Raport Brundtland).

²⁴ E. Kośmicki, *Koncepcja trwałego rozwoju jako możliwość przewycięzania doraźności*, w: A. Góralski, *Wspólnotowość i Postawa Uniwersalistyczna*, 4 (2004-2005) s. 95, 114-115.

- dominacją neoklasycznej ekonomii uzasadniającej turbokapitalizm,
- ogromne przyspieszenie metabolizmu społecznego oraz kolonizacją przyrody²⁵.

Józef Lipiec zauważył, że pojęcie doraźności w swym ontologicznym ujęciu zawiera cztery komponenty: aktualność, krótkotrwałość, zamkniętość i prowizoryczność.

Aktualność oznacza, że dane wydarzenie, które angażuje podmiot w sposób doraźny, przeżywane jest w fazie czasowej określonej słowem „teraz”. Krótkotrwałość jest konsekwencją aktualności i obejmuje obok teraźniejszości retencję i protencję. Zdarzenie krótkotrwałe posiada również odniesienie do pewnego miejsca, mierzonego na skali ludzkiego życia. Zamkniętość z kolei to odgraniczenie tego, co doraźne od wszystkiego innego, co nie jest doraźne. Zamkniętość przeciwstawia się otwartości.

Byt otwarty posiada jakąś prehistorię i historię. Taki byt kryje w sobie możliwość prognozowania i przewidywalność tego, co może być dalej. I wreszcie prowizoryczność, to cecha, która wskazuje na swoistą tymczasowość, nietrwałość i niedefiniowalność²⁶.

Przeciwieństwem doraźności jest: pełnia, rozmach, trwanie i definiowalność. Czy jest więc sens mówienia o kulturze doraźności? Historia filozofii starożytnej potwierdza możliwość istnienia takiej kultury. Już Arystyp z Cyreny, a za nim Epikur, głosili hasło ”chwytaj dzień”, dowodząc że przyjemności są krótkotrwałe, ulotne i często trudne do osiągnięcia, szczególnie przez ludzi biednych.

Pojęcie doraźności w ujęciu antropologicznym, a zwłaszcza personalistycznym, pozostaje w ścisłej relacji do życia ludzkiego zorientowanego personalnie. Życie ludzkie okazuje się jedynym układem odniesienia w sferze sensów i wartości. Czyniąc coś w danej chwili, wyraża równocześnie żywą obecność mijającej i przeszłej przyczyny działania, jak również przeczuwanego celu działania. Żyjąc doraźnością, nie musimy usuwać perspektyw jej przekroczenia w kierunku przyszłości²⁷.

Aksjologia doraźności próbuje absolutyzować odpowiedzialność za to, co dzieje się „tu i teraz”. Pojawia się też druga możliwość, a jest nią zrzucanie odpowiedzialności za wszystko, co dokonuje się „tu i teraz” na wszystko, co znajduje się poza „tu i teraz”. Doraźność wymusza koncentrację na wartościach osobistego zasięgu. Dotyczy to zwłaszcza wartości etycznych, wymagających przekroczenia „teraz”²⁸.

„Doraźność” na ogół towarzyszy filozofom pesymizmu i rozpacz, w nich bowiem pojawia się mechanizm ucieczki. Przede wszystkim chodzi o ucieczkę od rzeczywistości w mały, intymny świat odizolowany od teraźniejszości. Ucieczka tego typu podyktowana jest lękiem przed odpowiedzialnością. Dlatego też doraźność staje się elementem bezsensu życia²⁹.

Koncepcja stałego rozwoju niezbędna jest dla modelu społeczeństwa „nonstop”, bowiem wyraża sprzeciw wobec dotychczasowych analiz ekonomicznych i pokazuje się jako nowa idea moralna oraz społeczno-filozoficzna i pedagogiczna.

M. i R. Radwiłowiczowie piszą, że samokształcenie stanowi podstawę samoedu-

²⁵ Tamże, s. 94-115.

²⁶ J. Lipiec, *Kultura doraźności: dziś, jutro i jeszcze dalej*, w: A. Góralski (red.), *Wspólnotowość i Postawa Uniwersalistyczna*, 4 (2004-2005), s. 81-85.

²⁷ Tamże, s. 85-88.

²⁸ Tamże, s. 88-91.

²⁹ Tamże, s. 91-93.

kacji, na którą składają się ponadto warsztat i samoanaliza. Ta wypowiedź może być zinterpretowana w ramach koncepcji „trwałego rozwoju”.

Warsztat pracy nauczyciela powinien być podbudowywany i kierowany odpowiednią wiedzą i doświadczeniem w celu lepszego wykonywania własnej pracy. Warunkami są: niezbędne, funkcjonalnie uporządkowane zestawy książek, czasopism, filmów, nagrań, przykładowych zeszytów, opracowań i wytworów pracy ucznia, kartoteka zagadnień, bank zadań, teksty sprawdzianów itd. Do tego zestawu należy dołączyć komputer wraz z możliwością korzystania z internetu.

Warsztat pracy pedagoga pokazuje, w jakim kierunku pedagog ma doskonalić swoją pracę, a w konsekwencji siebie. Powinno się ukazać dwie strony warsztatu: materialną i duchową, dotyczącą odpowiedniej wiedzy, a szerzej, niezbędnej świadomości dla tworzenia warsztatu. Zachodzi korelacja między wykształceniem pedagoga, a jakością jego warsztatu oraz między jakością i wynikami nauczania³⁰.

Obok oceny warsztatu pracy należy także oceniać samą pracę pedagoga, biorąc pod uwagę jego działalność dydaktyczno-wychowawczą. Chodzi tu nie tylko o instrumentarium pracy pedagoga lecz także o jej jakość. W tym drugim wymiarze chodzi o ustalenie stopnia aktywizacji, co można osiągnąć przez cztery typy czynności: przez odpowiednie bodźce, metody, rezultaty i czynności kontrolno-oceniające. Następnie stawiając pytanie, czy inicjatywa i aktywność jest bardziej po stronie pedagoga czy ucznia? W rezultacie otrzymamy bogaty układ odniesienia.

Analiza (samoanaliza) procesualna pracy pedagoga widoczna jest na tzw. „Karcie zajęć”, która powinna składać się z trzech części. W pierwszej należy przedstawić ogólne informacje, w większości o charakterze metodologicznym. W części drugiej, będącej protokołem, winien być przedstawiony opis zajęć po ich przebiegu, w którym odzwierciedlone są zadania i pytania kierowane do uczniów, a także sytuacje zadaniowe. W części trzeciej sam pedagog winien ocenić efekty swojej pracy biorąc pod uwagę wartościowanie zadań³¹.

ZAKOŃCZENIE

We wstępie do prezentowanego artykułu problematyka samodyscypliny została zawężona do myślenia i postawy uniwersalistycznej, która jest częścią uniwersalizmu. Obecnie trudno wyobrazić sobie uniwersalizm bez dialogu i filozofii spotkania. A idąc jeszcze dalej, można zaryzykować twierdzenie, że istotę uniwersalizmu stanowi solidarność ludzi. Nie może być autentycznej solidarności bez solidarności ludzkich sumień, wspólnotowości, samokształcenia i samorozwoju. Wydaje się, że przedstawiony artykuł ukazał nowy wymiar uniwersalizmu pogłębiony o zagadnienia samodyscypliny.

Nowym wyzwaniem dla samodyscypliny jest też zagadnienie integracji i tolerancji. W dydaktyce przez integrację rozumie się dążenie do ukazywania uczniom scalonego obrazu świata. Tak ogólnie zdefiniowane pojęcie kryje w sobie możliwość różnych interpretacji. Może ono oznaczać zespalandie, harmonizowanie czy scalanie czegoś wcześniej rozdzielonego. Koncepcja integracji w pedagogice ma za sobą długą historię.

³⁰ M. i R. Radwiłowicz, *Treść i metoda w nauczaniu początkowym*, s. 107-109.

³¹ Tamże, s. 109-115.

Bierze swój początek od nauczania łącznego K. Linkego. Integracja polega na eliminacji przedmiotowego układu treści kształcenia na rzecz zagadnień kompleksowych. Temu celowi służą różnego typu konferencje i sympozja naukowe. Warto jeszcze wskazać na organizacyjne ujęcie integracji, a mianowicie integrację pionową i poziomą. Pierwsza z nich kładzie nacisk na zgodne współdziałanie różnych podmiotów odpowiedzialnych za wychowanie i dydaktykę. Natomiast integracja pozioma ma polegać na harmonijnej współpracy wewnątrz szkoły.

Osobnym zakresem integracji jest nauczanie i wychowanie dzieci niepełnosprawnych razem z dziećmi rozwijającymi się prawidłowo.

Wszystkie propozycje i klasyfikacje ujawniają określone tezy z psychologii nauczania i wychowania. Wskazują one, iż uczeń łatwiej przyswaja fakty i zjawiska, które mają układ całościowy i tworzą proste kompleksowe sytuacje. W ten sposób przybliżamy się do istoty integracji zaproponowanej przez M. Jakowicką, iż możliwie jest wielostronne działanie, zmierzające do wywołania harmonijnego i rytmicznego rozwoju cech i właściwości psychomotorycznych. Takie działanie scala wewnętrzne struktury osoby ludzkiej³². Tak określona istota integracji pozwala mówić o różnych płaszczyznach integracji, takich jak: integracja wszystkich podmiotów uczestniczących w procesie edukacyjnym, integracja metod nauczania i wspierania edukacyjnego, integracja celów, treści, dróg poznania, integracja w samym uczniu, integracja personalna, integracja poczynań ucznia i nauczyciela, integracja ofert edukacyjnych, zespołu klasowego i integracja środowisk życia osoby ludzkiej.

Z kolei kształtowanie postawy tolerancyjnej bierze się z niedostatku wychowania społeczno – moralnego. Warto jednak dodać, że nie ma wystarczającego opracowania metodycznego dotyczącego wychowania dla tolerancji. Trzeba stwierdzić, że w czasach gwałtownej transformacji ustrojowej i przeobrażeń społeczno – kulturowych szczególnej wagi nabiera problem przeciwstawienia się wszelkim objawom nietolerancji. Należy zgodzić się z teorią, że tolerancja czy tolerancyjność jest postawą a jednocześnie wartością niezmiennie istotną w życiu społecznym. Oznacza ona poszanowanie cudzej tożsamości. Tej postawy można się nauczyć w wyniku długotrwałych doświadczeń i zrozumienia istoty osoby ludzkiej. Relacja interpersonalna zwana „tolerancją” nie zawsze jest w pełni uświadomiona, jest też zabarwiona uczuciami, co skłania podmiot do określonego reagowania w danych okolicznościach. Ważną rolę w tej relacji pełni wyobraźnia, która tworzy różne obrazy, a nie zawsze sprzyja akceptacji cudzej tożsamości.

Termin „tolerancja” pochodzi z języka łacińskiego od słowa „tolerantia” i od czasownika „tolerare”. W znaczeniu rzeczownikowym to „cierpliwa wytrwałość”, a w znaczeniu czasownikowym „wytrzymywać”, „znosić”, „przecierpieć”. W określeniu rzeczowym tolerancja jest postawą społeczną i osobistą, odznaczającą się poszanowaniem poglądów, zachowań i cech innych ludzi, a także ich samych. Tolerancja nie oznacza równouprawnienia i akceptacji czyjegoś zachowania czy poglądów. Wręcz przeciwnie, to poszanowanie czyichś poglądów, mimo, że ich nie akceptujemy. Tolerancja ma też granice, a są nimi podstawowe wartości. Dzięki tolerancji możliwa jest dyskusja, która jest podstawą

³² Cytuję za M. i R. Radwiłowicz, *Treść i metoda w nauczaniu początkowym*, s. 6-9. Por. M. Jakowicka, *Teoretyczne i praktyczne aspekty integracji kształcenia w klasach początkowych*, w: M. Jakowicka (red.), *Teoria i praktyka kształcenia wczesnoszkolnego*, Zielona Góra 1987.

społeczeństwa otwartego. Nie może być tak, że tylko od jednej strony dialogu wymaga się tolerancji, a drugiej stronie pozwala się na nietolerancyjność. W takiej sytuacji nie ma prawdziwego dialogu.

Od tolerancji szerszym pojęciem jest demokracja. Jest ona dobrem, do którego należy dążyć, ale z drugiej strony wymaga nieodzownej ochrony własnej tożsamości. W przeciwnym razie przerodzi się w uległość wobec cudzych poglądów i zachowań, niezgodnych z duchem tolerancji i demokracji³³.

O tolerancji można mówić na różnych płaszczyznach w socjologii, religii, biologii, technice. Szczególnie dużo nieporozumień pojawiło się w odniesieniu do tolerancji religijnej. Zagadnienie to wymaga szczegółowego opracowania, biorąc pod uwagę nie tylko aspekt historyczny, lecz także merytoryczny.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Problem der Selbstdisziplin besitzt seine Geschichte und verliert nicht an seiner Aktualität. Der Ausgangspunkt dieses Aufsatzes war die Darstellung des Zusammenhangs zwischen der Selbstdisziplin und der universellen Haltung. Der Begriff „Selbstdisziplin“ wurde herausgearbeitet in der Veröffentlichung *Biblioteka Dialogu* (Bibliothek des Dialogs), in der seine Vieldeutigkeit aufgezeigt wurde. Wenn zu den wichtigsten menschlichen Handlungen die Bildung und das Lernen zählt, dann ist es wichtig, die Relation zwischen der Selbstdisziplin und der Selbstbildung zu fassen. Der Vorschlag von M. und R. Radwiłowicz in dieser Fragestellung ist sehr treffend und hilfreich. Wenn man die Selbstdisziplin in der Relation zur Selbstbildung betrachtet, dann kann man die Frage der ständigen Entwicklung und der Selbstentwicklung nicht auslassen. Dieser Fragenkomplex wird deutlich in der Kultur der Diesseitigkeit, die eine Gesellschaft „Nonstop“ geschaffen hat. Am Schluss des Referates hat man vorgeschlagen, dass man im Bezug auf die Selbstdisziplin auch die Integration und die Toleranz erörtern muss in einer separaten Abhandlung.

³³ M. i R. Radwiłowicz, *Treść i metoda w nauczaniu początkowym*, s. 65-80.

Internet jako pomoc kaznodziejska. Szkic z homiletyki internetowej

Stosunek Kościoła do Internetu cechuje bardzo ciekawa ambiwalencja. Oscyluje on bowiem między odrzuceniem a fascynacją. Większość teologów artykułuje swój dystans i widzi w nim przede wszystkim zagrożenie, wskazując zwłaszcza na kwestię redefinicji pojęcia wspólnoty, w tym także wspólnoty kościelnej, i na wynikające z tego konsekwencje pastoralne. Jak zauważa Bogdan Giemza, „istnieje niebezpieczeństwo, że wiele osób może pozostać wyłącznie w wirtualnym kontakcie z Kościołem”¹. Gdzieś pośrodku – najbardziej realistycznie – sytuuje się *Magisterium Ecclesiae*, które widzi w Internecie zarówno szansę pastoralną jak i zagrożenie duchowe, co najlepiej wyraziło się w dwóch dokumentach watykańskich z roku 2002: *Kościół a Internet* oraz *Etyka w Internecie*, wydanych przez Papieską radę do spraw Środków Społecznego Przekazu². Zupełnie po drugiej stronie plasuje się znakomita większość, zwłaszcza młodych księży, którzy z pochyloną głową przemierzają bezkresny świat Internetu³. A wszyscy oni są przecież naszymi niedzielными kaznodziejami.

Co więc robi kaznodzieja w Internecie? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czym ten Internet dla niego jest. Szukając odpowiedzi na pytanie o Internet jako pomoc kaznodziejską, w opisie Internetu odwołajmy się do trzech metafor będących jednocześnie swoistymi modelami pastoralnymi.

1. Model 1: Śmietnik

„Ameryka – powiedział kiedyś polski satyryk Jacek Fedorowicz – to ogromny kraj. Tak ogromny, że jak dobrze poszukać, to można w niej znaleźć wszystko. Nawet stare numery »Trybuny Ludu«⁴. O podobną konstatację można się pokusić także w odniesieniu do Internetu. W Internecie można znaleźć wszystko, być może nawet stare numery »Trybuny Ludu«. Do najważniejszych cech Internetu, jako medium, należy jego wyjątkowa dostępność, znikoma kontrolowalność i wysoki współczynnik zmienności. Nie chodzi tutaj jedynie o dostępność odbiorcy, która jest uwarunkowana de facto tylko przez czynniki techniczne: posiadanie komputera i dostęp do sieci, co jest dzisiaj relatywnie coraz tańsze. To, co wyróżnia Internet jako medium, to dostępność w sensie nadawczym. Teoretycznie bowiem każdy użytkownik Internetu – inaczej niż w innych mediach, jak prasa, radio czy telewizja – może stać się nadawcą. Do tego nie jest konieczna nawet своя prywatna strona, istnieje bowiem wiele witryn opartych na

¹ B. Giemza, *Internet w Kościele – Kościół w Internecie. Refleksje teologiczno-pastoralne*, w: „Ethos” 1-2 (2005), s. 418; por. tamże, s. 413-419.

² Omówienie tych dokumentów m.in. w: tamże, s. 408-413.

³ Zob. J. Hermann, A. Mertin, *Virtuelle religion. Religion et monde virtuel? Le défi que les nouveaux médias lancent à la théologie et à l'église*, „Cahiers de l'IRP”, 25 (1966), s. 19.

⁴ T. Włodek, *Szkola na zapisy*, „W drodze”, 7 (2002), s. 75.

forach dyskusyjnych, czy też publikujących, czasami bez większej selekcji, nadesłane teksty, zdjęcia czy nagrania.

Tak więc w Internecie *de facto* można opublikować wszystko. Któryś z portali internetowych poinformował, że jeden z użytkowników Internetu zainstalował sobie w przewodzie pokarmowym mikrokamery wideo, które zezwalają na obserwowanie jego – jak sam powiedział – „życia wewnętrznego”. To oczywiście przykład ekstremalny, ale dobrze pokazujący nieograniczone możliwości nadawcze w Internecie. Jest to także medium szybkie. Współczynnik zmienności jest daleko większy niż w przypadku innych środków przekazu. Strona, która staje się martwa, przestaje być interesująca. Medietyzacja życia osiąga tutaj swoje (być może tylko tymczasowe) apogeum. Już nie jest tak, że – jak się kiedyś mówiło – istnieje tylko to, co pokazano w telewizji, ale istnieje tylko to, co ma swoją elektroniczną reprezentację w Internecie. Trawestując kartezjańskie *Cogito ergo sum*, niektórzy proponują formułę: „Klikam, więc jestem”⁵.

Co więc robi kaznodzieja w śmietniku? Kaznodzieja w śmietniku szpera. A to szperanie może okazać się dla kaznodziei bardzo niebezpieczne. O. Raniero Cantalamessa OFMCap w kazaniu na Wielki Piątek 2006 r. powiedział, że „żyjemy w epoce mediów, a media bardziej niż p r a w d ą zainteresowane są n o w o ś c i ą”⁶. Cechą charakterystyczną śmietnika jest to, że rzeczy, które wczoraj jeszcze były nowe, dziś już są stare i nadają się jedynie na wyrzucenie. Śmietnik internetowy „skazany” jest na nieustanną nowość, której synonimem staje się sensacyjność. Żle by się stało, gdyby kaznodzieja miał czerpać wiedzę o życiu i o świecie ze śmietnika. Śmietnik bowiem nigdy nie jest reprezentatywny. Byłoby jeszcze gorzej, gdyby obraz internetowy, medialny obraz rzeczywistości stał się dla niego jedynym modelem. Mówiąc jeszcze inaczej, gdyby był przekonany, że jest tak, jak widać. Październikowy numer ZNAKU z roku 2004, poświęcony mediom, zatytułowany został w bardzo znamienity sposób: „Środki masowej iluzji”.

Poprawność kościelnego przepowiadania nie zależy jedynie od właściwego odczytania kerygmatu i teologicznej kompetencji mówcy, lecz także od właściwej wizji świata, w którym kaznodzieja żyje. I chodzi tutaj nie tylko o wizję fenomenologiczną, o zwykły opis świata, ale o jego wizję teologiczną, o jego istotny sens. Kaznodziejstwo oparte jedynie na wiedzy medialnej skażone jest wizją pesymistyczną, negatywną, wizją gnostyczną, gdzie szala walki między dobrem a złem przechyla się na stronę zła, które zdaje się tryumfować. Pod tym względem Internet bardzo podobny jest do amerykańskich stacji telewizyjnych specjalizujących się w informacjach. Obraz świata, jaki się w człowieku rodzi, po kilku godzinach śledzenia różnych kanałów informacyjnych jest przerażający, składa się on bowiem jedynie z morderstw, aktów przemocy seksualnej, wojen, terroryzmu, młodocianych przestępców i skorumpowanych polityków. Pod tym względem polskie portale informacyjne od amerykańskich stacji telewizyjnych różnią się niewiele, choć trzeba przyznać, iż informacje polityczne dominują ponad sensacjami z życia *society*. Kaznodzieja musi się absolutnie wyzwolić z takiego obrazu świata.

Jaki jest więc świat? Na to pytanie chciałoby się – parafrazując znany cytat z *Nowych Aten* Benedykta Chmielowskiego – odpowiedzieć: „Świat jaki jest, każdy widzi”.

⁵ Zob. A. Peleszuk, *Żywot człowieka wirtualnego*, <http://www.semestr.pl/2,2620.html> (23.01.2008).

⁶ R. Cantalamessa, *Umiłowanie zdrajcy*, „Tygodnik Powszechny”, 24.04.2006 r.

Niestety, każdy go widzi tak, jak chce. Ale jak go powinien widzieć teolog, kaznodzieja? Raz jeszcze odwołam się do o. Raniero Cantalamessy OFMCap, tym razem do jego wielkopiątkowej homilii z roku 2003. Zacytował wówczas słowa św. Franciszka: „Człowiek, jaki jest przed Bogiem, taki jest, a nie inny”. I parafrazując św. Franciszka dorzucił: „Świat, jaki jest przed Bogiem, taki jest, a nie inny”. Albowiem „świat pojednany, który stał się czymś jednym w Chrystusie, już istnieje. To to, co widzi Bóg, gdy spogląda na naszą poranioną planetę, On, który obejmuje swoim spojrzeniem przeszłość, teraźniejszość i przyszłość”⁷. Taka jest – można by powiedzieć – najbardziej wewnętrzna struktura i natura świata. Owszem, jak przypomina św. Paweł w Liście do Rzymian, świat został poddany marności, ale ten sam świat „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22). Zadaniem kaznodziei jest, pod powłoką medialnej sensacyjności i nowości, których postać przemija (por. 1 Kor 7,31b), widzieć świat prawdziwy, tzn. świat zbawiony, odkupiony i pojednany, tzn. taki, jakim on jest w oczach Bożych.

2. Model: Labirynt

Internet jest – jak wiadomo – narzędziem *par excellence* postmodernistycznym. Jest jednak nie tylko narzędziem, jest elektronicznym odwzorowaniem postmodernistycznego świata. Odpowiada on dokładnie wizji człowieka jako wędrowca, ale wędrowca błądzącego, wiecznego tułacza, nomady, który nigdzie nie jest u siebie⁸. „Nikt z nas nie może się zaklinać – pisze Zygmunt Baumann – że miejsce, w jakim się dziś znalazł, będzie mu prawnie przysługiwało na wieki, że dokona żywota w tym stanie, do jakiego dotarł dziś, na jaki zapracował, którego się dorobił. A i w żadnym miejscu nie czujemy się wszak do końca u siebie, bezpieczni, raz na zawsze zadowoleni”⁹. Tę sytuację tymczasowości i egzystencjalnej względności bardzo dobrze scharakteryzowała Wisława Szymborska w jednym ze swoich wierszy: „Jak żyć - spytał mnie w liście ktoś, / kogo ja zamierzałam zapytać / o to samo?”¹⁰. W świecie postmodernistycznym nikt bowiem nie wie bardziej niż inni. Podejmuje więc taki typ wędrówki, który nie ma zasadniczych punktów odniesienia, oprócz tego, w którym jest. „Turysta jest w ruchu, bo znajduje świat nieodparcie atrakcyjnym; wólcęga zaś dlatego, że znajduje świat nieznosnie niegościnnym”¹¹.

Internet jest labiryntem postmodernistycznym, a internauta jest skazany na błądzenie w świecie, w którym nie ma ani początku ani końca. Sieć internetowa nigdzie się nie zaczyna i nigdzie się nie kończy, inaczej mówiąc – zacząć się może wszędzie i wszędzie można znaleźć z niej wyjście. Charakterystyczną cechą wędrowania w labiryncie jest konieczność ciągłego dokonywania wyborów między drogami, które na pierwszy rzut oka są do siebie podobne, są wręcz identyczne, ale prowadzą do jakże różnych celów. Internet jest więc doskonałym odzwierciedleniem duchowej sytuacji wielu współczesnych ludzi, także w ich przestrzeni religijnej. Charakteryzuje się ona brakiem stabilizacji i zrelatywizowanym poczuciem przynależności, a przede wszystkim nieograniczonym prawem wyboru.

Internet jest doskonałym miejscem realizowania nowej formy religijności, jaką

⁷ <http://www.cantalamessa.org/fr/venerdisanto2003.htm>.

⁸ Z. Baumann, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 133-152.

⁹ Tamże, s. 150.

¹⁰ W. Szymborska, *Schylek wieku*, w: tamże, *Ludzie na moście*, Warszawa 1985.

¹¹ Z. Baumann, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 149.

jest wiara bez kościelnej przynależności. Dziś – jak to jest o tym przekonanych wielu ludzi – można już wierzyć bez pośrednictwa Kościoła, który stracił swój monopol na Boga¹². W tej perspektywie Internet można rozpoznać jako miejsce stawiania pytań fundamentalnych, a więc jako miejsce teologiczne, rozumiane nie jako źródło dla przepowiadania, tym jest bowiem jedynie słowo Boże, ale jako przestrzeń, w której rodzą się pytania o Boga i człowieka¹³.

Sieć jest nieocenionym źródłem informacji o kondycji ludzkiej. Dzisiaj nie musimy się już domyślać tego, co ludzie myślą. Dzisiaj, to co ludzie myślą, możemy przeczytać. Bardzo interesujące są pod tym względem internetowe blogi, fora, grupy dyskusyjne, czy też komentarze zamieszczane na stronach internetowych. Sieć jest – jak wiadomo – medium zasadniczo zapewniającym anonimowość. Nie znaczy to, że nie ma sposobów, by zidentyfikować internautę. Oczywiście, że są. Techniki te jednak nie są dostępne zwykłemu użytkownikowi. Anonimowość sieci jest oczywiście bardzo ambiwalentna. Z jednej strony pozwala na daleko idącą autokreację, tworzenie zupełnie nowego obrazu siebie, udawania kogoś, kim chciałoby się być. Z drugiej jednak strony pozwala ona – jeśli ktoś oczywiście tego chce – na zachowanie daleko idącej autentyczności i prawdomówności internauty. W Internecie ludzie mówią to, czego często nie powiedzieliby na żywo. Sieć jest swoistym zapisem strumienia ludzkiej świadomości, do której dotychczas nie mieliśmy tak bezpośredniego dostępu. Była ona najczęściej przetworzona przez literaturę, sztukę, naukę czy kulturę.

Jedną z bolących kaznodziejstwa jest brak związku przepowiadania z życiem. Chodzi tutaj oczywiście o związek natury teologicznej, o – jak mówi tzw. amerykańska koncepcja homilii – interpretację ludzkiego doświadczenia w świetle Bożego słowa¹⁴. By jednak taka interpretacja mogła się dokonać, konieczne jest najpierw doświadczenie socjologiczne, którego bardzo często polskim kaznodziejom brak, co – przynajmniej częściowo – jest wymuszone przez społeczny status księdza. Wkroczenie do labiryntu sieci daje możliwość dotknięcia pulsu życia, co oczywiście nie może zastąpić własnego, egzystencjalnego doświadczenia wspólnoty, w której dokonuje się posługa.

3. Model: Biblioteka

Metafora Internetu jako biblioteki wydaje się najbardziej oczywista i narzuca się sama. Dzięki Internetowi, nie wychodząc z domu, mamy dostęp do milionów, by nie powiedzieć miliardów dokumentów o charakterze naukowym, popularnym, publicystycznym czy literackim. Część z nich stanowią teksty o charakterze teologicznym czy religijnym,

¹² Tom Beaudoin, *Virtual Faith. The Irreverent Spiritual Quest of Generation X*, San Francisco 1998, s. 57-58.

¹³ Zob. D. Mastalska, *Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”*, „Salvatoris Mater”, 3 (1999), s. 253-267. (...) doświadczenie jest miejscem stawiania teologicznych pytań i w tym sensie «źródłem»: źródłem tylko dlatego, że w tym miejscu owe pytania się rodzą. Miejsce rodzenia się pytań nie jest jednak miejscem dawania teologicznych odpowiedzi. Można i trzeba pytać Boga – Jego Objawienia – o sens tego, co się doświadcza. Nie można jednak pozbawić doświadczenia tej ostatecznej perspektywy, jeśli nasze wnioski mają być teologicznymi wnioskami”. Tamże, s. 261.

¹⁴ Homilia jest to „interpretacja ludzkiego życia w świetle tekstów świętych, uzdalniająca wspólnotę do rozpoznania obecności i działania Boga oraz odpowiedzi na tę obecność przez wiarę, za pomocą liturgicznych słów i gestów, i, poza kontekstem liturgicznego zgromadzenia, przez życie zgodne z Ewangelią”. *Fulfilled In Your Hearing. The Homily In The Sunday Assembly*, Washington, 1982, s. 18.

w tym pomoce kaznodziejskie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Korzystanie z zasobów bibliotecznych godne jest oczywiście pochwały najwyższej z możliwych. Wiele kaznodziejów przecież – co oczywiste – nie posiada w swojej bibliotece wszystkich książek, artykułów czy czasopism, które mogą się przydać w trakcie pracy nad homilią. Dostęp do bibliotek jest również ograniczony. *De facto* bowiem są to biblioteki seminaryjne czy uniwersyteckie, które niestety do miejsc najczęściej przez księży odwiedzanych nie należą.

Pozostaje jeszcze kwestia pomocy kaznodziejskich publikowanych w Internecie: homilii, kazań, zbiorów przykładów itp. Ich ilość liczy się w tysiące. Często zbiory te są bardzo dobrze opracowane: zaopatrzone w indeksy haseł czy też odniesień biblijnych. Można znaleźć także kazania wzbogacone w szereg animacji wykonanych w PowerPoincie¹⁵. I właśnie tutaj rodzą się moje zasadnicze wątpliwości, które w gruncie rzeczy dotyczą także pomocy drukowanych. Internet jednak – jak wiadomo – stwarza możliwości, których nie posiadają media drukowane. Przykładem może być angielska strona internetowa www.lastminutesermon.com (kazanie ostatniej minuty). Jak donosi jeden z portali internetowych strona ta „jest płatną usługą przygotowaną z myślą dla zapracowanych księży z obu Kościołów: katolickiego i anglikańskiego. Kazania te reprezentują wysoki, profesjonalny poziom. Wszystkie posiadają głęboko biblijny kontekst. Nie ma w nich ekstremalnych myśli teologicznych lub sprzecznych z doktryną idei. Można je ściągnąć z Internetu, płacąc kartą kredytową tylko 8 funtów za jedno kazanie. Firma odprowadza z tego 5 procent na cele charytatywne. Firmę sprzedającą kazania założył były ks. anglikański, Bob Austin, doktor teologii, który przeszedł do Kościoła Katolickiego i wstąpił do zakonu benedyktynów. Założyciel całego interesu posiada licencję nauczania i głoszenia kazań z obu Kościołów”¹⁶.

O komentarz do tego poproszono niejakiego ks. Johna Littletona, jednego z najlepszych kaznodziejów katolickich Wielkiej Brytanii, zwycięzcę konkursu *The Times* na najlepszego kaznodzieję. Powiedział on: „Zdaję sobie sprawę, że nie wszyscy kaznodzieje są dobrymi kaznodziejami. Nie wszyscy mają ten naturalny dar do wygłaszania kazań. Ale kaznodziejstwo to nie tylko talent i sztuka, to również modlitwa i głębokie doświadczenie religijne zarówno dla kaznodziei, jak i jego słuchaczy. Przede wszystkim jestem przeciwny kupowaniu kazań przez Internet z tego powodu, że ksiądz gubi często ostatnią szansę zatrzymania się nad Słowem Bożym, modlitwy i zadumy – twierdzi ks. Littleton. – Druga sprawa to to, że kazanie musi być osadzone w pewnym realnym kontekście, jak czas, miejsce i okoliczność. Kaznodzieja nie głosi kazania do jakichś tam ludzi, ale do swojego zboru, kongregacji, parafii. Nawet profesor homiletyki, przygotowujący kazania na sprzedaż, nie jest w stanie tego uchwycić. Jednym z najważniejszych zadań księdza – katolickiego i anglikańskiego – jest nie tylko kazanie wygłosić, ale i przygotować”¹⁷. Jak pisze Robert Howard „Internet nie potrafi uchwycić ludzkiej, interaktywnej rzeczywistości danego wydarzenia przepowiadania (*event of preaching*) rozumianego jako wcielenie”¹⁸. Cytat ten nie wymaga chyba komentarza.

¹⁵ R. H. Howard, *Homiletics and the Internet*, „Homiletic”, 28.01.2004, s. 45.

¹⁶ <http://www.swk.pl/wiadomosci/0304/w030430-01.html>.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ R. R. Howard, *Homiletics and the Internet*, s. 46.

Nie wiem, czy istnieje już analogiczna strona internetowa w języku polskim, gdzie można by odpłatnie zamówić homilię on-line. Ale homilii jest w polskim Internecie masa. Wpisując w wyszukiwarkę google.pl słowo kazanie można otrzymać ok. 440 tys. rekordów, kazania on-line 17 tys., zaś homilia to 530 tys. rekordów. Wiele z nich to homilie wygłoszone, a więc takie które „się zdarzyły”. Jest też wiele homilii specjalnie napisanych do publikacji, także autorstwa osób świeckich, co jest interesującym problemem teologicznym. Na jednej ze stron religijnych znalazłem taką oto zachętę: „Pragniemy, by [tu nazwa witryny] stanowiło swoistą bazę homilii, kazań i komentarzy liturgicznych. Zachęcamy więc wszystkich do współpracy i przysyłania nam swoich własnych tekstów, które być może bez pożytku zalegają w szufladach i na twardych dyskach komputerów”¹⁹. Interesujące jest wspomniane rozróżnienie zastosowane przez autorów strony. Według nich posiadanie kazań w szufladzie jest bezużyteczne, umieszczenie na stronie internetowej – przeciwnie. Szkoda tylko, iż autorzy strony nie napisali, jaki to pożytek miałby płynąć z publikacji kazań w Internecie.

4. Szansa czy zagrożenie?

Internet jest niezwykle cenny jako biblioteka znajdująca się w zasięgu ręki. Dostępność do źródeł i oszczędność czasu jest tutaj wartością niekwestionowaną. Z drugiej jednak strony nieumiejętne korzystanie z tej megabazy danych zwolnić może użytkownika z intelektualnego wysiłku, czego przykładem jest właśnie korzystanie z elektronicznych baz kazań, czy przykładów. Żle się będzie działo, gdy całą wiedzę o świecie kapłan będzie czerpał z jego nierzeczywistej namiastki, jaką jest cyberprzestrzeń. Nieskuteczność naszego kaznodziejstwa ma swoje źródło między innymi w nieumiejętności obserwowania świata, jego niezrozumieniu, życiu obok niego. Trzeba wielkiej samodyscypliny, by nie zacząć mieszkać bardziej w oksymoronicznej rzeczywistości wirtualnej niż w rzeczywistości prawdziwej, by nie powiedzieć – choć brzmi to tautologicznie – rzeczywistości rzeczywistej.

Przygotowując niniejsze opracowanie zająłem – oczywiście – do Internetu. Wpisałem do wyszukiwarki dwa słowa: Internet i kaznodziejstwo. Zaproponowane przez komputer rekordy były najróżniejsze. Wśród nich pojawił się jeden niezwykle interesujący, link do blogu, którego tekst mnie – w pewnym sensie – ucieszył. Przeczytałem tam: „Internet w relacjach międzyludzkich jest nie tylko rodzajem komunikacji. Stał się on kimś w rodzaju mocno kapryśnego boga, z którym komunikujemy się na ołtarzach klawiatur („komunia” i „komunikacja” to nie tylko przypadkowa zbieżność rdzenia). Wierzymy w niego, a prawdy które podaje traktujemy jako objawione (...). Bóg Internetu powiada tak: mogę dać ci wszystko. Mogę dać kobietę lub mężczyznę twoich marzeń, ale mogę też spowodować, że będzie to dla ciebie bardzo ciężkie doznanie. Zupełnie, jakby samo życie nie mogło być wystarczającym źródłem traumy. Nie ma możliwości, żeby wpływać na jego decyzje inaczej jak poprzez palenie stosów ofiarnych; dajemy mu nie tylko swój czas, ale rezygnujemy z jakiejś części swojej prywatności (żeby zaistnieć) lub prawdomówności na swój temat (żeby się wyróżnić i zaistnieć skutecznie). Można się starać przebłagać go w takiej czy innej sprawie, ale i tak ostateczna decyzja należy

¹⁹ www.kazanie.katolik.pl.

do niego. (...) Bóg Internetu może spowodować, że poprawimy (lub odnajdziemy) swoje relacje w świecie rzeczywistym, ale może też spowodować, że się w samym Internecie zatracimy całkowicie, tracąc kontakt z otoczeniem²⁰.

Kiedy papież Pius XI wygłaszał pierwsze przemówienie telewizyjne, telewizję nazwał „nowym cudem”²¹. Dziś zapewne można by powiedzieć to samo o Internecie. Nieograniczone możliwości, które daje Internet, są bezprecedensowe i nie da się ich przecenić. Czy są większe niż zagrożenia? Nie da się tego stwierdzić jednoznacznie. Żle by się jednak stało, gdyby kaznodzieja zapomniał, iż prawdziwe życie jest gdzie indziej. Może więc – jak pisze w zakończeniu swojego artykułu o religii w Internecie amerykański teolog Johnathan V. Last – „Shut off your computer. Take a deep breath. Go to church”²². Wyłącz komputer. Weź głęboki oddech. I idź do kościoła.

ZUSAMMENFASSUNG

Autor des Textes beschäftigt sich mit dem Thema der Inanspruchnahme des Internetes für die Homiletik. Das Internet als Quelle der Information und der schnelle Zugang zur ihr als auch die Sparsamkeit der Zeit erweist sich als eine nützliche Hilfe. Andererseits kann das Internet dazu führen, dass man auf die eigene intellektuelle Initiative verzichtet, was sich u.a. in der Anspruchnahme der fertigen Texten von Predigten, Ansprachen usw. zeigt. Dadurch wird die homiletisches Handwerk ärmer, weil man die Welt, die Sachverhalte und Zusammenhänge nicht richtig beobachtet und versteht. Man kann verfallen in eine virtuelle Welt, die mit der realen Welt nichts zu tun hat.

²⁰ <http://antyblox.blox.pl/html>. Podobną ideę znajdujemy u kanadyjskiego uczonego H. Fischera, który również wskazuje na związek między komunią a komunikacją. H. Fischer, *Le choc numérique*, Montréal 2001, s. 369.

²¹ *Les médias. Textes des Églises*, Paris 1990, s. 106.

²² J. V. Last, *God on the Internet*, „First Things”, 158 (2004) 1, s. 40.

Komunia versus parochializm. Współpraca między parafiami w ujęciu pastoralno-teologicznym

WSTĘP

Jakiś czas temu poproszono mnie o wygłoszenie referatu na spotkaniu proboszczów poznańskich i podpoznańskich na temat współpracy między parafiami w budowaniu komunii Kościoła. Ponieważ głównym celem spotkania było umożliwienie duszpastorzom wymiany doświadczeń, moje wystąpienie miało przyjąć formę skondensowanego wprowadzenia pastoralno-teologicznego w wyżej wymienioną tematykę¹.

Zanim rozpocząłem poszukiwanie literatury przedmiotu, sięgnąłem do własnych doświadczeń duszpasterskich (wiele lat pracowałem w duszpasterstwie polskim, austriackim i niemieckim; pochodzę z niemałego miasta, w którym jest obecnie osiem parafii), szukając odpowiedzi na pytanie: Czy parafie w ogóle ze sobą współpracują? Wpisanie hasła „współpraca między parafiami” do wyszukiwarek internetowych pokazało, że jest wiele parafii, które na swoich stronach www szczyłają się współpracą z sąsiednimi lub innymi parafiami, nawet zagranicznymi (zwykle w ramach zainicjowanego przez lokalne samorządy partnerstwa gmin czy miast). Nierzadko jest to współpraca na płaszczyźnie duszpasterskiej (np. dwie parafie – jedna procesja Bożego Ciała), ekumenicznej, przede wszystkim zaś na niwie katechezy szkolnej, obejmującej zwykle dzieci z różnych parafii. Ostatecznie jednak zyskałem wrażenie, że współpraca między parafiami traktowana jest często jako coś nadzwyczajnego, a niekiedy wręcz wymuszonego konkretnymi okolicznościami, potrzebami czy niedostatkami. Bardzo wyraźnie widać to w Niemczech czy Austrii, gdzie z powodu wieloletniego już kryzysu powołań kapłańskich większość parafii *musi* współpracować z innymi (jedną lub dwiema) parafiami poprzez osobę wspólnego proboszcza i w ramach nowych struktur, jak np. regiony, związki parafii (niem. Pfarrverbunde) czy jednostki duszpasterskie (niem. Seelsorgeeinheiten). U nas zaś sami proboszczowie przyznają, że współpraca z innymi parafiami jest raczej okazjonalna i ogranicza się często do wzajemnej pomocy w słuchaniu spowiedzi w Adwencie czy Wielkim Poście oraz zorganizowania wspólnej procesji. Z ich relacji podczas wspomnianego spotkania można było wywnioskować jeszcze jedno: parafie (proboszczowie) bardziej ze sobą konkurują niż współpracują.

Uzasadnienia dla współpracy między parafiami szukałem też w obowiązującym aktualnie Kodeksie Prawa Kanonicznego. Znalazłem tam jednak tylko pośrednie zobowiązanie do niej w sformułowanych przezeń zadaniach proboszcza: „Proboszcz [...] współpracuje z własnym biskupem i diecezjalnym prezbiterium, zabiegając także o to, by wierni troszczyli się o parafialną wspólnotę, czuli się członkami zarówno diecezji,

¹ Por. A. Kalbarczyk, *Współpraca wspólnot parafialnych w budowaniu komunii Kościoła. Wprowadzenie pastoralno-teologiczne*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej”, LVIII (2007) nr 11, s. 38-42.

jak i Kościoła powszechnego, oraz uczestniczyli w rozwijaniu lub podtrzymywaniu tej wspólnoty” (KPK kan. 529 § 2).

Jeśli idzie o literaturę przedmiotu, to zagadnienie współpracy między parafiami jest ciągle jeszcze słabo opracowane. Poruszane jest najczęściej zdawkowo, niejako *przy okazji*, w pracach z zakresu soborowej eklezjologii *communio*, teologii parafii, duszpasterstwa parafialnego². Sygnalizują je artykuły na temat przemian w strukturach kościelnych, kierowania parafią (parafiami)³ i kryzysu powołań⁴ na Zachodzie Europy. Właściwie jedyne szersze i bezpośrednie opracowanie tej problematyki znaleźć można w piątym rozdziale drugiego tomu podręcznika teologii pastoralnej, poświęconego duszpasterstwu parafialnemu, autorstwa wiedeńskiego pastoralisty Paula M. Zulehnera⁵.

Dlaczego wobec tego parafie powinny ze sobą współpracować i być otwarte na otaczającą je rzeczywistość? W jakich obszarach, przestrzeniach ta współpraca ma się dokonywać? Jakimi zasadami mają się przy tym parafie kierować?

1. Współpraca między parafiami budowaniem i przejawem *communio* Kościoła

Żeby zrozumieć potrzebę stałej, wypływającej z pozytywnych przesłanek, współpracy między parafiami, musimy sobie najpierw uświadomić, że „Kościół urzeczywistnia się we wspólnotach parafialnych, ale się w nich nie wyczerpuje”⁶. Kierowanie się tą zasadą uchroni nas i nasze wspólnoty parafialne przed tzw. parochializmem. Pojęcie to stworzył (zmarły w 1982 roku) inny słynny wiedeński pastoralista Ferdinand Klostermann. Oznacza ono popadanie parafii w „samozadowolenie”, skupianie się wyłącznie na sobie samej (dosł. „na czubku własnej wieży kościelnej”) przy równoczesnym zamykaniu się w sobie i odcinaniu się od otaczającej ją rzeczywistości, tzn. od innych parafii, dekanatu, diecezji, jak też i świeckich struktur: gminy, wsi, miasta, dzielnicy⁷.

Parochializm jest sprzeczny z nauką Soboru Watykańskiego II o Kościele jako *communio*. Pojęcie to i jednocześnie motyw przewodni soborowej eklezjologii oznacza w pierwszym rzędzie nie strukturę Kościoła, lecz jego istotę lub – jak mówi Sobór –

² Zob. L. Karrer. (red.), *Handbuch der praktischen Gemeindefarbeit*, Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 39-40; H.-J. Frisch, *Leitfaden Gemeindepastoral*, Düsseldorf 1992, s. 25-54; P. M. Zulehner, *Aussterben oder Aufbrechen. Zur Zukunft unserer Pfarrgemeinden*, „Anzeiger für die Seelsorge. Zeitschrift für Pastoral und Gemeindepraxis” 4 (2001), s. 10-15; B. Ernsperger, *Eine zukunftsfähige Perspektive. Was steckt hinter dem „Rottenburger Modell”?*, „Anzeiger für die Seelsorge. Zeitschrift für Pastoral und Gemeindepraxis” 4 (2001), s. 5-8.

³ Zob. W. Kasper, *Der Leitungsdienst in der Gemeinde*, „Arbeitshilfen” 118, Bonn 1994; M. Belok, *Leiten von Gemeinden*, „Diakonia” 3 (2000), s. 188-193 (cały zeszyt poświęcony jest problematyce kierowania parafią/parafiami).

⁴ W. Kasper, *Gemeindefaufbau und Gemeindefleitung. Pastorale Perspektiven angesichts des Priester-mangels*, Rottenburg a. N., 1991, s. 12-15; P. M. Zulehner, *Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde*, München 1983.

⁵ P. M. Zulehner, *Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis*, Düsseldorf 1989, s. 204-224.

⁶ P. Zulehner, *Kirche ereignet sich in Gemeinden*, w: W. Ludin, Th. Seiterich, P. M. Zulehner (red.), *Wir Kirchengräuer. Basisgemeinschaften im deutschsprachigen Raum*, Olten 1987, s. 10.

⁷ P. Zulehner, *Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis*, s. 204.

jego misterium. W tym znaczeniu Kościół jest sakramentem, tzn. znakiem i narzędziem zjednoczenia, *communio* z Bogiem i jedności rodzaju ludzkiego (zob. KK 1n).

Dalej pojęcie *communio* należy rozumieć jako udział (participatio) w życiu Bożym poprzez słowo i sakrament (zwłaszcza Eucharystię), z których Kościół żyje. *Communio* jest łaską i darem, jest naszym wspólnym udziałem w jednej prawdzie, w jednym życiu i w jednej miłości, którymi obdarował nas Bóg przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym i do których mamy przystęp właśnie poprzez słowo i sakrament.

Communio to także tworzona poprzez słowo i sakrament wspólnota (koinonia) chrześcijan i Kościołów partykularnych. Kościół partykularny, tzn. diecezja, na czele której stoi biskup, nie jest jedynie fragmentem czy „jednostką administracyjną” Kościoła powszechnego, lecz jest zawsze Kościołem w pełni – jednakże nie odizolowanym i zamkniętym w sobie, lecz trwającym we wspólnocie, w jedności, w komunii z wszystkimi innymi Kościołami partykularnymi.

Z takim rozumieniem pojęcia *communio* wiąże się ściśle czwarty jego wymiar: *communio fidelium*, czyli katolicka jedność wszystkich wiernych, całego Ludu Bożego, w którym „poszczególne części przynoszą innym i całemu Kościołowi właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części doznają wzrostu na skutek wzajemnej łączności wszystkich oraz dążenia do pełni w jedności”. Dlatego też wszyscy członkowie Ludu Bożego „powołani są do wzajemnego udzielania sobie dóbr i również do poszczególnych Kościołów odnoszą się słowa Apostoła: „Jak każdy otrzymał łaskę, tak niech służy jeden drugiemu na wzór dobrych szafarzy rozlicznej łaski Bożej” (1 P 4,10)” (KK 13). *Communio fidelium* to powszechna partycypacja w darach i współodpowiedzialność wszystkich członków Kościoła.

Kościół nie istnieje sam dla siebie. Jest on Kościołem w świecie i dla świata. Z tego wypływa piąty i ostatni wymiar pojęcia *communio*: wspólnota, jedność Kościoła jest wzorcem, typem, modelem *communio* ludzi i narodów, jest sakramentem, znakiem i narzędziem jedności i pokoju w świecie. Jednakże Kościół żyjący w świecie nie jest z tego świata. *Communio*, które on stanowi i daje, przewyższa każdą czysto ludzką wspólnotę, gdyż nawet śmierć nie jest w stanie jej zniszczyć. W tym sensie zaś Kościół stanowi *communio sanctorum* – wspólnotę między ziemskim a niebiańskim Kościołem i jest jedyną odpowiedzią na nasze pytanie o życie nieprzemijające i wieczną komunie z wieczną Miłością, którą jest Trójjedyny Bóg⁸.

Nauka ta w całości stanowi uzasadnienie dla współpracy wspólnot parafialnych w budowaniu komunii Kościoła i pokazuje, że współpraca ta jest jednocześnie wyrazem, przejawem tej komunii.

2. „Przestrzenność” współpracy

Wszelka kooperacja, komunikacja, dialog na płaszczyźnie międzyparafialnej, a także pozaparafialnej możliwe są jedynie poprzez otwarcie się wspólnoty parafialnej na otaczającą ją rzeczywistość. Zwykle dokonuje się ono w dwojnasób: (1) poprzez działające w wielu parafiach ponadparafialne organizacje, związki i stowarzyszenia, jak

⁸ Por. *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 129-132.

np. Akcja Katolicka, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży itp. oraz wszelkiego rodzaju ruchy, czyli tzw. *movimenti*, np. Neokatechumenat, Ruch Światło – Życie, Domowy Kościół (Oaza Rodzin), Odnowa w Duchu Świętym itp., jak też (2) poprzez udział parafii we wszelkiego rodzaju przedsięwzięciach duszpasterskich wykraczających poza obszar teje parafii, a obejmujących np. „związek parafii” (Niemcy, Austria), dekanat, region, diecezję czy prowincję kościelną albo jakiś duży obszar Kościoła światowego bądź też miasto liczące kilka czy kilkanaście parafii.

Każda wspólnota parafialna – podobnie jak każdy z nas – żyje nie tylko w określonym czasie, lecz także w określonej przestrzeni. Ma ona swoją historię – jest zatem określona czasem. Z drugiej zaś strony, istnieje ona w określonym miejscu, tzn. ma wyraźne odniesienie do przestrzeni⁹. Dlatego mówiąc o parafii, posługujemy się pojęciami odnoszącymi się do przestrzeni. Nazywamy je np. „wyróśli z wiary przestrzeniami życia”, „biotopami wiary”, „oazami życia”, „miejscami schronienia”¹⁰.

Ten stosunek parafii do przestrzeni nie wyczerpuje się w tym, że został jej przypisany konkretny, wyraźnie określony obszar, terytorium (mówimy w tym sensie o parafiach terytorialnych). Zwykle do danej parafii należą wszyscy ochrzczeni mieszkający na jej obszarze. Jednakże obok takich parafii terytorialnych istnieją, jak wiemy, parafie personalne. Wówczas nie miejsce zamieszkania a przynależność do określonej grupy czy kategorii osób stanowi kryterium przynależności do wspólnoty wierzących. Ale i takie wspólnoty osobowe i kategoriale związane są z przestrzenią, z jakimś konkretnym miejscem. W praktyce kryterium osobowe i przestrzenne łączą się ze sobą.

Widzimy zatem, jak ważna jest dla wspólnoty parafialnej przestrzeń, w której ona żyje i działa. Jednakże nie tylko wspólnoty parafialne związane są z przestrzenią. Również działalność duszpasterska Kościoła wiąże się ściśle z przestrzenią, określonym miejscem czy miejscami.

Zasięg przestrzenny poszczególnych działań, oddziaływań, akcji, przedsięwzięć, projektów duszpasterskich bywa jednak różny, tzn. albo nie obejmuje całego obszaru parafii, albo wykracza daleko poza jej granice. Fakt ten pokazuje wyraźnie, że przestrzeń pojedynczej parafii nie wystarcza dla działalności duszpasterskiej albo że pojedyncza parafia nie może być traktowana jako jedyna, wyłączna przestrzeń dla działalności duszpasterskiej. Fakt ten tłumaczy też, dlaczego między poszczególnymi parafiami, czyli – z teologicznego punktu widzenia – podstawowymi jednostkami Kościoła partykularnego, wytworzyły się ponadparafialne i pozaparafialne struktury duszpasterskie, takie jak np. związki parafii, dekanaty i regiony.

3. Kryteria współpracy

Można wyróżnić trzy kryteria decydujące o tym, do jakich ponadparafialnych lub pozaparafialnych „płaszczyzn” czy „struktur” przestrzennych można przypisać konkretne działania duszpasterskie¹¹:

⁹ Zob. P. M. Zulehner, *Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis*, s. 213-216.

¹⁰ Zob. F. Breid, *Daten und Impulse zur Landpastoral*, Linz 1982.

¹¹ Zob. N. Greinacher, *Raumgerechte Seelsorge*, „Der Seelsorger” 35 (1965), s. 191-199.

3.1. Charyzmaty, dary, uzdolnienia

Decyzja o tym, w jakiej „przestrzeni” osadzić jakieś działanie pastoralne, tzn., czy w parafii, czy na poziomie dekanatu, czy regionu albo dużego miasta, zależy od ilości ludzi, którzy mogą się podjąć tego zadania. Trudno podejmować się w parafii jakichś zadań duszpasterskich, jeżeli do ich wypełnienia brakuje nam ludzi dysponujących niezbędnymi uzdolnieniami albo jeżeli nikt w parafii nie okazuje zainteresowania tymże zadaniem. Trzeba zatem rozważyć, czy nie lepiej byłoby przenieść dane zadanie duszpasterskie na inną, szerszą płaszczyznę. Oczywiście najważniejsze jest przy tym to, aby proboszcz/ kierownictwo parafii miało dobre rozeznanie w tym, jakimi ludźmi, o jakich charyzmatach, może dysponować.

3.2. Środki materialne

To jakich działań duszpasterskich podejmuje się parafia, dekanat czy diecezja, zależy również od tego, jakie środki materialne mają do dyspozycji. Żadna parafia nie będzie miała ambicji utworzenia np. jadłodajni dla bezdomnych, bo nie dysponuje niezbędnymi do tego środkami materialnymi. Przedsięwzięcie to może być jednak zrealizowane na płaszczyźnie międzyparafialnej, dekanalnej, międzydekanalnej, miejskiej (w miastach dużych lub średniej wielkości).

3.3. Symetria (proporcjonalność, współmierność)

To bardzo ważne kryterium usytuowania przestrzennego działań duszpasterskich – zwłaszcza na płaszczyźnie kontaktów, komunikacji z innymi grupami społecznymi, przedstawicielami samorządów lokalnych, z władzami politycznymi. Symetria zachowana jest wtedy, gdy np. w sprawach dotyczących jakiegoś dużego miasta z jego radą albo prezydentem Kościoł komunikuje się nie na płaszczyźnie jednej parafii, lecz na szczeblu wyższym, a więc dekanatu, dekanatów lub diecezji.

3.4. Dwie podstawowe zasady katolickiej nauki społecznej

W każdym z tych trzech kryteriów muszą być uwzględnione dwie podstawowe zasady katolickiej nauki społecznej, regulujące współzycie i współdziałanie ludzi w grupach i organizacjach społecznych¹²:

3.4.1. Zasada pomocniczości

Pomocniczość (subsydiarność) to normatywna zasada porządku społecznego, według której jednostki, grupy społeczne, społeczności wyższego rzędu zobowiązane są do niesienia pomocy uzupełniającej mniejszym społecznościom, przy czym przejmują one tylko te zadania, które nie mogą być skutecznie realizowane przez szczebel niższy. Zasada pomocniczości w wymiarze kościelnym może odnosić się tak do Kościoła w jego

¹² Zob. P. M. Zulehner, *Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis*, s. 217-218.

całościowej postaci, jak i do jego funkcjonowania w ramach określonych struktur pośrednich. W tym drugim wymiarze chodzi przede wszystkim o tworzenie takich struktur pośrednich i wzajemnych relacji między nimi, które mają pomóc wiernym uczestniczyć w sposób aktywny i odpowiedzialny w życiu Kościoła oraz podtrzymywać i rozwijać ich życie religijno-kościelne¹³.

3.4.2. Zasada solidarności

Jan Paweł II pisał w *Sollicitudo rei socialis*, iż bez solidarności nie ma dla ludzi przyszłości. Zaznaczył, że nie jest ona „tylko nieokreślonym współczuciem czy powierchownym rozrzewnieniem wobec zła dotyczącego wielu osób, bliskich czy dalekich”. Solidarność to cnota, która w świetle wiary „zmierza do przekroczenia samej siebie”, to „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich” (SRS 38-40). Zasada solidarności zobowiązuje poszczególne jednostki do wzajemnej pomocy i promocji. Mniejsze jednostki są zobowiązane do wspierania wyższych szczebli, tzn. większych jednostek w realizacji ich zadań. I odwrotnie: jednostki nadrzędne są zobowiązane do wspierania jednostek podrzędnych w realizacji zadań, które je przerastają. Zasada solidarności dotyczy też sfery finansowej. Znaczy to, że parafia nie może myśleć wyłącznie o własnych potrzebach materialnych, lecz powinna – w miarę swoich możliwości wspierać finansowo Kościół lokalny i światowy¹⁴.

ZAKOŃCZENIE

Realizacji omówionych powyżej zasad we współpracy, współdziałaniu na różnych płaszczyznach kościelnych i pozakościelnych domaga się – jak zaznaczyłem na wstępie – nasze rozumienie Kościoła jako *communio*. Kooperacja między wspólnotami parafialnymi służy urzeczywistnianiu tej komunii i jest jednocześnie jej urzeczywistnieniem. Poprzez dialog, komunikację i kooperację na różnych płaszczyznach kościelnych i pozakościelnych mamy odkrywać stale, na nowo tajemnicę Kościoła i jednocześnie ów dialog, komunikację i kooperację duchowo pogłębiać.

Kościół jest co prawda również wielkością socjologiczną, grupą społeczną i powinny być w nim uwzględniane podstawowe zasady socjologiczne, ale jako *communio* jest on czymś znacznie więcej niż zwykłe ludzkie zgromadzenie. Dobrze wiemy, że komunii Kościoła nie da się „zrobić” lub „zorganizować”, bo jest on „w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Niemniej owo *communio* Kościoła urzeczywistnia się też poprzez komunikację wewnętrzną i zewnętrzną, a więc ze „światem” i z „czasem”, w którym Kościół, jego poszczególne parafie, dekanaty i diecezje żyją. Dlatego też żadna

¹³ Zob. K. Świś, *Pomocniczości zasada*, w: R. Kamiński i in. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 644-647; N. Glatzel, *Subsidiarität in der Kirche*, w: *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg für Erzbischof Dr. Oskar Saier*, Freiburg – Basel – Wien 1992, s. 370-382.

¹⁴ Por. S. Knobloch, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg – Basel – Wien 1996, s. 353-358 (postulat solidarności i otwartości na społeczeństwo parafii).

jednostka, komórka tej komunii nie jest wielkością statyczną i zamkniętą w sobie. Jest ona procesem, drogą, a to oznacza, że każda nasza parafia jest zawsze, w każdym czasie „Kościołem otwartych drzwi” – otwartych dla innych parafii, dla całego dekanatu, dla swojej diecezji i innych diecezji, dla wszystkich ludzi, dla otaczającego ją świata - otwartym na wzajemne zbudowanie i ubogacenie obfitymi darami żyjącego w komunii Osób Trójjedynego Boga.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Pfarrgemeinden soll im Kontext des Prinzips der Kirche als *Communio* gesehen werden. Sie soll dieses Prinzip verwirklichen. Durch vielfältige Aktivitäten auf der kirchlichen Ebene und ausser der Kirche soll das Geheimnis der Kirche erkannt werden und die Spiritualität der Mitglieder vertieft werden. Obwohl beim Schaffen der *Communio* viele Prinzipien und Kriterien beachtet und verwendet werden, soll man aber ins Auge fassen, dass sie nicht einfach „gemacht” oder „organisiert” werden kann. Jede Einheit dieser *Communio* (Pfarrgemeinde, Dekanat, Bistum) ist keine statische Grösse, sondern sie ist dynamisch. Dadurch muss die Pfarrgemeinde für alle offen sein.

Rola symboli w wychowaniu religijnym

WSTĘP

Współczesny człowiek, żyjący w techniczno-racjonalistycznym świecie, w którym fakty rozpatruje się pod kątem użyteczności oraz jako materiał empirycznych badań, gdzie świat i życie redukuje się do tego, co poznawalne zmysłami, co może być zmierzone, policzone, co jest użyteczne, narażony jest na spustoszenie swojego doświadczenia¹. Jest ono powierzchowne i nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o sens wydarzeń ani o sens życia. Dlatego ważną rzeczą jest odkryć na nowo znaczenie symboli, za pomocą których można wyrazić niezgłębianą tajemnicę pozazmysłowej rzeczywistości i zająć niejako w jej głębsze warstwy znaczeniowe. Symbole są źródłem wiedzy, nośnikiem nowych znaczeń, poszerzają gamę przeżyć oraz porządkują wewnętrzne doświadczenie². Dlatego dydaktycy symbolu zwracają uwagę na potrzebę obecności symboli w wychowaniu i w kształceniu religijnym. Podkreślają, że umożliwiają one kontakt z Transcendencją i lepiej wyrażają religijne doświadczenia, aniżeli podawane abstrakcyjnie pojęcia. E.J. Korherr pisze, że z obserwacji dawnego i współczesnego świata widać dobitnie, iż do Boga, który jest światłem i zbawieniem (Ps 27, 1), łatwiej jest dotrzeć, lepiej jest prowadzić z Nim dialog modlitewny poprzez symboliczne myślenie, niż odnosząc się do Niego, jako pierwszej przyczyny, czy też do „niewidzialnego sprawcy wszystkiego”³.

1. Pojęcie symbolu w ujęciu teologicznym

Etymologicznie „greckie słowo „symbolon” oznaczało połowę przełamanego przedmiotu (na przykład pieczęci), którą przedstawiano jako znak rozpoznawczy. Przełamane części składano ze sobą, by sprawdzić tożsamość tego, kto przyniósł drugą połowę”⁴. Tak więc fenomen symbolu wyraża fakt pewnej syntezy przynajmniej dwóch elementów, stawania się całości, bycia razem. Nie jest on zatem obrazem czegoś, ale z „czegoś” to znaczy zbiór łączący w sobie różne elementy, często przeciwstawne sobie. Z tych racji jego pole semantyczne może być rozciągnięte na każdy przedmiot, słowo, gest czy osobę⁵. Takie rozumienie symbolu zostało w ciągu wieków jednak zagubione. Z czasem istotę symbolu zaczęto wyjaśniać w kontekście teorii znaku. W kulturze umysłowej naszego wieku przyjęło się określenie podane przez W. L. Warnera, według którego, symbol to każda rzecz, która pojęciowo lub ekspresyjnie odnosi się do czegoś, a więc jest to coś funkcjonalnego, sposób reprezentacji lub środek wyrażania czegoś we wszystkich dzie-

¹ W. Kubik, *Znaczenie wychowania w katechezie do rozumienia symbolu*, w: *Katecheta w szkole*, pod red. M. Śnieżyńskiego, Kraków 1995, s. 93.

² A. Piotrowska, T. Ożóg, *Symbole Ruchu Światło-Życie i ich wychowawcze znaczenie*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2 (1994), s. 61-62.

³ E. J. Korherr, *Myślenie w kategoriach symbolu*, „Horyzonty wiary” 6 (1995) nr 3, s. 11.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 188. Dalej stosowany będzie skrót KKK.

⁵ M. Rusecki, *Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii*, s. 94.

dzinach duchowej działalności człowieka⁶. Stąd dzisiaj w języku potocznym określa się nim to, co pełni funkcję zastępczą wobec czegoś innego. „Symbol to znak umowy albo przedmiot mający zastępować, reprezentować, oznaczać lub przypominać jakieś pojęcie, czynność, przedmiot, a nawet osoby. Symbol ma wywołać w umyśle wyobrażenia lub przeżycia dotyczące symbolizowanego przedmiotu. Jest najczęściej znakiem wizualnym, funkcjonującym na zasadzie umowy lub zwyczaju”⁷.

Choć jak widać, symbol funkcjonuje jako specyficzny rodzaj znaku, to nie ma jednak zgodności, co do tego, jaki jest to typ znaku oraz jaka jest natura rzeczywistości przezeń symbolizowanej. Znamca problematyki symbolu religijnego S. Wisse sądzi, że różnica między nimi pochodzi nie z umowy ludzkiej, ale ma fundament w ich naturze i funkcjach. Jego zdaniem, znak należy raczej zaliczyć do porządku intelektualnego, logicznego, symbol natomiast do emocjonalnej sfery człowieka. Poza tym znak wskazuje na rzeczywistość związaną z czasem i przestrzenią, symbol wyraża raczej sferę dotyczącą nieskończoności, nieograniczoności i transcendencji. Najlepszym rozwiązaniem problemu będzie przyjąć różnicę stopnia między znakiem a symbolem, a ten ostatni nazwać pojęciem złożonym z różnego typu znaków⁸. Mając podobne spostrzeżenia J. Baldock pisze: „[...] za znaczeniem znaku nie kryje się żadna tajemnica. Na poziomie najprostszym, jak w przypadku znaku drogowego, jest to „zewnątrzna”, praktyczna wskazówka, która uosabia znaną nam rzecz lub informuje o niej. Symbol jest natomiast wyrazem czegoś bardziej tajemniczego, czego istnienie, choć nadal poza możliwością rozumowego uchwycenia, może być odczuwane w sposób zarazem odległy, jak i bliski, „wewnętrzny””⁹.

W ostatnich latach na polu badań teologii pojawiły się zbieżne tendencje co do koncepcji symbolu. Wyraża się ona przekonaniem, że istotna różnica pomiędzy znakiem a symbolem polega na tym, iż podczas, gdy znak tylko wskazuje na jakąś rzeczywistość, to symbol w tej rzeczywistości w pewnym stopniu uczestniczy, lub odwrotnie: rzeczywistość symbolizowana w jakiś sposób w symbolu się uobecnia¹⁰.

K. Rahner określa symbol jako najwyższą i najbardziej pierwotną reprezentację, w której jedna rzeczywistość uobecnia inną i pozwala jej istnieć. Według niego, symbol nie tylko wskazuje na rzeczywistość oznaczaną, ale ją także w pewien sposób uobecnia. Symbol jest więc czymś więcej niż znak¹¹. Podobnie P. Tillich, przypisuje znakom i symbolom pewne cechy wspólne, lecz także wykazuje różnice polegające na tym, że gdy znak nie ma udziału w rzeczywistości oznaczonej, to symbol, choć nie jest tym co symbolizuje, uczestniczy w mocy symbolizowanej rzeczywistości. Wyróżnia on

⁶ Tamże, s. 95.

⁷ *Leksykon młodego czytelnika, Wyrazy trudne, ważne i ciekawe*, pod red. W. Cienkowskiego, Warszawa 1987, s. 390. Zob.: K. Pol, *Symbol*, w: *Encyklopedia języka polskiego*, pod red. S. Urbańczyka, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 342.

⁸ M. Majewski, *Katecheza otwarta na symbole*, w: *Katechizacja różnymi metodami*, pod red. M. Majewskiego, Kraków 1994, s. 91.

⁹ J. Baldock, *Symbolika chrześcijańska*, Poznań 1994, s. 11-12. Por.: H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*, Warszawa 1981.

¹⁰ J. Grześkowiak, *Znak - symbol - liturgia*, „Ateneum Kapłańskie” 87 (1976) z. 3, s. 364. Zob.: X. L. - Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, s. 587.

¹¹ Zob.: J. Grześkowiak, *Z teologii znaku liturgicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1976) z. 6, s. 8. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 430.

w symbolach trzy podstawowe cechy: uczestnictwo ontologiczne w symbolizowanym, zdolność otwierania wymiarów rzeczywistości, które bez niego pozostawałyby zamknięte (symbol otwiera zawsze we wnętrzu człowieka jakiś wymiar, który odpowiada ujawnionym przez niego wymiarom rzeczywistości) oraz niezależność istnienia symbolu od człowieka (symboli nie można tworzyć ani niszczyć, bo istnieją w podświadomości i jej zawdzięczają swoje istnienie)¹².

Poprzez wskazanie na dyferencjację ontologiczną podobną tendencję oddzielenia znaku od symbolu przejawia J. Splett. Odróżnia on symbol od innych znaków z racji jego silniejszego powiązania z rzeczywistością symbolizowaną. Twierdzi, że pomiędzy symbolem a symbolizowanym istnieje realna różnica. Symbol nie tylko wskazuje, oznacza (jak znak), lecz rzeczywistość symbolizowaną w jakiś sposób realnie uobecnia. Nie tylko wskazuje na coś innego, lecz raczej pewna rzeczywistość „staje się, aktualizuje, urzeczywistnia w symbolu jako w drugim siebie samego”, nigdy jednak nie wyrażając się w nim w sposób całkowity. Symbol jest objawieniem się rzeczywistości, która wprawdzie objawia się w czymś innym, ale przez tę manifestację sama się urzeczywistnia¹³.

Podsumowując można stwierdzić, iż każdy symbol istnieje jako synteza dwóch elementów: członu znaczącego, widzialnego, który jest nośnikiem znaczeń (symbolizujące) i członu oznaczonego – przedmiotu wcześniej zasłoniętego – do którego symbol odsyła (symbolizowane)¹⁴. J. Dołęga elementy te nazywa odpowiednio: warstwą formalną i warstwą treściową. Przez formalną warstwę symbolu rozumie zewnętrzną jego formę, która może przejawiać się w formie znaku wytworzonego przez człowieka lub w formie przedmiotu naturalnego-realnego, który został włączony w system symboli danej kultury. Natomiast treściową warstwę symbolu tworzy jego znaczenie, w którym można wyróżnić następujące aspekty: semantyczny, antropologiczny, metafizyczny i aksjologiczny. Istotne dla niniejszych rozważań jest przedstawienie tylko tych aspektów, które związane są z symbolami religijnymi. Należą do nich: aspekt antropologiczny, który pokazuje człowieka w jego naturalnym środowisku wskazując na problemy egzystencjalne istotne dla kultury, w jakiej żyje; aspekt metafizyczny odnoszący go do przestrzeni transcendentnej wobec przyrody i świata ludzkiego, którego treść ukazuje Objawienie lub ogólniej – dana religia; aspekt aksjologiczny mówiący o problemach i zagadnieniach etycznych, w oparciu o systemy symboli i zawarte w nich wartościowanie oraz ocenianie według stałych zasad moralno-religijnych lub zasad wypracowanych przez człowieka w danych kulturach narodowych¹⁵.

Poza tym T. Dajczer zauważa, iż symbol w przeciwieństwie do znaku, który jest stwarzany arbitralnie czy konwencjonalnie przez człowieka jako wytwór jego wyobraźni, ukazuje się jako włączony w ludzkie doświadczenie świata; słońce, księżyc, woda, pory roku zawsze „przemawiały” do człowieka kultur tradycyjnych swymi strukturami, rytмами, własnym sposobem istnienia. Ten naturalny i wewnętrzny charakter tłumaczy fakt powszechnego zasięgu podstawowej symboliki, u źródeł której leży z jednej strony

¹² Zob.: M. Majewski, *Katecheza otwarta*, s. 91.

¹³ Zob.: J. Grześkowiak, *Znak - symbol*, s. 367.

¹⁴ T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, w: *Symbole i symbolika*, pod red. M. Głowińskiego, Warszawa 1981, s. 36-39. Zob.: J. Keller, W. Kotański, W. Szafrński, [i in.], *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 6; Wł. Kopaliński, *Słownik symboli, Wstęp*, Warszawa 1990.

¹⁵ J. Dołęga, *Znak - język, symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991, s. 70.

paralelizm procesów myślowych człowieka, z drugiej zaś obiektywna rzeczywistość samych symboli. Dalej wykazuje, że istotną ich cechą różniącą od znaków, jest przywoływanie na myśl rzeczywistości nieznanej, o niejasno zarysowanych konturach, której nie można określić w sposób wyraźny i sprecyzowany. Stąd występuje charakterystyczna dla symboli wieloznaczności, to jest zdolność wyrażania jednocześnie pewnej liczby znaczeń, właściwość przywoływania wciąż nowych odniesień i nowych intuicji oraz zdolność wyrażania całkowicie przeciwstawnych treści¹⁶.

Podsumowując A. Durak mówi: „zasadnicza różnica między znakiem a symbolem polega na tym, że nie każdy znak jest symbolem, ale każdy symbol jest znakiem. Znak oznacza rzecz i mówi o relacji do tej rzeczy, chociaż oznaczająca rzeczywistość znaku sama w sobie nie ma wartości, jeśli nie określa danej rzeczy. Symbol natomiast jest rzeczywistością istniejącą samą w sobie, która ma własną wartość, chociażby nawet przypadkową. Jest on zawsze znakiem – czy to samowolnym, czy ustanowionym. Posiada charakter bardziej tajemniczy od znaku, przez co łączy się bardzo dobrze ze sferą religijną”¹⁷.

Symbol jako struktura pośrednicząca wpływa na poznawczą, emocjonalną i motywacyjną sferę psychiki ludzkiej. T. Ożóg, rozwijając tę problematykę, pisze, że jest on swoistym pośrednikiem pomiędzy rzeczywistością a człowiekiem, który jako „sapiens” wchodzi z nią w kontakt poznawczy. Natura tego kontaktu jest wyznaczona przez strukturę symbolu: jego podwójną intencjonalność; polisemię, czyli bogactwo znaczeń; „nieprzejrzystość” i „głębłą znaczeniową”¹⁸. Dzięki temu symbol daje człowiekowi specyficzną, bogatą i głęboką wiedzę o wewnętrznej strukturze rzeczywistości, wyjaśnia ją i tłumaczy. Język symbolu przybliża człowiekowi to, co niewyraźne w języku dyskursywnym; dociera do sedna rzeczywistości, która ostatecznie pozostaje Tajemnicą. Pełni on ważną rolę w doświadczeniu tego, co wymyka się „egzystencjalnemu dotknięciu”, dla którego schematyczne i spłaszczone pojęcia są nieadekwatne. Treść, którą symbol przedstawia człowiekowi, zakłada jego aktywność wyrażającą się w akcie interpretacji. Symbol „daje do myślenia”, jest czymś, co trzeba odszyfrować, jest „kłębkami sensu – składającym się z sensów zamkniętych jedno w drugim jak chińskie kulki – dopowiada Ricoeur¹⁹. Proces poznawczy, dokonujący się w oparciu o symbol, jest ciągle otwarty. Jeden sens odsyła do drugiego, pokrewnego lub obcego, bliskiego bądź dalekiego. Sensy „unoszą” poznającego: to co ma być odczytane, odszyfrowane jest ciągle „niedokończony” i „niedokonany”²⁰.

Oprócz treści poznawczych znaczenia zawarte w symbolu wyzwalały w człowieku doznania emocjonalne. Kontakt z symbolem, który zdaniem R. Alleau, jest „obciążony” emocjonalnie i uczuciowo²¹, wyzwala szereg emocji i uczuć o różnym stopniu natężenia

¹⁶ T. Dajcz, *Symbole religijne*, w: *Katolicyzm A-Z*, pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1994, s. 360. Zob.: M. Saller, *Symbole i ich dydaktyka*, w: *W służbie człowiekowi*, pod red. Z. Marka, Kraków 1991, s. 151.

¹⁷ A. Durak, *O Mszy Świętej dla ciebie*, Warszawa 1990, s. 82.

¹⁸ T. Ożóg, *Symbol jako struktura pośrednicząca*, „Roczniki Nauk Społecznych”, XI (1983) 2, s. 66. Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1985, s. 28. Por. G. Głuchowski, *Wstęp*, w: *Symbol w kulturze*, pod red. G. Głuchowskiego, Lublin 1996, s. 8.

¹⁹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, s. 78.

²⁰ T. Ożóg, *Symbol jako struktura pośrednicząca*, s. 67.

²¹ Zob. tamże, s. 69.

i jakości. Symbole posiadają szczególną właściwość wywoływania w podmiocie „czucia” tego, co symbolizują, czyli ułatwiają podmiotowi emocjonalny kontakt z rzeczywistością, do której odsyłają i w której uczestniczą. To „czucie” symbolu, jego warstw znaczeniowych ma charakter receptywny. Jest swoistym „chłonięciem” sensów, przy jednoczesnym procesie ich tworzenia. A więc „dający do myślenia” symbol, „daje także do odczuwania”, gdyż jest strukturą, która umożliwi człowiekowi pełny kontakt z rzeczywistością przekraczającą go i niepoznawalną racjonalnie. Symbol zwiększa także stopień refleksyjności i rozszerza pole świadomości. Pozwala na określenie doznania, które mają często charakter pozawerbalny i irracjonalny. Nie oznacza to jednak – uważa T. Ożóg - że symbol staje się narzędziem redukcji doznania emocjonalnego do płaszczyzny świadomości²². Symbol ocala specyfikę i integralność emocjonalnego kontaktu z rzeczywistością. Organizując doznanie czyni to w sposób pełniejszy aniżeli pozwala na to język racjonalny i proces intelektualizacji uczuć.

Symbol niesie również możliwość wyrażenia doznań emocjonalnych. Tak uważał E. Fromm pisząc: „pewne zjawiska fizyczne sugerują z samej swej natury pewne doświadczenia emocjonalne i myślowe, my zaś wyrażamy doznania emocjonalne językiem doznań fizycznych, to znaczy symbolicznie”²³. Dokonuje się to poprzez czynność o charakterze symbolicznym lub działanie, w który uwikłany jest symbol. Na przykład powszechnie stosowanym środkiem ekspresji uczuć jest gest. Spotyka się go nie tylko w obrzędzie liturgicznym, ale także w sferze życia codziennego, zwłaszcza w życiu rodzinnym i w kontaktach interpersonalnych.

Oprócz planu interpretacyjnego symbole zawierają plan aksjologiczny. Niosą ze sobą wartości i umożliwiają ich doświadczenie. Dotyczy to przede wszystkim symbolu religijnego, który według J. Tischnera, jest przede wszystkim nacechowany aksjologicznie. Stoi on w pewnej szczególnej, wymagającej odrębnego opisu relacji do różnego typu i rzędu wartości („witalnych”, „duchowych”, „moralnych”), wśród których naczelne miejsce zajmuje „sacrum”, jako wartość najwyższa a zarazem podstawowa²⁴. Symbole i obrzędy religijne są zakorzenione w potrzebie ostatecznego wytłumaczenia rzeczywistości, w którą człowiek mógłby się zaangażować całą swoją istotą²⁵. Dlatego też pojawia się konieczność takiej interpretacji, która obejmowałaby również ethos wpływający z jej natury. Potrzebę tę najpełniej zaspokajają obrzędy religijne, które będąc zespołem symboli, zawierają w sobie jasny i stanowczy pogląd na świat a także ethos²⁶. Najprawdopodobniej plan aksjologiczno-normatywny symbolu zmienia się w zależności od rzeczywistości, na którą wskazuje (wydaje się, że symbolika krzyża posiada dla chrześcijanina większą moc normatywną aniżeli symbolika nieba czy wody). Równie istotnym czynnikiem jest aktywność podmiotu, jego zdolność odczytywania sensu, odszyfrowywania planu normatywnego symbolu. Decydujący wydaje się tutaj stopień „życia” się z jego znaczeniami. Moc normatywna symbolu motywująca i regulująca zachowanie człowieka posiada szereg złożonych i powiązanych ze sobą uwarunkowań.

Podsumowując należy stwierdzić, że symbol nie tylko „daje do myślenia”, ale także

²² Tamże, s. 70.

²³ E. Fromm, *Zapomniany język*, Warszawa 1972, s. 37.

²⁴ J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, „Znak” 200-201 (1971), s. 153-154.

²⁵ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 208.

²⁶ A.M. Greeley, *Symbolizm religijny, liturgia i wspólnota*, „Concilium” 1-10 (1977), s. 112-113.

„daje do odczuwania”, w konsekwencji „daje do wyboru”; motywuje i „daje do działania”. Działanie dopełnia proces „żywania się z symbolem”, który jest procesem wchodzenia w rzeczywistość reprezentowaną i objawianą przez symbol jako strukturę pośredniczącą.

2. Funkcje symbolu w wychowaniu religijnym

Zdolność oddziaływania symboli na wnętrze człowieka – zdaniem A. Piotrowskiej i T. Ożoga – można ująć w dwóch aspektach: statycznym i dynamicznym. W aspekcie statycznym symbole pomagają człowiekowi w poznaniu siebie, określają siebie samego w kontekście istniejącej rzeczywistości. Symbol „daje do myślenia”, wprowadza w świat znaczeń, „daje Logos”, który może się stać zasadą porządkującą ludzkie życie. W aspekcie dynamicznym niesie ze sobą konkretne propozycje metod i sposobów realizacji ideału „nowego człowieka”. Poprzez swoje znaczenia symbole wskazują skuteczne środki rozwoju i wewnętrznej przemiany²⁷. Wydaje się, iż dzięki tym własnościom, symbole powinny znaleźć swoje miejsce w procesie dydaktyczno-wychowawczym człowieka, szczególnie, gdy ujmuje się ten proces w aspekcie wychowania chrześcijańskiego.

Współczesna pedagogika zagadnienie wychowania, pojmowanego jako całość działalności i pracy wychowawczej nad wszechstronnym rozwojem wychowanka, ujmuje w kilku funkcjach pedagogicznych. Wiążą się one ściśle z tzw. warstwicową teorią wychowania wypracowaną przez S. Kunowskiego. Głosi ona, że rozwój człowieka nie odbywa się chaotycznie, ale przechodzi szereg okresów pojawiania się coraz wyższych podłóż i nakładania się jednych warstw na drugie²⁸. Najwcześniej kształtuje się żywotność organizmu i jego temperament pod wpływem funkcji wychowawczej „sanare”. Około 7 roku życia zaczyna się gwałtownie rozwijać druga warstwa zarysowującej się psychiki wraz z jej inteligencją i indywidualnością, szczególnie pod wpływem nauczania i jego funkcji wychowawczej „edocere”, która staje się głównym zadaniem wychowawców w wieku szkolnym i w dalszym ciągu będzie trwać aż do późnego wieku. Z początkiem wieku dojrzewania płciowego i dorastania pojawia się trzecia warstwa, warstwa socjologiczna, w której przy pomocy funkcji wychowawczej „educere” wykształca się osoba społeczna wychowanka wraz z jego charakterem moralnym. Z kolei w wieku młodzieńczym czwartą warstwą staje się warstwa kulturologiczna, przejawiająca wrażliwość na wartości kulturowe, zainteresowania jakimiś dziedzinami kultury, dzięki czemu rozwija się osobowość twórcza wychowanka pod kierunkiem funkcji wychowawczej „educare”. Wreszcie na progu dorosłości dojrzewa ostatnia warstwa czysto duchowa, w której powinien się rozwinąć religijnie ukształtowany światopogląd osobisty jednostki pod wpływem wychowawczej funkcji „initiare”, wtajemniczającej człowieka w los ludzki, zależny od moralnie dobrego lub złego życia²⁹. Według S. Kunowskiego, na kształtowanie ostatniej warstwy światopoglądowej, warstwy duchowej wpływa jeszcze w wychowaniu chrześcijańskim najdalsza i najgłębsza funkcja „christianisare”³⁰.

²⁷ Tamże, s. 69.

²⁸ S. Kunowski, *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej*, „Katecheta” 10 (1966) nr 3, s. 98.

²⁹ Tamże.

³⁰ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 248.

We wszystkich tych funkcjach wychowawczych, kształtujących poszczególne warstwy rozwojowe człowieka ze względu na „[...] tajemniczą moc oddziaływania na wnętrze człowieka [...]”³¹, mogą znaleźć zastosowanie symbole.

Pojęcie wychowania chrześcijańskiego wyraża się łacińskim słowem „christianisari”, co w języku polskim znaczy „wychowywać się w duchu Chrystusa”, czyli w duchu chrystocentrycznym. Ewangeliczna myśl pedagogiczna o „Jedynym Nauczycielu” stała się punktem centralnym dziejów pedagogiki chrześcijańskiej wszystkich czasów. Chrystocentryzm był zawsze trzonem w jej celach i ideałach wychowawczych, a na osobowości pedagogicznej Chrystusa wzorowali się zawsze wszyscy nauczyciele i wychowawcy chrześcijańscy. „Gdyby z całokształtu pedagogiki katolickiej wykreślono postać Chrystusa, wtedy jej siła dynamiczna spadłaby do zera”³². Funkcja *christianisare* jest pojęciem nadrzędnym wobec innych funkcji wychowawczych, stanowiących z nią jedną strukturalną i organiczną całość³³. Sięga ona do funkcji „sanare” (łac. uzdrawiać, leczyć) i przemieniając ją w sposób nadprzyrodzony zmierza do uzdrowienia przez leczące działanie łaski skażonej natury ludzkiej na skutek grzechu pierworodnego. Podobnie psychoterapeutycznie uwalnia z grzechu, uwalnia z poczucia winy i uzdrawia psychicznie³⁴. Oznacza to w procesie kształcenia patrzenie na człowieka oczyma Chrystusa. Zakłada On w nim istnienie grzechu pierworodnego, a więc wrodzoną słabość i skłonność do złego. Trzeba więc mu dopomóc przez należyte wychowanie i częste poddawanie go wpływom łask Bożych, celem uodpornienia go na napór zła i do ugruntowania się w wiernej służbie Chrystusowi³⁵.

W realizacji tej funkcji skutecznie może wesprzeć zastosowanie niektórych symboli religijnych. Na przykład symbolika światła jako symbolu Chrystusa, źródła radości, szczęścia płynącego z Jego miłosierdzia i dobroci. Wskazuje ona człowiekowi żyjącemu w ciemnościach grzechu i swoich słabości (strachu, lęku), możliwości egzystencji w światłości, a więc w przyjaźni z Chrystusem. Światło, silniejsze od mroków ciemności, rozświetlające je swoim blaskiem, wskazuje na Chrystusa, który przez śmierć i zmartwychwstanie pokonał grzech i szatana. Światło to symbol zwycięstwa tego, co w człowieku dobre nad tym, co złe. Wskazuje on na problem walki dobra ze złem i na ten aspekt egzystencji człowieka, który motywuje go do przewycięzania siebie. Światło symbolizuje dobro jako to, które w końcu pokonuje śmierć. Wyraża ono nadzieję, a następnie wspomaga ją przekonaniem, że zmartwychwstanie Chrystusa jest aktem ostatecznego zwycięstwa światła nad ciemnością. Umiejscawia człowieka w wyróżnionym miejscu: po stronie dobra, mającego wsparcie i możliwość obrony przed ciemnością ze strony zwyciężającego Chrystusa. Stanowi to wstępny warunek zbawienia.

Proces powstawania z upadku grzechu, prowadzi przez nawrócenie, czyli szczególnego rodzaju przemianę wewnętrzną. Ten istotny aspekt życia każdego chrześcijanina stanowi o jego możliwościach oczyszczania się z grzechu i przeciwstawiania się złu. Akt nawrócenia nie jest możliwy bez duchowego przygotowania do tej przemiany. Na jej istotę wskazują symbole: wody, chleba, wina. Symbol wody, służącej w praktycznym

³¹ M. Majewski, *Katecheza otwarta*, s. 78.

³² J. Dajczak, *Katechetyka*, Warszawa 1956, s. 196-197.

³³ Tamże, s. 197.

³⁴ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 251.

³⁵ J. Dajczak, *Katechetyka*, s. 198.

wymiarze do obmyć fizycznych, szczególnie w kontekście sakramentu chrztu świętego, wskazuje na aspekt oczyszczenia moralnego, tj. możliwości przebaczenia grzechów przez Boga oraz oczyszczenia z win, przy pomocy odkupieńczej łaski Chrystusa. Podobnie symbole chleba i wina, jako wytworów przemiany winogrona i zboża, wyrażają przemianę duchową i nowy sposób życia chrześcijanina.

Chrześcijańska funkcja „edocere” (łac. gruntownie nauczać, pouczać) przekracza naturalne podawanie informacji, nawet religijnych, o treści prawd Objawionych. Jej zadaniem jest prowadzić do Boga, jako źródła wszelkiej prawdy oraz rozwijać świadomość wiary, która jest osobową odpowiedzią człowieka w dialogu z Bogiem ogłaszającym przez Kościół orędzie zbawienia³⁶. Funkcja ta więc obejmuje wychowanie umysłowe, polegające na „nauczeniu człowieka mądrego i samodzielnego szukania prawdy o sobie, świecie, Bogu - zgodnie ze światłem Logosu”³⁷. Symbolika religijna stwarza możliwość bogatszego i głębszego poznania rzeczywistości, gdyż daje specyficzną, bogatą i głęboką wiedzę o wewnętrznej strukturze rzeczywistości, a także stara się ją wyjaśniać i tłumaczyć. Symbol - niezależnie od formy występowania (przedmioty, gesty, rytuały, osoby, słowa w wyznaniu wiary) - zawiera w sobie wiedzę o naturze, człowieku, społeczeństwie i Bogu. Wiedza oparta o poznanie symboliczne ma charakter bardziej „mądrościowy”, aniżeli naukowy. Jest to wiedza „głęboka”, ostatecznie tłumacząca rzeczywistość i zarazem wiedza „gorąca”, stanowiąca podstawę zaangażowania egzystencjalnego³⁸. Tak więc kontemplacja „znaków świętych” pozwala na poszerzenie swoich możliwości poznawczych, nie tyle w sensie ilościowym, co raczej w sposobie widzenia świata, szukania głębszych znaczeń i ich związków z własnym życiem³⁹.

Jako przykład można podać symbol drogi. Analiza dokonana przez A. Piotrowską i T. Ożoga, nakazuje rozumieć drogę jako część przestrzeni, posiadającą swój początek i koniec, a więc cel do którego prowadzi⁴⁰. Droga zakłada wędrowanie. Wędrowanie Chrystus nazywa Jego naśladowaniem. Człowiek nie ogarnia swoim rozumem, ani początku, ani końca drogi. Może mówić tylko o drodze jako miejscu i sposobie jego bycia w świecie. Właściwy sens wędrowania ujawnia się ze względu na cel, jakim jest samo w sobie owo wędrowanie. Tak symbol drogi pozwala rozumieć słowa Chrystusa: „Ja jestem Drogą”. Nagroda w Królestwie Niebieskim czeka nie na tego, kto przekroczy „metę” drogi (koniec drogi), lecz na tego, kto wytrwa w wędrowaniu. W ten sposób w poszukiwaniu celu i sensu życia, człowiek wykracza poza doświadczenie doczesności, wchodząc w wymiar nadany przez Byt Transcendentny. A więc jedynym sensem życia i „bycia w drodze” jest żyć przez Chrystusa i dla Chrystusa, gdyż bez Jego pomocy człowiek zejdzie z „drogi życia” i wstąpi na „drogę śmierci” (Jr 21, 8).

Realizacja funkcji „educere” (łac. wyprowadzić, poprowadzić w górę), służy „wyprowadzeniu” człowieka ze stanu naturalnego do wyższego stanu moralnego. Ma ona pomagać w wyzwoleniu się z egoizmu i przystosowaniu się do zadań życia społecznego - pod względem moralnym (być dobrym) oraz życiowym (być użytecznym, spolegli-

³⁶ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 251.

³⁷ A. Piotrowska, T. Ożóg, *Symbol Ruchu Światło-Życie i ich wychowawcze znaczenie*, s. 70.

³⁸ T. Ożóg, *Symbol jako struktura pośrednicząca*, s. 68.

³⁹ A. Piotrowska, T. Ożóg, *Symbol Ruchu Światło-Życie i ich wychowawcze znaczenie*, s. 70.

⁴⁰ Tamże, s. 65-66.

wym)⁴¹. Także ma ona przystosować wychowanka do życia w społeczności wiernych w Kościele i włączyć go do apostolatu świeckich⁴². Może się to dokonać przez ujawnienie i zaktualizowanie z wyposażeniowej struktury człowieka naturalnych zarodków uzdolnień przekazanych mu przez jego przodków, lecz także nadprzyrodzonych, które otrzymał w sakramencie chrztu świętego, wraz z życiem nadprzyrodzonym w łasce uświęcającej. Do takich wewnętrznych sił twórczych należą cnoty boskie: wiara, nadzieja i miłość, następnie cnoty moralne i dary Ducha Świętego. „Te i inne wartości duchowe Jezus Chrystus przyniósł na ziemię i złożył je po wieczne czasy, aż do swego wtórnego przyjścia w chwale, w postaci nadprzyrodzonego dziedzictwa społecznego w swym Kościele, ażeby odkupieni przez Niego ludzie, zubożeni przez grzech pierworodny w swym jestestwie, «byli napełnieni wszelką pełnością Bożą» (Ef 8, 9)”⁴³. Realizując funkcję „educere” symbole religijne mogą pomóc w odczytaniu społecznych treści i wartości.

Podstawowymi symbolami wspólnotowego wymiaru wzajemnych relacji człowieka ze światem są symbole hostii i kielicha oraz ołtarza jako wspólnego stołu, z którego cała wspólnota eucharystyczna spożywa posiłek duchowy, czyli Ciało i Krew Chrystusa. Symbol chleba, a szczególnie wymowa łamania go podczas Eucharystii, zwraca uwagę na relacje miłości, jakie powinny cechować całą wspólnotę Kościoła. Jeden chleb - Ciało Chrystusa, które kapłan łamie i rozdaje wiernym sprawując Mszę Świętą, od najdawniejszych czasów symbolizowało jedność i wspólnotę wiernych między sobą, a szczególnie jedność z Chrystusem⁴⁴. Obliguje ono do miłości wzajemnej wszystkich członków Kościoła na wzór miłości Chrystusa, dającego swoje Ciało pod postacią chleba na pokarm dla ludzi, aby mieli życie wieczne. Przyjmując ten pokarm „[...] stają się uczestnikami Jego śmierci, ale to znaczy – Jego posłuszeństwa i oddania Ojcu, Jego bezgranicznej miłości do Ojca. I dzieląc się między sobą, czy karmiąc tym Jezusowym posłuszeństwem i miłością w stosunku do Ojca, jak jednym chlebem, stają się jedno między sobą”⁴⁵. Tę wewnętrzną moc uzdalniającą do czynów miłości, wypływającą z właściwego odczytania tejże symboliki, jak i całej Eucharystii, należy wyeksponować poza murami świątyni, w zwykłych relacjach międzyludzkich. Jak pisze A. Zuberbier - „[...] bez służenia sobie nawzajem, bez przebaczenia, bez miłości nieprzyjaciół nie ma ani autentycznej Eucharystii, ani chrześcijaństwa, ani zbawienia”⁴⁶.

Funkcja „educare” (łac. wychowywać) polega również na zainteresowaniu wychowanka dorastaniem do ideału dojrzałego pięknego człowieka⁴⁷. Dokonuje się to przez uwrażliwienie go na przeżycie wartości, rozbudzenie i uszlachetnienie jego pragnień i kierowanie jego rozwoju ku określonym ideałom⁴⁸, np.: narodowym (miłość do Ojczyzny), społecznym (sprawiedliwości społecznej) czy religijnym, w czym wielką rolę odgrywają wzory „wielkich” ludzi, bohaterów narodowych, uczonych odkrywców,

⁴¹ Tamże.

⁴² S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 251.

⁴³ J. Dajczak, *Katechetyka*, s. 197.

⁴⁴ A. Durak, *O Mszy Świętej dla ciebie*, s. 61.

⁴⁵ A. Zuberbier, *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu*, Warszawa 1988, s. 30.

⁴⁶ Tamże, s. 108.

⁴⁷ S. Kunowski, *Formy rozwojowe*, s. 53.

⁴⁸ A. Piotrowska, T. Ożóg, *Symbole Ruchu Światło-Życie i ich wychowawcze znaczenie*, s. 70.

pisarzy i postaci świętych⁴⁹. W wychowaniu chrześcijańskim funkcja ta prowadzi do naśladowania Chrystusa, jako najwyższego boskiego ideału człowieka⁵⁰. Bogate znaczenia symboli religijnych mogą wspierać ten proces, ponieważ – jak uważa J. Tischner – symbol jest przede wszystkim formą aksjologiczną, stojącą w szczególnej relacji do różnego typu i rzędu wartości („witalnych”, „duchowych”, „moralnych”), wśród których naczelne miejsce zajmuje „sacrum”, jako wartość najwyższa a zarazem podstawowa⁵¹.

Wartości moralne mogą być realizowane tylko poprzez upodobnienie się człowieka do Jezusa w sposobie przeżywania swojego życia, a więc w duchu miłości do Boga i do człowieka. Wyrażają to np. symbole: pasterza, światłości świata, drogi, baranka. Dobry Pasterz, którym jest Chrystus, wyraża postawę miłości do każdego człowieka, opiekuńczości, z troskaniem o los człowieka, zdolności przebaczenia i zapomnienia o doznanej krzywdzie, wierności oraz poświęcenia aż do oddania życia. Symbol światła wyraża przeciwstawienie się złu, wiarę w zwycięstwo dobra, miłość i ciepło w codziennym życiu. Symboliczne przedstawienie światła na drodze życia, obrazujące Chrystusa Nauczyciela, uosabia bezgraniczne zaufanie i powierzenie się Jemu. Symbol baranka, ofiary zbawienia złożonej na krzyżu przez Chrystusa, mówi o postawie pokory, służności, ofiarności i poświęcenia. Odczytanie i przeżycie wartości wyrażonych przez te symbole może pomóc człowiekowi rozbudzić w sobie potrzebę dążenia do zmiany siebie i swojego życia w oparciu o te ideały.

Funkcja „initiare” (łac. spowodować, obudzić, wywołać) polega na wtajemniczeniu jednostki wychowywanej w sprawy losu ludzkiego, z jego szczęściem i niedolą, życiem i śmiercią, powołaniem i przeznaczeniem w ujęciu filozoficznym lub religijnym⁵². Inaczej, wtajemnicza ona wychowanków w sprawy losu ludzkiego i wiecznego człowieka⁵³. W ujęciu chrześcijańskim zbliża dziecko do Chrystusa w I Komunii Świętej, a przez liturgię wychowuje do spotkania losu doczesnego i życia wiecznego⁵⁴. Realizację tej funkcji mogą wspierać takie symbole religijne, które wskazują na konieczność powierzenia się Bogu, aby lepiej zrozumieć swój los i nadać mu znaczenie.

To czyni na przykład symbol wody, w której nastąpiło pierwsze narodzenie się człowieka. Gest zanurzenia w wodzie, w sakramencie Chrztu świętego, wyraża nowe narodzenie się do życia Bożego a także śmierć i oczyszczenie oraz odrodzenie i odnowienie (KKK 1262), które jest udzielone w Duchu Świętym (KKK 694). Oznacza to, że człowiek powraca do stanu dzieciństwa Bożego oraz staje się członkiem Chrystusowego Ciała-Kościola. Te dary sprawiają, że celem całej egzystencji chrześcijanina będzie wypełnienie swoich życiowych obowiązków zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem⁵⁵. L. Bilicki uważa, iż zasada „agere sequitur esse” - to znaczy, iż to, kim się jest rzutuje na to, jak się żyje i jak działa - powinna znaleźć szczególne zastosowanie w życiu chrześcijanina. „Otrzymany bowiem dar nowego życia jest darem zobowiązującym. Jest darem

⁴⁹ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej*, s. 250-251.

⁵⁰ Tamże, s. 251.

⁵¹ T. Ożóg, *Symbol jako struktura pośrednicząca*, s. 71.

⁵² S. Kunowski, *Formy rozwojowe*, s. 53.

⁵³ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej*, s. 251.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ L. Bilicki, *Chrzest - sakrament nowego życia*, w: *Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła*, pod red. J. Stefańskiego, L. Bilickiego, A. Grzelaka, Gniezno 1993, s. 103.

wzywającym do właściwego postępowania i wypełniania konkretnych zadań. Wśród nich miejsce naczelne zajmuje zadanie, które można określić – być świętym. Święty jest najwspanialszym świadectwem godności otrzymanej przez ucznia Chrystusa⁵⁶. Symbol wody tłumaczy, że istnieje możliwość nowego sensu i celu egzystencji człowieka. Ten aspekt podkreślają również symbole białej szaty nakładanej na nowo ochrzczonego, ukazującej, że „przyoblekł się w Chrystusa” (Ga 3, 27) i zmartwychwstał z Chrystusem (KKK 1243) oraz świecy zapalanej od paschału, mówiącej, że Chrystus oświecił neofitę, i że ochrzczeni są w Chrystusie „światłem świata” (Mt 5, 14) (KKK 1243).

Z przedstawionego zarysu oddziaływania poszczególnych funkcji pedagogicznych na różne warstwy rozwojowe człowieka wynika, iż symbolika religijna w wychowaniu chrześcijańskim, mającym zadanie „uchrześcijanienia” wychowanka, może w tym procesie spełnić ważne zadanie.

Inne funkcje symbolu prezentuje teolog-pastoralista J. Grześkowiak, który opierając się głównie na literaturze niemieckiej, wskazuje na szereg funkcji, jakie mogą pełnić symbole w akcie językowej komunikacji i jak bardzo są one ważne w kontaktach indywidualnych oraz grupowych⁵⁷. Poniżej zamieszczono skrótową ich prezentację:

Funkcja wskazująco-poznawcza oznacza, że symbol nie tylko na coś wskazuje, ale ukierunkowuje poznawcze zdolności człowieka na percepcję tego, co jest nieznane, jednocześnie mobilizuje go do poznania samego siebie oraz tego, do czego się odnosi.

Funkcja reprezentacyjno-zastępcza wskazuje, że symbol jest reprezentantem rzeczywistości nadprzyrodzonej, przez niego staje się dostępne poznawczo „sacrum”. Wypowiada się ono poprzez symbol, nie tracąc niczego ze swej „niewypowiedzialności”, „tajemniczości”, przybiera realne kształty, nie rezygnując ze swej nieskończoności. Symbol, jak już podkreślano, reprezentuje transcendencję, zbliża nas do niej, ale ona nadal zostaje niezgłębiona, tajemnicza.

Funkcja pośrednicząco-uobecniająca ma miejsce wtedy, gdy symbol staje się mostem między tym co empiryczne (materia, ziemia, świadomość), a tym co pozaempiryczne (duch, niebo, nieświadomość) i gdy pozwala na przekraczanie siebie w dążeniu do kontaktu z symbolizowaną rzeczywistością, którą przybliża, wyraża oraz uobecnia.

Funkcja historyczna mówi, że symbol działa w czasie (przeszłość, teraźniejszość i przyszłość) na płaszczyźnie kontaktów człowieka z Bogiem oraz ze światem. Symbol jest więc anamnezą tego, co zostało dokonane, wzywa do twórczego zaangażowania w to, co się dzieje aktualnie ale także wyraża tęsknoty za przyszłością.

Funkcja wychowawczo-terapeutyczna, wyraża się w tym, że symbol może zaangażować całego człowieka, jego rozum, wolę, uczucia, świadomość i podświadomość i to wpływa na jego rozwój.

Funkcja formacyjno-zobowiązująca wskazuje, że symbol rozumiany jako konkretne przesłanie domaga się od nadawcy (jeżeli taki istnieje) czy odbiorcy, realizacji przekazywanego orędzia. Dynamizm zawarty w symbolu może i powinien prowadzić do wewnętrznej przemiany tych, którzy się nim posługują w akcie komunikacji⁵⁸.

⁵⁶ Tamże, s. 105.

⁵⁷ J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 36-38.

⁵⁸ E. Wolicka, *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „Znak” 47 (1985), s. 70.

Funkcja wspólnototwórcza mówi, że symbol jest jednym z czynników uspołecznienia, prowadzącym do jedności myśli, uczuć i działań. Ta funkcja realizuje się nie tylko w kontaktach indywidualnych, ale także w grupowych i w ogólnospołecznych.

Jak widać, symbole pełnią wiele funkcji. Ale zasadniczą jest łączenie: zmysłowego z duchowym, widzialnego z niewidzialnym, dotykającego z transcendentnym. Symbol posiada także funkcję komunikatywną i znaczeniową. Znaczy coś, nie tylko odsyłając do znaczenia czegoś innego, lecz także reprezentując jego znaczenie, w pewnym sensie mając w owym znaczeniu udział. Symbole oddziałują bezpośrednio, a dzięki swej sile wyrazu nie wymagają myślowej interpretacji ani uczuciowego przetworzenia, lecz mają bezpośredni dostęp do człowieka, można by rzec, że nie wdają się z nim w żadne dyskusje, tylko powodują, poprzez swą zniewalającą siłę, jego transformację⁵⁹.

3. Wychowywanie do odbioru symboli w katechezie

Chcąc pobudzać u katechizowanych wewnętrzny zmysł odkrywania symbolu – pisze S. Kulpaczyński – warto informować o wymienionych funkcjach. Wydaje się jednak, że fundamentem wszelkiego symbolizmu jest ontologiczny fakt, że wszystko, co istnieje, może przybrać formę symbolu, czyli samoobjawiać swój byt, swoją istotę i ukryty w nim sens. Taka jest ontyczna konstrukcja bytów, że one pragną się samourzeczywistniać i objawiać w zewnętrznej formie. Ta forma jest przez nie ukształtowana, nierozdzielnie z nimi związana, chociaż od nich różna. Istnieje realna różnica między symbolem a rzeczywistością, do której się on odnosi, ale nie wyklucza to jej obecności w tym symbolu. Oczywiście symbol nie prezentuje całej rzeczywistości symbolizowanej, nie wyczerpuje jej do końca, tylko w pewien sposób przybliża, po części wyraża i nie bez reszty uobecnia⁶⁰.

Wracając ponownie do sentencji Paula Ricoeura – „symbol daje do myślenia” – należy stwierdzić, że tego myślenia symbolicznego należy się ciągle uczyć. Należy je obserwować i odtwarzać oraz badać, jak kształtuje się myśl symboliczna. Wydaje się, iż jest to jedno z zadań katechezy.

Uprawiana przez wieki aż do współczesności katecheza pojęciowa, która angażuje przede wszystkim intelekt i pamięć, zmierzając przez przekaz i opanowanie możliwie szerokiego zakresu wiadomości katechizmowych do kształtowania pojęć religijnych, w obecnym czasie przechodzi falę krytyki. Zarzuca się tej metodzie rozwijanie w procesie dydaktyczno-wychowawczym tylko jednej intelektualnej strony katechizowanego i całkowite pomijanie kształtowania jego postawy⁶¹. Zdaniem W. Kubika „[...] informacja religijna, wiedza religijna, tylko wówczas spełni swe zadanie, gdy będzie stanowić jeden z wielu czynników wychowania, czyli formacji chrześcijańskiej. Element poznawczy ma wspierać uczucia i wolę katechizowanych. Ma im pomagać w przyjmowaniu autentycznej postawy wiary w codziennej historii życia”⁶². W realizacji tego celu – według opinii

⁵⁹ J. Danielou, *Liturgie und Bibel, Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München 1963, s. 291-295.

⁶⁰ S. Kulpaczyński, *Pojęcie, struktura i funkcje symbolu ukierunkowane katechetycznie*, „Roczniki Teologiczne” 6(2001), s. 65-66.

⁶¹ M. Majewski, *Spotkanie katechezy z teologią*, Kraków 1995, s. 109.

⁶² W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 77.

M. Majewskiego – niezbędne jest oprócz poznawania także przeżywanie i działanie połączone z doświadczeniem⁶³. Doświadczenie, między innymi, gwarantuje skuteczność katechezy, gdyż w nim zawiera się naturalny kontakt z rzeczywistością oraz wyzwala ją się przeżycia. Towarzyszy temu refleksja przenikająca jedno i drugie oraz wyraz słowny będący z jednej strony czynnikiem upowszechnienia, a z drugiej ukoronowania istotnych wartości. Kontakt, staje się przez to dynamiczny – dzięki zaangażowaniu emocjonalnemu, i trwały – co umożliwia refleksja. Doświadczenie sprawia, że przekaz treści i język stają się bardziej komunikatywne⁶⁴. Posiada więc ono w sobie siłę przyciągającą, dynamizującą i nadającą treściom wartości egzystencjalne⁶⁵. Dlatego też katecheza musi stać się doświadczalną, czyli zanurzoną w osobowość człowieka i w rzeczywistość świata: „powinna wychodzić z doświadczenia, włączać się w doświadczenie i wyrażać się doświadczeniem”⁶⁶.

Doświadczenie wpisane jest również w naturę symboli religijnych. Dlatego A. Fossion stwierdza, iż jednym z zasadniczych zadań katechezy jest udostępnianie rozumienia symboli. Katecheza nie powinna tylko teoretycznie wprowadzać w symbole oraz ich rozumienie. Symboliczny wymiar rzeczy powinien być przeżywany, doświadczany, zanim się zacznie teoretycznie na ich temat mówić⁶⁷. Symbol – według tegoż autora – powinien być przeżywany i rozumiany jako coś, co ułatwia właściwe spostrzeganie i właściwe odczytywanie rzeczywistości⁶⁸. Taka forma katechezy symbolicznej chroni ją przed przechyleniem się w stronę jedynie nauczania, a zarazem przybliża rzeczywistość nadprzyrodzoną do codzienności i nabiera ona w ten sposób potrzebnego dynamizmu⁶⁹.

W. Kubik zauważa, iż pierwszym zadaniem katechezy jest uświadomienie młodemu człowiekowi, że symbol może kryć w sobie wartość obiektywną. Stąd należy rozmawiać o wartości, o znaczeniu np. chleba i wody w życiu i dla życia. Bez tej refleksji człowiek nie nauczy się symbolizowania. Po drugie, katecheza ma pomóc odbiorcy symbolu właściwie odczytać jego znaczenie, a następnie otworzyć go na rzeczywistość, jaką dany symbol wyraża. Innym ważnym czynnikiem w wychowaniu, do rozumienia symboli, jest ćwiczenie, które uczy dostrzegania relacji z innymi. Można np. polecić zamknąć oczy i pomyśleć, o którymś koledze czy koleżance, jak on (ona) dzisiaj wygląda, jak jest ubrany. Jeżeli nie potrafi się odpowiedzieć na te pytania, to znaczy, że nie zwróciło się na nich uwagi. Takie zajęcie jest zabawą, ale również uczeniem się tego, co stanowi centralny punkt głoszenia wiary, mianowicie odkrywania międzyludzkich więzów, ustosunkowania się do siebie, poprzez które przemawia do nas Bóg⁷⁰.

Istotne znaczenie w procesie uwrażliwiania człowieka na działanie symboli jest – zdaniem M. Saller – umiejętne zaprezentowanie symbolu. Autorka zauważa, że nie wolno rozprawiać o symbolach, nie można też mówić, „ten symbol oznacza...”, lub „ten symbol chce powiedzieć...”. Symbolu nie można bowiem starać się wyjaśniać, przekładać na po-

⁶³ M. Majewski, *Katecheza otwarta*, s. 95.

⁶⁴ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 159.

⁶⁵ M. Majewski, *Katecheza otwarta*, s. 96.

⁶⁶ Tamże, s. 95.

⁶⁷ W. Kubik, *Biuletyn katechetyczny*, „Collectanea Theologica” 65 (1995) nr 4, s. 117.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 165.
Zob.: L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, Warszawa 1976, s. 278.

⁷⁰ W. Kubik, *Zarys dydaktyki*, s. 140-141.

jęcia, gdyż takimi działaniami można go jedynie zniszczyć⁷¹. Dlatego proces odkrywania znaczenia symbolu musi przebiegać inaczej. Przede wszystkim symbole muszą być zainscenizowane, tzn. muszą zostać postawione we właściwym otoczeniu, w którym można się im ze wszystkich stron przypatrzeć, przeżyć je. Na przykład, w kontekście symbolu chleba, najpierw chodzi o zaprezentowanie czysto przedmiotowo-zmysłowej jego strony. Można uczestniczyć w całym procesie jego powstawania: począwszy od zasiewu przez żniwa, od mielenia zboża aż do pieczenia, dzielenia go i wspólnego spożywania. Ważny przy tym jest każdy krok: urządzenia, nabywana przez pokolenia wiedza o produkcji chleba, wiele rodzajów chleba, trud i radość płynąca z wykonanej pracy. Z kolei na innej płaszczyźnie należy podjąć rozważania nad głębszym znaczeniem symbolu chleba, który w naszej kulturze jest podstawą pożywienia. W tym celu potrzeba wyjaśnić jego znaczenie, posługując się bajkami, historiami, legendami, biblijnymi opowiadaniem, naszą obyczajowością. Jako szczytowy punkt wyłania się sakramentalne znaczenia chleba. Sam Chrystus chce być naszym chlebem. W ten sposób chce nam dać udział w swoim Ciele (Chleb życia). Trudniejsze jest – zdaniem autorki – zaplanowanie i sprawdzenie trzeciej płaszczyzny. Chodzi w niej o medytacyjny proces wypełniania egzystencjalnego bytu jednostki symbolem, w tym wypadku symbolem chleba. Doświadcza się wówczas, że od teraz ten symbol przemawia i że się na niego inaczej patrzy⁷².

Pomocą w odkrywaniu znaczeń symboli na katechezie jest ćwiczenie polegające na zbliżaniu katechizowanych do kontemplacji, rozumianej jako, z jednej strony, unikanie rozproszenia, nadmiernego działania zewnętrznego, a z drugiej, jako usilne zaangażowanie wewnętrzne, koncentracja osoby na tym, co najistotniejsze w życiu i intensywna realizacja programu ewangelicznego. Droga do kontemplacji wytwarza w osobie Bożą głębię myślenia, przeżywania i działania, co sprzyja zapotrzebowaniu na symbole, ale też i odwrotnie: obchodzenie się z symbolami kształtuje człowieka przeżywającego wewnętrznie własną i otaczającą rzeczywistość⁷³.

Także ćwiczenie w wyciszaniu się, czyli zdolność przeżywania ciszy, pomaga uczniom uwrażliwiać się na działanie symboli. W każdym wypadku po wprowadzeniu tego ćwiczenia ważnym elementem jest omówienie usłyszanych zdarzeń. Nauczyciel powinien wówczas sam być wyciszony, dając nie tyle wiele możliwości do mówienia, co do wydobywania tego wszystkiego, co się w międzyczasie w głębi dziecka nagromadziło⁷⁴.

Podobną rolę odgrywają w katechezie symboliczne obrazy. Chodzi o zaprezentowanie takiego obrazu, który nie odtwarza tylko widzialnej treści, lecz zawiera w sobie duchową rzeczywistość, który chce przedstawić to, co najważniejsze. Rzeczywistość świecka i religijna jest wielowymiarowa. Ona też wymaga skojarzenia wielostronnego, co więcej, wymaga również kształtowania mentalności i postawy dostrzegającej różnorodność kontekstów i wyzwań w życiu człowieka. Ponieważ katechizowane dziecko patrzy na świat jednowymiarowo, zadaniem katechezy jest kształtowanie poznania, rozwijania zdolności i wyrabiania zręczności w kierunku wielowymiarowości. Należy więc zatrzymywać się nad określonymi treściami, ale równocześnie wskazywać na ich wielość i powiązania⁷⁵.

⁷¹ M. Saller, *Symbole i ich dydaktyka*, w: *W służbie człowiekowi*, pod red. Z. Marka. Kraków 1991, s. 152.

⁷² Tamże, s. 152-153.

⁷³ M. Majewski, *Spotkanie katechezy*, s. 127.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 129.

Symboliczne opowiadania, w tym bajki i legendy, wykorzystane na lekcji religii szczególnie w pracy z małym dzieckiem, służą uświadomieniu własnych doświadczeń, jak również niesieniu pomocy życiowej w doświadczeniu innych. Opowiadanie może przywołać lub wywołać doświadczenie podstawowe: na przykład w poczuciu winy przekonanie, że się nie jest samemu lub jeśli się zawiniło, to że zostanie się przyjętym. Bajki i legendy, które powstały w głębi ludzkiej duszy, mogą nieść słuchaczowi wewnętrzną pomoc i umocnienie przy wkraczaniu na drogę życia wiarą (np. legenda o św. Krzysztofie)⁷⁶.

Zdaniem M. Saller, w procesie wychowywania do rozumienia symboli, ważne zadanie mają sami nauczyciele. Muszą oni rozwinąć własny zmysł odkrywania głębi i symboliczności świata, przede wszystkim przy czytaniu Pisma Świętego, sprawowaniu liturgii, przeżywaniu pór roku i rytmu dnia, kontemplowaniu obrazów czy opowiadaniu historii⁷⁷.

Znaczenie symbolu w przekazie wiary, już wiele lat temu, doceniała szwajcarska zakonnica M.O. Knechtle. W oparciu o długoletnią pracę z dziećmi sugerowała, żeby wychodzić od elementarnych i naturalnych symboli oraz ukazywać w nowym świetle znaki chrześcijańskie. Według niej, proces wychowania do rozumienia symboli zaczyna się od chwili narodzin dziecka. W swoich propozycjach katechetycznych, o Bogu mówi ona raczej nie jako o duchu nieskończenie doskonałym, lecz jako o „ojcu światła” i w pierwszych swoich założeniach nie odwołuje się wyraźnie i na pierwszym miejscu do filozofii czy teologii⁷⁸.

Inne propozycje dotyczące dydaktyki symbolu podaje H. Halbfas. Jego koncepcja, ciesząc się w niektórych kręgach niemieckich nauczycieli religii pewnym uznaniem, u innych dydaktyków budzi różne kontrowersje. Zdaniem E.J. Korherra, występuje on przeciw nauczaniu religii ukierunkowanemu na problemy. Natomiast bardzo podkreśla w nauce religii znaczenie różnych opowiadań i mitów. Można nawet powiedzieć, mówi Korherr, że nauczanie religii uważa za całkowitą doktrynę symboli. Według niego, niedopuszczalne jest nauczanie o symbolach czy ich objaśnianie, gdyż dydaktyka symboli zawiera w sobie głębsze spojrzenie na rzeczywistość i opiera się na tekstach, obrazach, obcowaniu z ludźmi i przeżywaniu obrzędów kulturowych, takich jak: wspólne przeżywanie posiłków, uroczyste świętowanie⁷⁹. Celem takiej dydaktyki symboli jest przekazywanie elementarnych zasad języka religii, gdyż o Bogu można mówić jedynie językiem symboli i metafor. Jego zdaniem, symbol można jedynie opisać, dzięki czemu może on okazać swoją „moc”, pozostającą w znaku.

W związku z takim mówieniem o symbolach H. Halbfas wyróżnia cztery płaszczyzny:

- a) realna: daty historyczne, nazwy, rzeczy, to wszystko jest potrzebne do uchwycenia ale nie najważniejsze we wprowadzaniu w jego świat;
- b) konkretne fakty są odczytywane jako znaki „objawienia”, łączy się tutaj przeszłość i przyszłość (teologia i mitologia) oraz otwierają się możliwości zgłębiania świata i życia;

⁷⁶ M. Saller, *Symbole i ich dydaktyka*, s. 155.

⁷⁷ Tamże, s. 157.

⁷⁸ M.O. Knechtle, *Glaubensbelebung durch das Symbol. Symbolerziehung als Weg zur vertieften Schau der Dinge für reifende und reife Christen*, Solothurn 1967.

⁷⁹ H. Halbfas, *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*, Düsseldorf 1982, s. 39-41.

- c) interpretacja wprost do „duszy człowieka”, może go przemienić, chociaż tego etapu nie da się zaprogramować, bo symbol pobudza osobę i nie jest obojętny dla jej realnej egzystencji; potrzeba tu dyspozycji wewnętrznej i pewnego procesu pośredniczenia;
- d) ostatnia płaszczyzna w wychowaniu do symboli to wprowadzenie w górę, w siebie samego, w kierunku entuzjazmu; transcendowanie świata empirycznego w „jedność łaski”⁸⁰.

„Trzecie oko” to, według H. Halbfasa, język symboliczny potrzebny w szkole, w liturgii, w pracy pastoralnej. Chociaż nie definiuje go precyzyjnie, ale opisuje raczej to, co on wywołuje: łączy, koncentruje, niesie z sobą różnorodne sensory, których nie da się zredukować do jednego (jak jedna nuta w muzyce). To „trzecie oko” pozwala widzieć istotę rzeczy. Dlatego wychowanie symboliczne dotyczy języka duszy, który w różnoraki sposób określa symbol. Podobnie jak inni wychowawcy religii podkreśla on doniosłą rolę milczenia i medytacji w dydaktyce symboli.

Dydaktycy – jak zauważa S. Kulpaczyński – zgadzają się, że we wstępnych fazach rozwoju bardzo ważne jest ćwiczenie zmysłów, koncentracji uwagi i rozwijanie refleksyjnego myślenia. Potrzebne jest także wprowadzenie w świadomą aktywność oraz umiejętność interakcji z otoczeniem, i to nie tylko w sferze teorii, ale i w obszarze praktyk religijnych. W czasie katechizowania należy mieć na uwadze różnorodne funkcje symbolu, które są przydatne w rozwoju wiary. Jednak podejmując takie wychowanie, należy najpierw uczyć właściwego odczytania, rozumienia, a następnie osobistego przeżywania symboli. Zwracają na to szczególną uwagę liturgiści, dodając, że nie chodzi tylko o przekaz informacji, lecz o dokonywanie się wewnętrznej przemiany u katechizowanych. Podkreślają oni znaczenie symboli w wewnętrznym życiu chrześcijanina, gdyż za ich pośrednictwem istnieje możliwość spotkania z Bogiem. Ważne jest tutaj zwyczajne ludzkie doświadczenie stanowiące naturalną podstawę rozumienia symboli religijnych. Na bazie tego ludzkiego doświadczenia należy przechodzić do rzeczywistości duchowej. Jeśli katechizowani odkryją znaczenie symboli biblijnych i liturgicznych, będą wówczas z większym zrozumieniem, coraz radośniej świętować uroczystości religijne, a także w sposób bardziej zaangażowany łączyć się z Bogiem⁸¹.

J. Maciołek uważa, że odbiór symbolu liturgicznego przez dziecko zaczyna się od słuchania i patrzenia, ale przez dłuższy czas może on być dla niego obcy, niezrozumiały. Dlatego też zdolność odbierania symboli powinna być rozwijana poprzez długotrwałe ćwiczenia zmysłów i myślenia. Powinno się to zaczynać już od pierwszych lat katechizowania⁸².

⁸⁰ Tamże, s. 125-127.

⁸¹ S. Kulpaczyński, *Symbol w odbiorze katechizowanych dzieci*, Lublin 2002, s. 70-71. Praktyczne zastosowanie symboliki gestów liturgicznych w katechezie zaprezentowała Anna Gajda w temacie *Gesty liturgiczne wyrazem naszej wiary i miłości do Boga* zamieszczonym na łamach „Katechety” 9 (1999), s. 45-47.

⁸² J. Maciołek, *Dziecko jako odbiorca symbolu liturgicznego*, „Katecheta” 41 (1997), s. 250-251. W numerze 3 (1999) „Katechety” w artykule „Wprowadzenie w świat symboli”, autorka podaje przykład zastosowania symboli w katechezie z udziałem dzieci szkoły podstawowej. Przedstawia schemat katechezy zatytułowanej „Malowanie „żywego obrazu” wokół stołu”, w której rola symboli polega na prowadzeniu dzieci do spotkania z Jezusem i ułatwieniu dialogu. Oprócz tego, dzieci otwierają się na świat symboli i na reprezentowane przez nie wartości.

A. Hajduk podaje wprowadzenie metodyczne do przeżywania i doświadczenia symboli liturgicznych. Składa się ono z czterech etapów:

1. Najpierw należy odkryć wspólne znaczenie symbolu. Często jest to znaczenie pierwotne, rozumiane jednakowo przez wszystkich ludzi. Następnie trzeba poznać odniesienie symbolu, jakie przyjął on w życiu codziennym.
2. Dalej należy uświadomić sobie znaczenie przenośne symbolu, który wyraża się w idiomach i w historyjkach.
3. Wreszcie należy przejść do wyjaśnienia religijnego znaczenia symbolu w różnych religiach, w tym także pozachrześcijańskich.
4. W końcu opierając się na tych poprzednich wyjaśnieniach, należy doprowadzić do odnalezienia znaczenia chrześcijańskiego symbolu liturgicznego⁸³. Autor dodaje, że doświadczenia i wrażenia związane z wychowaniem do rozumienia symboli powinny dotyczyć pięciu zmysłów: wzroku, smaku, słuchu, dotyku i powonienia. Cele, jakie pragnie się tu osiągnąć, dotyczą zrozumienia konieczności istnienia znaków i symboli w życiu, doceniania ich bogactwa i wartości. Należy umożliwiać doświadczenie rzeczywistego kontaktu z takimi podstawowymi rzeczami, jak: ogień, woda, chleb. Następnie trzeba uświadomić, że określone symbole otrzymują znaczenie także w innych religiach i w wyznaniach pozachrześcijańskich. W końcu należy rozpoznać symbole liturgiczne, dostrzec ich sens chrześcijański i reflektować własne reakcje do nich. Autor ilustruje ciekawie, jak przechodzić od znaczenia wspólnego, przez przenośne, do religijnego i liturgicznego, na przykładzie metodycznego wprowadzenia do symbolu światło – ogień⁸⁴.

Warto także podkreślić, że w wychowaniu religijnym bardzo ważną rolę odgrywa Biblia, która posługuje się w wielu miejscach językiem symboli. Praktyczne wskazania, jak mówić na katechezie o symbolach biblijnych, podaje między innymi A. Läßle⁸⁵. Bibliści, mówiąc o symbolach, próbują podawać pewne wskazania dotyczące rozumienia tego języka w Piśmie Świętym. Na przykład G. Rafiński mówi o konieczności interpretacji symboli i demitologizacji Biblii. Na podstawie swoich rozważań wysuwa dwa wnioski. Po pierwsze, język symboli w Piśmie Świętym nie stanowi metodologicznej przeszkody na drodze do zrozumienia Biblii, a wręcz przeciwnie, jest kluczem do pierwszego kontaktu z Biblią jako księgą tajemnic. Cierpliwe wchodzenie w język symboli jest szkołą poprawnego interpretowania Biblii, jest jakby pierwszym etapem wchodzenia w hermeneutykę biblijną. Po drugie, interpretacja symboli polega na poszukiwaniu sensu wyrazowego tekstu (to znaczy sensu zamierzonego przez autora tekstu). Różni się ona od interpretacji duchowej, która przekracza sens dosłowny. „Symbol musimy interpretować szukając myśli hagiografa, a nie w naszej intuicji. Klucz do ich interpretacji należy do płaszczyzny sensu wyrazowego – zależy więc nie od intuicji, ale od wiedzy o środowisku biblijnym, o literaturze. Możliwe jest tu rozróżnienie między symbolem i rzeczywistością (np. w tekstach apokaliptycznych), choć symbol mógł stanowić część rzeczywistości (np. gest prorocki). To rozróżnienie płaszczyzn należy do

⁸³ A. Hajduk, *Wychowanie do rozumienia znaków i symboli liturgicznych*, „Horyzonty wiary” 9 (1998) nr 2, s. 9.

⁸⁴ Tamże, s. 140.

⁸⁵ A. Läßle, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986.

celów wychowania biblijnego”⁸⁶. Wymaga ono na katechezie wielu niezbędnych ćwiczeń, podczas których należy posługiwać się symbolami, obrazami oraz organizować zabawy ułatwiające kontakt ze światem symboli. Ważne są tutaj nie tyle rozumowe dyskusje, lecz, o wiele bardziej ceni się przyjmowanie osobistego i emocjonalnego zaangażowania w życie codziennym przenikniętym obrazami i symbol.

ZAKOŃCZENIE

Bez wątpienia można powiedzieć, że w całej literaturze dotyczącej dydaktyki symbolu, podkreśla się ich konieczność w wychowaniu religijnym. Człowiek potrzebuje symboli – jak pisze H. Biedermann, w przedmowie do leksykonu symboli – aby sprowadzić niewyobrażalne pojęcia do zrozumiałego uchwytne poziomu, aby móc się nimi posługiwać⁸⁷. Problem symbolu nigdy nie utraci swojej aktualności. Dotyczy bowiem najbardziej istotnego wymiaru życia wewnętrznego człowieka, którym jest system poznawczy. Zdolność do symbolizowania jest właściwa tylko człowiekowi i nazywana jest językiem duszy – *homo est animal symbolicum*. Symbol pozwala przejść przez rzeczywistość poznawalną zmysłami i stawać się wrażliwym i zdolnym do przyjęcia rzeczywistości wykraczającej poza pojęcia i definicje, rzeczywistości głębszej, transcendentnej. Symbol skutecznie i wszechstronnie oddziałuje na człowieka, sięgając głęboko w jego rzeczywistość. Nie tylko uruchamia logiczne procesy intelektu, lecz także wyzwala energię woli, wzbudza uczucia, nawołuje do działania; przeżycie symbolu zapada głęboko w podświadomość człowieka. Nawet duch czasu, racjonalizmu i technicyzmu, nie jest w stanie tej wyjątkowej ludzkiej zdolności zniwelować do tak zwanej „duchowości pierwotnej”. Jest to naturalny sposób percepcji rzeczywistości, który nie da się zastąpić żadną inną formą⁸⁸. Warto więc, powołując się na artykuł J. Grześkowiaka, „zaufać symbolom”, szczególnie w katechezie⁸⁹.

ZUSAMMENFASSUNG

Die religiöse Sprache besitzt viele Arten. Eine von diesen ist die symbolische Sprache, die auf eine transzendentale Wirklichkeit und eine übernatürliche Ordnung hinweist. Sie trägt in sich eine Ladung der Erfahrung, durch diese sie einen geheimnisvollen Einfluss auf den Menschen hat. Gegenwärtig ist man sicher, dass die Symbole eine grosse Bedeutung für die religiöse Bildung. Die Fähigkeit, die Symbole zu schaffen oder zu nutzen ist typisch nur für den Menschen und wird als die Sprache der Seele genannt - *homo est animal symbolicum*. Symbol ermöglicht den Zugang zur Sphäre des Übernatürlichen, es macht sensibler für etwas, was wir mit den Sinnen nicht erkennen können. Es ist wichtig, dass man die symbolische Katechese in Anspruch nimmt, um die

⁸⁶ G. Rafiński, *Język symboli i mitów w Piśmie Świętym*, „Horyzonty wiary” 6 (1985) nr 3, s. 24-25.

⁸⁷ H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2001, s. 5.

⁸⁸ J. Grześkowiak, *W kręgu liturgii*, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, Poznań 1977, s. 243.

⁸⁹ Tenże, *Zaufać symbolom*, „Collectanea Theologica” 3 (1978), s. 63-67.

Einseitigkeit des Lehrens zu vermeiden. Symbole als „drittes Auge“ können verhelfen, dass der Mensch in den besseren Kontakt mit der Transzendenz tritt.

BIBLIOGRAFIA

- | | |
|-----------------------|---|
| Baldock J. | – <i>Symbolika chrześcijańska</i> , Poznań 1994. |
| Biedermann H. | – <i>Leksykon symboli</i> , Warszawa 2001. |
| Bilicki L. | – <i>Chrzest - sakrament nowego życia</i> ,
w: <i>Liturgia źródłem i szczytem życia Kościoła</i> ,
pod red. J. Stefańskiego, L. Bilickiego,
A. Grzelaka, Gniezno 1993. |
| Buczyńska-Garewicz H. | – <i>Znak i oczywistość</i> , Warszawa 1981. |
| Dajczak J. | – <i>Katechetyka</i> , Warszawa 1956. |
| Dajczar T. | – <i>Symbole religijne</i> , w: <i>Katolicyzm A-Z</i> ,
pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1994. |
| Saller M. | – <i>Symbole i ich dydaktyka</i> , w: <i>W służbie
człowiekowi</i> , pod red. Z. Marka, Kraków 1991. |
| Danielou J. | – <i>Liturgie und Bibel, Die Symbolik
der Sakramente bei den Kirchenvätern</i> ,
München 1963. |
| Dołęga J. | – <i>Znak - język, symbol. Z podstawowych
zagadnień komunikacji</i> , Warszawa 1991. |
| Dufour X.L. | – <i>Słownik Nowego Testamentu</i> , Poznań 1986. |
| Durak A. | – <i>O Mszy Świętej dla ciebie</i> , Warszawa 1990. |
| Fromm E. | – <i>Zapomniany język</i> , Warszawa 1972. |
| Gilkey L. | – <i>Nazwanie wichru</i> , Warszawa 1976. |
| Głuchowski G. | – <i>Wstęp</i> , w: <i>Symbol w kulturze</i> ,
pod red. G. Głuchowskiego, Lublin 1996. |
| Greeley A.M. | – <i>Symbolizm religijny, liturgia i wspólnota</i> ,
„Concilium” 1-10/1977. |
| Grześkowiak J. | – <i>Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa
jako symbol przymierza Boga z ludźmi</i> , Poznań 1993. |
| | – <i>Z teologii znaku liturgicznego</i> ,
„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6/1976 z. 6. |
| | – <i>Znak - symbol - liturgia</i> , „Ateneum Kapłańskie”
87/1976 z. 3. |
| | – <i>W kręgu liturgii</i> , w: <i>Chrześcijańska wizja
człowieka</i> , Poznań 1977. |
| | – <i>Zaufać symbolom</i> , „Collectanea Theologica”
3/1978. |
| Hajduk A. | – <i>Wychowanie do rozumienia znaków i symboli
liturgicznych</i> , „Horyzonty wiary” 9/1998 nr 2. |
| Halbfas H. | – <i>Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße</i> ,
Düsseldorf 1982. |

- Katechizm Kościoła Katolickiego* Poznań 1994.
- Keller J., Kotański W.
- Szafranski W., [i in.] – *Zwyczaj, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974.
- Knechtle M.O. – *Glaubensbelebung durch das Symbol. Symbolerziehung als Weg zur vertieften Schau der Dinge für reifende und reife Christen*, Solothurn 1967.
- Kopaliński Wł.
- Korherr E. J. – *Słownik symboli, Wstęp*, Warszawa 1990.
- *Myślenie w kategoriach symbolu*, „Horyzonty wiary” 6/1995 nr 3.
- Kubik W. – *Biuletyn katechetyczny*, „Collectanea Theologica” 65/1995 nr 4.
- *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990.
- *Znaczenie wychowania w katechezie do rozumienia symbolu*, w: *Katecheta w szkole*, pod red. M. Śnieżyńskiego, Kraków 1995.
- Kulpaczyński S. – *Pojęcie, struktura i funkcje symbolu ukierunkowane katechetycznie*, „Roczniki Teologiczne” 6/2001.
- *Symbole w odbiorze katechizowanych dzieci*, Lublin 2002.
- Kunowski S. – *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej*, „Katecheta” 10/1966 nr 3.
- *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993.
- Leksykon młodego czytelnika* *Wyrazy trudne, ważne i ciekawe*, pod red. W. Cienkowskiego, Warszawa 1987.
- Maciołek J. – *Dziecko jako odbiorca symbolu liturgicznego*, „Katecheta” 41/1997.
- Majewski M. – *Katecheza otwarta na symbole*, w: *Katechizacja różnymi metodami*, pod red. M. Majewskiego, Kraków 1994.
- *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995.
- *Spotkanie katechezy z teologią*, Kraków 1995.
- Ożóg T. – *Symbol jako struktura pośrednicząca*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. XI, 2/1983.
- Piotrowska A., Ożóg T. – *Symbole Ruchu Światło-Życie i ich wychowawcze znaczenie*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2/1994.
- Pol K. – *Symbol*, w: *Encyklopedia języka polskiego*, pod. red. S. Urbańczyka, Wrocław - Warszawa - Kraków 1992.
- Rafiński G. – *Język symboli i mitów w Piśmie Świętym*, „Horyzonty wiary” 6/1985 nr 3.

- | | |
|--------------------------|---|
| Rahner K., Vorgrimler H. | – <i>Mały słownik teologiczny</i> , Warszawa 1987. |
| Ricoeur P. | – <i>Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie</i> , Warszawa 1985. |
| Rusecki M. | – <i>Pojęcie symbolu religijnego, a możliwość zastosowania go w teologii</i> , „Studia Paradyskie” IV/1994. |
| Saller M. | – <i>Symbole i ich dydaktyka</i> , w: <i>W służbie człowiekowi</i> , pod red. Z. Marka. Kraków 1991. |
| Tischner J. | – <i>Perspektywy hermeneutyki</i> , „Znak” 200-201/1971. |
| Todorov T. | – <i>Wstęp do symboliki</i> , w: <i>Symbole i symbolika</i> , pod red. M. Głowińskiego, Warszawa 1981. |
| Wolicka E. | – <i>Obraz i słowo w obszarze języka religijnego</i> , „Znak” 47/1985. |
| Zdybicka Z.J. | – <i>Człowiek i religia</i> , Lublin 1977. |
| Zuberbier A. | – <i>Gdy zajął z nimi miejsce u stołu</i> , Warszawa 1988. |

Sposoby nauczania na katechezie

WSTĘP

Każdy sposób nauczania religii dzieci i młodzieży na szkolnej katechezie powinien budzić ich zaciekawienie. Odnosi się to do wszystkich poziomów nauczania. Zainteresowanie tematem nie jest proste. W dużym stopniu zależy to od zastosowania odpowiednich metod. Znajomość ich świadczy o gorliwości katechety i przygotowaniu się do lekcji. Udana katecheza budzi szacunek dla prowadzącego zajęcia i wzmacnia jego autorytet w klasie.

Dobrego katechetę uczniowie chętnie słuchają i podejmują z nim współpracę. Przekazywaną wiedzę przyjmują uważnie. Aktywność ich jest uzależniona od stopnia zainteresowania. Katecheta najczęściej rozpoczyna lekcję od wykładu i monologu, ale z czasem pobudza uczniów do dialogu. Ułatwiają mu to środki dydaktyczne, które wzmacniają jego przekaz werbalny. Do głównych zalicza się: podręczniki i zeszyty, czasem wybrane ilustracje.

Umiejętność posługiwania się odpowiednimi metodami na katechezie zależy od wielu czynników. Wielką rolę odgrywa tu wykształcenie katechety i jego doświadczenie pedagogiczne, gorliwość duszpasterska i odczytanie w literaturze przedmiotowej, analizowanie własnej pracy i chęć wyciągania wniosków; osobowość i przeżywana wiara; stosowanie się do zasad chrześcijańskiej moralności i chęć poznawania uczniów¹.

Katecheta, przychodząc do szkoły w celu spotkania się z uczniami w klasie, liczy na ich życzliwość i otwartość do słuchania Słowa Bożego. Zakłada, że wielu z nich posiada już określoną wiedzę religijną. Są jednak, niemal w każdej klasie, tacy, którzy nie chodzili do tej pory na katechezę lub ją często opuszczali albo wywodzą się z rodzin niepraktykujących. Na lekcjach religii ważne są osobiste predyspozycje katechety, jego zdolności narracyjne i wokalne-muzyczne, posiadany temperament i zaangażowanie w życiu parafii. Powyższe cechy wyrażają powołanie katechetyczne, chęć spełnienia swego obowiązku w odniesieniu do uczniów, nauczycieli i rodziców, a także do miejscowych duszpasterzy i całej parafii.

Dobór właściwych metod, korzystnych dla efektów danej katechezy, jest uzależniony od miejscowych uwarunkowań techniczno-organizacyjnych. Każda z nich musi harmonizować z tematem katechezy a także rozeznaniem sytuacji. Przy wyświetlaniu przeźroczy potrzebne są zasłony do okien, a do korzystania z urządzeń technicznych musi być odpowiednia obsługa, natomiast praca w grupach wymaga dobrego ustawienia ławek (krzesel), bo podczas dyskusji powinien być kontakt wzrokowy ze zgromadzonymi na lekcji.

Katecheta, chcąc metodycznie prowadzić zajęcia, musi znać omawiany temat i być

¹ E. Mitek, *Kierunki formacji uczniów na szkolnej katechezie*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2 (2005), s. 27.

dobrze przygotowanym. Jeśli na wstępie podaje problem, to rozwiązuje go w ciągu całej lekcji. Temat jest fundamentem każdej katechezy i podstawą doboru metod. Niezbędny jest kontakt interpersonalny katechety z uczniami oraz kultura przekazu treści połączona z poprawnym stosowaniem środków dydaktycznych.

1. Temat katechezy i dobór metod nauczania

Katecheta, przygotowując się do lekcji w szkole, musi dobrze poznać zagadnienie, wiedzieć, jaki jest problem i zastanowić się nad doбором metody. Choć powyższe wymagania są oczywiste, ale zlekceważenie ich mogłoby doprowadzić do zniszczenia całej katechezy, wywołać niezadowolenie uczniów i spowodować zniechęcenie do dalszego przychodzenia na lekcje.

Temat katechezy najczęściej decyduje o rozbudzeniu zainteresowania podawanym zagadnieniem. Podstawą staje się tu wykład, a czasem dialog ukierunkowany na zaistniały problem². Pytania i odpowiedzi muszą się mieścić w jednej jednostce lekcyjnej. Uczniowie mogą posiadać własne nawyki z poprzednich lat nauki religii. Nie zawsze udaje się ich przekonać do krótkich wypowiedzi, przynoszenia podręczników, robienia notatek w zeszytach, zachowywania ciszy i punktualnego przychodzenia na zajęcia.

W nowoczesnych opracowaniach dydaktycznych wymienia się 4 metody: podającą, problemową, eksponującą i praktyczną. W nauczaniu polimetodycznym poszczególne sposoby prowadzenia katechezy wzajemnie się uzupełniają³.

a. Metoda podająca dominowała w katechezie tradycyjnej. Podawano gotową wiedzę lub wyznaczano materiał z podręczników. Metoda owa kształtowała bierną postawę uczniów, których zadaniem było pamięciowe opanowanie materiału.

Współcześnie jest to już metoda uzupełniająca, ponieważ tylko dostarcza wiadomości. Najbardziej znaną jej odmianą jest wykład. Skuteczność jego zależy od stopnia przygotowania, przejrzystości i zwięzłości, a także żywego i obrazowego języka. Katecheta może korzystać z: rysunków, schematów, przeźroczy, filmów i nagrań. Wszystko zależy od posiadania takich środków dydaktycznych i umiejętności posługiwania się nimi. Nie przy każdym temacie można z nich korzystać.

Do metody podającej zalicza się również pogadanki, które polegają na rozmowie katechety z uczniami. On jest tu osobą kierującą. Stawia uczniom pytania, na które oni odpowiadają. W ten sposób kieruje ich myślami, porządkuje wiadomości i je utrwala. Pogadanka jest szeroko stosowana w klasach młodszych.

Nieco odmienną formą tej metody jest praca z książką. Chodzi tu o sposób zdobywania i pogłębiania wiadomości. Na katechezie głównie korzysta się z Pisma św., podręcznika i katechizmów. Uczniowie poszukują tu odpowiedzi na stawiane pytania. W ten sposób zachęca się ich do korzystania z Biblii, podręcznika, katechizmu i prasy katolickiej.

b. Metoda problemowa spełnia na katechezie ważne funkcje: wprowadza w proces uczenia się, twórczego myślenia i aktywności. W ten sposób budzi się i podtrzymuje zaangażowanie emocjonalne, włącznie z potrzebnym zainteresowaniem. Punktem wyjścia

² J. Tarnowski, *Próby dialogu z młodymi*, Katowice 1993, s. 30.

³ J. Bartecki, *Aktywizacja procesu nauczania poprzez zespoły uczniowskie*, Warszawa 1996, s. 408.

jest tworzenie sytuacji problemowej, która zachęca uczniów do stawiania pytań. Najpierw podaje się jakieś zdarzenie z życia. Może ono być wyeksponowane przy pomocy jakiegoś opowiadania, odczytania, wyświetlenia, nagrania.

Katecheta po przedstawieniu tematu zastanawia się nad problemem, jak go rozwiązać. Przekazuje pewne informacje i podaje dodatkowe materiały niezbędne do wyjaśnienia sprawy. Czasem stosuje wykład. W ten sposób pobudza uczniów do szukania odpowiedzi na postawione pytania.

Uczniowie przygotowują kartki i próbują rozwiązywać przedstawiony problem. Dają odpowiedzi na miarę swoich możliwości i własnego rozeznania sprawy. Pod koniec lekcji katecheta tak podsumowuje rozważania, aby znalazła się odpowiedź na zasadniczy problem.

c. Metoda ekspozycji polega na prezentowaniu dzieł sztuki religijnej, utworów literackich i plastycznych (rzeźby, malarstwo, architektura) oraz muzycznych (muzyka, śpiew). W szkolnej katechezie zauważa się niedowartościowanie tej metody, choć odgrywa ona znaczną rolę. Prezentowane dzieła należą do ogólnej kultury człowieka i chrześcijanina. One wywołują wzruszenia, rozbudzają uczucia religijne i pozwalają na przeżycie poznanych wartości.

Aby ekspozycja wywołała wzruszenia i przeżycia na katechezie, stwarza się odpowiednie warunki do ich odbioru. Niezbędne jest tu uprzednie przygotowanie uczniów. W tym celu, przy wstępnych informacjach, podaje się pytania problemowe i wycisza grupę. Ważne jest to, aby jakość techniczna środków ekspozycji była bez zarzutu (nagrania, taśmy filmowe, reprodukcja obrazów)⁴.

d. Metoda praktyczna służy do zorganizowania czynności codziennych. Znajduje ona w katechezie szerokie zastosowanie. Są to wszelkiego rodzaju konkursy, prace redakcyjne, tworzenie gablot, pisanie listów, przygotowywanie inscenizacji (św. Mikołaj, jasełka, kołędy).

Za pomocą tej metody katecheta uczy obserwacji życia, wiązania własnych spraw z wiarą, wyrażania osobistych poglądów religijnych oraz bronięcia własnego światopoglądu. W ramach tej metody można skutecznie formować powołania życiowe i specjalistyczne (kapłańskie, misyjne, zakonne). Katecheta winien na takiej lekcji doradzać, kontrolować i korygować czynności uczniów.

Szczególnie cennym elementem tej metody jest zezwalanie na osobiste tworzenie sposobu wyrażania własnych przeżyć religijnych i problemów moralnych - za pomocą form literackich, muzycznych czy plastycznych. Wielości metod towarzyszy zazwyczaj różnorodność form organizacyjnych. Odpowiednio do tego, czy uczniowie pracują w klasie pojedynczo, po dwóch, w małych grupach, czy w całym zespole, wyróżnia się pracę: indywidualną, partnerską, grupową i zbiorową.

Chodzi tu o formy organizacyjne katechezy. Choć teoretycznie żadnej z nich nie powinno się pomijać, gdyż każda ma swoją specyfikę oraz spełnia nieco odmienne funkcje i zadania, to w praktyce katechetycznej obserwuje się zdecydowaną przewagę nauczania zbiorowego.

Niezależnie od stosowanych metod, dla lepszego omówienia tematu, wyróżnia się jeszcze pewne rodzaje prac prowadzonych w klasie szkolnej. Są to czynności: indywidualne, partnerskie, grupowe i zbiorowe.

⁴ E. Wójcicki, *Metody aktywizujące stosowane w pracy grupowej*, Łódź 1999, s. 68.

a. Praca indywidualna i cicha występuje w takiej klasie, gdzie jest wymagane osobiste zaangażowanie ucznia lub sprawdza się jego samodzielność. Tu trzeba liczyć się zarówno z indywidualnym tempem pracy, jak i poziomem lub typem uzdolnienia. Wymaga ona: odpowiednich warunków, szczególnej atmosfery, czasu i wystarczającej ilości materiałów.

b. Praca partnerska jest taką formą organizacyjną katechezy, w której wspólnie angażują się dobrani uczniowie. Stosuje się ją wtedy, kiedy jeden z uczniów jest słabszy i mniej zdolny. Zwraca się tu uwagę na dwa aspekty – wzajemne uzupełnianie się oraz możliwość porównywania wyników zadanej i wykonanej pracy.

Taka praca wyrabia w uczniach chęć pomagania sobie i służy wzmocnieniu kontroli. Chociaż ona wymaga asystencji katechety, nie należy do trudnych. Jest więc stosunkowo łatwa i szybka do wdrażania. Nie oczekuje się tu specjalnych warunków lokalowych, ale korzysta się z już istniejących.

c. Praca grupowa łączy ze sobą kilku uczniów, którym zleca się rozwiązanie jakiegoś problemu lub wykonania określonego zadania. Forma ta w szczególności sposób rozwija ich samodzielność oraz wzajemną współpracę. Rozróżnia się pracę grupową – jednorodną i zróżnicowaną.

W jednorodnej pracy grupowej wszyscy otrzymują jednakowe zadania. Umożliwia ona porównanie i krytyczną ocenę wyników poszczególnych zespołów. W pracy grupowej zróżnicowanej poszczególne zespoły otrzymują odmienne zadania, a ich wyniki razem złożone tworzą jedną całość.

Zanim katecheta zastosuje pracę grupową, winien rozważyć, czy zadania, które chce powierzyć uczniom, nadają się do prowadzenia w klasie. Chodzi o takie zadania, które:

- wymagają wspólnego poszukiwania tekstu w Biblii lub podręczniku (poprzez dokonywaną analizę),
- domagają się wspólnego tworzenia czegoś nowego, np. zaplanowania nabożeństwa, np. w Adwencie, czy Wielkim Poście,
- potrzebują przećwiczenia czegoś, np. pieśni, wieczornicy lub scenki z podziałem na role⁵.

Katecheza zbiorowa wymaga od uczniów posiadania pewnych umiejętności, a nawet psychicznej odporności. Najważniejszym warunkiem jest zdolność prowadzenia dialogu i słuchania drugiej osoby. Jest tu potrzebna umiejętność posługiwania się Pismem św. i podręcznikiem. Służy to wydobywaniu z tekstu właściwej myśli. Pożyteczne są tu takie wymagania, jak: ciche poruszanie się po sali, delikatne przestawianie krzeseł, rozmawianie szeptem.

Grupy mogą się tworzyć spontanicznie. Odgrywają w tym pewną rolę sympatie, potrzebne zainteresowania i zdolności. Najlepiej, jeśli są to grupy przez katechetę ukierunkowane, a przy doborze posłużono się znajomością uczniów. Grupy powinny być jednakowo sprawne pod względem intelektualnym.

W czasie wykonywania zajęć w klasie, katecheta pozostaje do dyspozycji jako osoba doradcząca. Ostrożnie pomaga potrzebującym, bez podawania gotowych rozwiązań. Na katechezie nie powinno zabraknąć czasu na wykonanie odpowiednich zleceń. Dlatego stopień trudności musi być uzależniony od możliwości intelektualnych uczniów.

⁵ R. Forycki, *Duszpasterstwo w małych grupach*, Poznań 2000, s. 18.

Praca zbiorowa, to zespół uczniów danej klasy, który podejmuje jakieś zadanie pod kierownictwem katechety. Tę formę stosuje się przede wszystkim wówczas, gdy wprowadza się uczniów w nowe zagadnienie i podaje temat zupełnie nieznany, ale wymagający pomocy ze strony prowadzącego. Zadanie rozwiązywane tą metodą wymaga stałej asystencji kompetentnej osoby, czyli katechety.

Jeśli on jest dobrze przygotowany do prowadzenia katechezy, może zagadnienie przedstawić w formie opowiadania lub wykładu. Ma tak to zrobić, aby uczniowie w sposób trwały przeżyli i zapamiętali religijną lub moralną treść.

Wielu katechetów ucieka się do tej formy pracy wyłącznie dlatego, że wydaje się im ona najbardziej ekonomiczną i ułatwia utrzymanie dyscypliny. Gdy ta forma przeważa w nauczaniu, należy się liczyć prędzej czy później z jej ujemnymi skutkami. Uczniowie popadają w bierność, zaobserwowano nieumiejętność współdziałania z innymi, nieudolność w rozwiązywaniu problemów, małą samodzielność i nieodpowiedzialność.

Istnieje jednak pewna forma pracy zbiorowej, w której można uniknąć powyższych niebezpieczeństw. Najczęściej jest to tzw. krąg dyskusyjny.

Uczniowie mogą tak się ustawić, aby każdy wszystkich widział. Katecheta włącza się w tę pracę. Ale im bardziej uda się mu wycofać z kierowania przebiegiem rozmowy, tym lepsza może być dyskusja⁶.

Katecheta, jako partner rozmowy o wyższych kwalifikacjach intelektualnych i religijnych, czuwa nad przebiegiem dialogu. W decydujących momentach podsuwa pytania, pobudza uczniów i otwiera przed nimi nowe możliwości patrzenia na dany temat. Pod koniec czyni podsumowanie i ukazuje efekty oraz zachęca do podobnej pracy w następnych lekcjach.

Do dyskusji nadają się problemy lub fakty, które zahaczają o świat uczniów. Mogą to być sprawy przez nich przeżywane, które poruszają społeczeństwo, szkołę, klasę, rodzinę lub parafię. Wymagają one zajęcia stanowiska oraz poszukiwania argumentacji za lub przeciw danej sprawie.

Umiejętności prowadzenia dobrej dyskusji wszyscy muszą się uczyć. Nie jest to łatwe zadanie. Wymaga używania prostych i jasnych zdań, rzeczowych argumentów i prawdy. Zebrani uczniowie mają mówić do siebie, a nie do katechety. Wymagana jest tu cierpliwość i wysłuchiwanie drugich, a także honorowanie ich argumentów.

Katecheta zwraca uwagę na to, że nie metoda określa treść, lecz dzieje się odwrotnie. Do przekazywanej treści, zawartej w temacie, dobiera się właściwe metody przekazu. Zgodnie z takim kierunkiem myślenia, katecheza powinna przebiegać zgodnie ze schematem: przepowiadanie, rozważanie i urzeczywistnienie postanowień⁷.

Nasuwa się pytanie, czy w każdej katechezie obowiązuje taki schemat nauczania? U wielu katechetów istnieje przekonanie, że żadna struktura lekcji nie powinna być z góry wyznaczana i formalnie obowiązywać. Każda katecheza ma swoje cele, które osiąga się przy pomocy dobranej metody i środków dydaktycznych.

Proces nauczania katechetycznego jest zbyt złożony i nie na każdej lekcji bywa on taki sam. Czasem trudno mówić o jakimś stopniu formalnym nauczania, obowiązują-

⁶ E. Mitek, *Błędne formy wychowania religijnego*, w: C. Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 25.

⁷ Z. Baranowski, *Życie religijne dzieci i młodzieży*, Poznań 1996, s. 118.

cym powszechnie na wszystkich godzinach i na każdym poziomie. Łatwiej mówi się o zróżnicowanych typach katechezy. Dlatego wyróżnia się:

- typ asocjacyjny polegający na przyswajaniu gotowej wiedzy,
- typ problemowy prowadzący do odpowiedzi na postawione pytania,
- typ emocjonalny wzniecający uczuciowość przy pomocy przykładów.

Każdy katecheta powinien znać powyższe typy i odpowiednio dobierać je, stosownie do przerabianego tematu. Chcąc postępować na katechezie w sposób metodyczny, nie może on ograniczać się z jedną formą przekazu treści religijnych. Istnieje wiele metod, które ułatwiają katechecie osiągnięciu celów nauczania. Preferowane są formy aktywizujące i wyzwalające samodzielność uczniów. Wiąże się z tym potrzeba kontaktu interpersonalnego na poziomie klasowym, a nawet całego środowiska szkolnego⁸.

2. Kontakt interpersonalny katechety z uczniami

Katecheta, z racji pełnionych w szkole obowiązków, należy do grona wychowawców. Jego praca głównie ogranicza się do katechizacji, ale jest on równocześnie duszpasterzem na terenie całego środowiska szkolnego. Może współpracować ze wszystkimi nauczycielami i rodzicami swoich uczniów, a więc tymi, którzy uczestniczą w szkolnej katechizacji. Jego zadaniem jest udzielanie pomocy wszystkim, którzy pragną nad sobą pracować pod względem religijnym i moralnym.

W procesie szkolnego nauczania występują dwie strony – katecheta i uczniowie. Są to dwa odniesienia – mówiącego i słuchających. Wszyscy w jakimś sensie na siebie oddziałują. Jest to złożona rzeczywistość międzyosobowa o różnych kompetencjach i obowiązkach. Najbardziej widocznie występuje ten proces podczas katechezy w klasie. Zebrani wzajemnie się obserwują i porozumiewają. Razem dążą do wspólnego celu. Nawiązują ze sobą kontakt interpersonalny.

Katecheta na lekcjach staje się bliski uczniom. Odgrywa kluczową rolę w omawianym temacie. Jeśli czyni to w sposób atrakcyjny, umacnia swój autorytet i wywiera na zebranych pozytywny wpływ. Staje się ich wychowawcą i duszpasterzem. Może z każdym rozmawiać na interesujące ich tematy. Równocześnie uczniowie mają swobodny przystęp do swego katechety. Prowadzony dialog ma wartość wychowawczą i pozostawia wspomnienia na całe wakacje, a nawet dłużej.

Stan emocjonalny pomiędzy nimi umacnia się spontanicznie i podświadomie. Katecheta przybliża uczniom ideały wskazane przez Chrystusa i wielu świętych oraz wybitnych ludzi znanych z historii. Nie zawsze ideały podane na katechezie mają znaczenie życiowe, gdyż dążność do ich osiągnięcia wymaga wewnętrznej pracy nad sobą, a do tego potrzebna jest silna wola i nie każdego na to stać.

Podobne zjawisko może mieć miejsce w odniesieniu do nauczycieli, którzy chętnie rozmawiają z katechetą w pokoju podczas przerw międzylekcyjnych. Tu nie wystarczy cokolwiek wiedzieć o pracy duszpasterskiej w parafii i choćby pobieżnie znać kierunki działania Kościoła w skali diecezjalnej, czy powszechnej. Bez życia sakramentalnego nie ma duchowego postępu, ani poprawy na lepsze.

Spotkania interpersonalne katechety z uczniami i nauczycielami mogą pogłębiać

⁸ E. Mitek, *Rozwój psychiczny młodzieży i jej społeczne dążenia*, „Adsum” 4 (1997), s. 21.

sferę uczuciową i prowadzić po właściwych drogach do Boga. Taki katecheta jest lubiany w szkole i budzi pełne zaufanie. Staje się autentycznym duszpasterzem i łatwo przekazuje nadprzyrodzone wartości. Jest konstruktorem prawdziwie życzliwych spotkań międzypersonalnych ze wszystkimi w szkolnym środowisku.

Spójność celów jest tu zasadniczym elementem wiążącym katechetę z uczniami. Praca nad pogłębianiem wiary jest ważnym jego zadaniem. Jeśli to nie następuje, powstaje u wielu problem sensu chodzenia na katechezy, a nawet pojawia się chęć przejścia na lekcje laickiej etyki. Z powyższego powodu katecheta musi uaktywniać swe kontakty interpersonalne z uczniami, aby lepiej ich rozumieć i znać potrzeby młodych ludzi.

Każde spotkanie z uczniami powinno mieć pozytywną kwalifikację. Dzięki temu proces rozwoju życia religijnego i postępu moralnego dokonuje się poprzez współdziałanie obu stron, które otwierają się na siebie i wartości nadprzyrodzone. Ponieważ praca katechety jest świadoma, intencjonalna, planowa i zorganizowana, przebiega według pedagogicznych i duszpasterskich zasad. Pozostaje on ze swoimi uczniami w różnych interakcjach. Wszystkie mają znaczenie wychowawcze i prowadzą do pozytywnych zmian⁹.

Katecheta pragnie zachęcić uczniów do intensywnego życia religijnego. W tym celu nawiązuje z nimi kontakt w sposób świadomy i planowy. Stara się modyfikować temat lekcji i wytwarzać pozytywną atmosferę. Nie są to poczynania jednorazowe, bo każda katecheza stwarza podobne sytuacje. Potrzebny jest tu czas, który sprzyja realizacji podjętych celów. Ważnym czynnikiem pozostaje świadome dążenie do takich rozmów, aby można było konkretyzować cele wychowawczo-duszpasterskie.

Na katechezie należy przewyższać ducha anonimowości, jaki czasem istnieje w klasie na początku roku szkolnego. Jest to potrzebne do rozwijania wspólnych zainteresowań podanym tematem. Korzysta się przy tym z dostępnych środków dydaktycznych i prowadzonego dialogu. Praca wspólna zachęca uczniów do przychodzenia na kolejne katechezy. Dobra frekwencja usuwa anonimowość i pogłębia właściwe kontakty z katechetą. On przy takiej okazji udziela porady i daje wsparcie duchowe.

Podczas budowania trwałego kontaktu interpersonalnego, katecheta powinien dobrze przygotowywać się do lekcji i znać struktury osobowościowe uczniów. To daje lepsze zrozumienie ich potrzeb i pragnień, zamiłowań i zmartwień, planów i przeżyć, a nawet domowej atmosfery. Nie przychodzi to od razu i z tego powodu wymagana jest zasada uczenia tej samej grupy przez kilka lat. Katecheta im dłużej pracuje w jednej szkole, może mieć lepsze wyniki wychowawczo-duszpasterskie.

Prawidłowa interakcja katechetyczna jest budowana na założeniach personalizmu, humanizmu, moralizmu i chrystocentryzmu¹⁰.

a. Personalizm chrześcijański opiera się na rozumieniu stosunku Chrystusa do człowieka. Podkreśla się tu godność i wartość każdego ucznia jako osoby. Jezus zwracał na to baczną uwagę i dlatego pytał: co można dać w zamian za duszę ludzką? (Mt 16, 26). Z tej zasady wynika, że katecheta winien kierować się miłością w odniesieniu do wszystkich przychodzących na lekcje religii i każdego szanować z duszpasterską roztropnością. Nawet do opuszczających katechezy nie może odnosić się z uczuciem

⁹ P. Kantyba, *Autorytet w Kościele*, Lublin 2004, s. 6.

¹⁰ E. Mitek, *Pedagogika dla teologów*, Wrocław 2002, s. 130.

obojętności i obcości, chociaż nie przychodzi to zbyt łatwo.

b. Humanizm chrześcijański każe stawiać człowieka na pierwszym miejscu wśród wartości ziemskich. W ten sposób obejmuje się wszystkich ludzi, ale najbardziej tych, którzy zostali pokrzywdzeni przez sytuacje życiowe. Dlatego katecheta czyni w szkole dobro, które jest niezbędne dla duchowego rozwoju młodych ludzi. Okazuje więc w sposób bezinteresowny swą miłość względem każdego ucznia, który przynależy do tej samej szkoły. Jest to miłość, która wynika z nauki Jezusa: „Tak Bóg umiłował świat, że dał swojego Syna Jednorodzonego, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16).

c. Moralizm chrześcijański również ma swoje uzasadnienie w Ewangelii. Katecheta przybliżając uczniom Pismo św., uczy miłości bliźniego. Może to czynić w ramach istniejącej w klasie interakcji. Sam, spełniając dobre uczynki, daje przykład innym. Okazywane dobro przybliża ludzi do siebie i ujawnia perspektywę zbawienia. Jezus uczył, że „Nie każdy, kto mówi: »Panie, Panie« wejdzie do Królestwa Bożego, lecz tylko ten, kto spełnia wolę Ojca, który jest w niebie” (Mt 7, 21).

Z powyższej zasady wynika, że katecheta ma tak postępować wobec uczniów, aby zachęcać ich do lepszego życia pod względem religijnym i moralnym. To kształtuje sumienie młodych ludzi i przekonuje do przychodzenia na katechezę. Takie nauczanie jest praktyczną lekcją i nie wymusza uczenia się czegoś na pamięć. Młodzi uczą się, że nie wolno przechodzić obojętnie koło potrzebujących. Jest o tym mowa w dwóch przykazaniach miłości – Boga i bliźniego (Mt 22, 34-40).

d. Chrystocentryzm ewangeliczny podkreśla ideę „nowego człowieka”, którą można osiągać poprzez chrześcijańskie samowychowanie. Nic więc dziwnego, że niemal każda katecheza jest ukierunkowana na Chrystusa, który powiedział o sobie, że jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 6). „Droga” wskazana przez Jezusa prowadzi do Ojca oraz braterstwa i równości wszystkich ludzi. Natomiast „prawda” głoszona przez Niego nikogo nie zawodzi. Chrystus, dzięki dokonaniem zbawieniu, jest dawcą „życia” wiecznego.

Jezus ma w sobie pełnię życia i ubogaca nią każdego człowieka, który postępuje zgodnie z Bożym Objawieniem. Jest to prawda, którą przekazuje katecheta swoim uczniom. Im lepiej on ich rozumie, tym chętniej go słuchają i umacniają z nim swoje interakcje¹¹. Dzięki temu wytwarzają się specjalne więzi emocjonalne. W każdej interakcji zachodzi wzajemne postrzeganie się i próba porozumienia.

Postrzeganie oznacza sposób, w jaki katecheta i uczniowie zdobywają o sobie informacje. Często są one selektywne. Stąd zainteresowani nie zawsze widzą siebie takimi, jakimi są w rzeczywistości. Katecheta powinien być postrzegany jako autorytet i wzór godny naśladowania. Jest to też warunek powodzenia każdej katechezy.

Porozumienie polega na przekazywaniu pewnych wiadomości. Musi tu być mówiący i słuchający. Istotną sprawą jest treść i forma przekazu. Warunkiem porozumienia się na katechezie jest używanie zrozumiałego języka. Dlatego katecheta posługuje się mową znaną uczniom. Dotyczy to treści biblijnych i katechizmowych. Jego język ma być dostosowany do wieku i wykształcenia młodych ludzi.

Doświadczony katecheta wie, że młode pokolenie nie posługuje się językiem tradycyjnym, w którym przeplatają się pojęcia religijne, ale korzysta ze zwrotów technicznych.

¹¹ S. Padowski, *Autorytet katechety w wychowaniu dzieci i młodzieży*, Wrocław 2007, s. 10.

Na tym tle dochodzi w domu i szkole do pewnych nieporozumień. Nie jest wolna od tego katecheza, na której z konieczności używa się języka biblijnego i teologicznego. Podaje się wiele pojęć liturgicznych i katechizmowych. Katecheta, będąc z uczniami w układzie interpersonalnym, musi rozumieć ich język, a pojęcia religijne tłumaczyć na codzienną mowę. Tylko to jest warunkiem powodzenia katechezy¹².

Chcąc, by porozumienie katechety z uczniami było prawdziwe i szczere, muszą wystąpić pewne niezbędne warunki. Do podstawowych zalicza się: obecność fizyczną w klasie szkolnej, gesty, wyraz twarzy i ton głosu. Wszystko, co katecheta czyni w ciągu lekcji, ma swoje znaczenie w rozumieniu tematu. Liczy się także: jego wewnętrzne przeżycie, nastawienie emocjonalne, panowanie nad sobą i wytworzona atmosfera w klasie. Nietrudno zauważyć, że to odbija się na całej dynamice i efektach katechizowania.

Kontakty katechety z uczniami nie wiążą się wyłącznie z lekcją w szkole. Są to także: okresowe pielgrzymki, spotkania w kościele oraz liczne rozmowy indywidualne i okolicznościowe dyskusje. One oprócz funkcji ściśle religijnych, także dają ukierunkowania moralne. Takie i podobne kontakty interpersonalne pomagają uczniom wzrastać duchowo i zachęcają do samodzielnej pracy nad sobą. Bardzo pomocne w tej pracy są Sakramenty, zwłaszcza Spowiedź i Komunia św.

Katecheta wie, że jego poczynania, choć są ważne, nie działają automatycznie. Uczniowie muszą być świadomi własnych problemów oraz wyrażać chęć doskonalenia siebie. W takich sytuacjach prowadzący odnosi się do katechizowanych życzliwie i z pasterską dobrocią. Gdy jest w szkole, to nie rezerwuje przerw między lekcjami wyłącznie dla siebie, ale jest do dyspozycji bądź nauczycieli, bądź też uczniów. Ma to swoje znaczenie wychowawcze i duszpasterskie¹³.

Roztropny i doświadczony katecheta wie o tym, że wielu uczniów przeżywa trudności religijno-moralne. Oznacza to, że spora część ma poważne problemy z przychodzeniem na niedzielną Eucharystię i przyjmowaniem Sakramentów świętych. Zjawisko to wiąże się również ze szkolną katechezą. Są tu potrzebne indywidualne rozmowy, które mogą pobudzić młodych do autorefleksji i poprawy dotychczasowego życia.

Uczniowie oczekują od katechety: szacunku, autentyczności, otwartości, bezpośredniości i konkretów, oryginalności i zaufania. On ma być otwartą i czytelną rzeczywistością. Nie chodzi tu o aktorstwo, lecz pedagogię wiary i moralności. Temu służy otrzymana od biskupa misja kanoniczna, która wyzwala w nim ducha apostołskiej gorliwości. Dlatego nie przechodzi obojętnie obok istniejących problemów w życiu młodych ludzi.

Wydaje się, że sekret powodzenia katechety na lekcjach wiąże się z jego otwartością. Nie narzuca się uczniom, ale nie ukrywa trudności w prowadzeniu katechezy. Jeśli jest wobec uczniów autentyczny, osiąga siłę oddziaływania na całą klasę, a także szkołę. Powinien być podobny w swym usposobieniu do apostoła Bartłomieja, o którym Jezus powiedział: „Patrz, oto prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstępów” (J 1, 47). Jest to trudne zadanie, ale możliwe przy znacznej pracy nad sobą¹⁴.

Katecheta o silnym wpływie osobowym charakteryzuje się przede wszystkim pozytywnym odnoszeniem się do uczniów. Akceptuje ich z całym bogactwem psychicznym

¹² B. Szewczyk, *Moje nauczanie wychowawcze*, „Więź” 6 (1996), s. 2.

¹³ W. Haczekiewicz, *Eucharystia w życiu katolika*, w: M. Rosik (red.), *Żyjemy dla Pana*, Wrocław 2005, s. 79.

¹⁴ S. Baley, *Drogi samowychowania*, Kraków 1991, s. 130.

i obciążeniami natury moralnej. Niektórzy chcą go naśladować, ale nie bezkrytycznie. Okazują mu szacunek, choć na lekcjach są hałaśliwi. Chętnie podejmują dialog, ale nie ze wszystkim się zgadzają. Dotyczy to stylu życia i zachowywania chrześcijańskich tradycji. Są w dużym stopniu pod wpływem laickich mass mediów, które dewaluuja ich katolicki światopogląd.

Katecheta jest postrzegany w szkole od strony pozytywnej, bo przynosi ze sobą ducha pokoju i chrześcijańskiego miłosierdzia. Naśladuje Jezusa, który powiedział do ewangelicznej kobiety: „I ja ciebie nie potępiam” (J 8, 11). Kapłan czyni to z potrzeby duszpasterskiej, aby wszystkich prowadzić do Chrystusa. Jest to droga wyzbywania się grzechów i zdobywania cnót, a więc kształtowania chrześcijańskiego charakteru. Tylko na takich drogach można budować kolejne struktury rozwoju młodego człowieka. Pozwala to na lepsze rozumienie potrzeb uczniów i prowadzi do autentycznej wymiany myśli po obu stronach dialogujących ze sobą.

Katecheta i uczniowie są członkami wspólnoty szkolnej, ale nie o równych kompetencjach w zakresie działania. Natomiast w dziedzinie wiary są bez różnicy - dziećmi Bożymi. Takie rozumienie interakcji pozwala przekazywać sobie najgłębsze przeżycia, pragnienia i potrzeby. Wymagany jest do tego czas nie tylko w ramach szkolnej katechezy, ale także poza nią w środowisku parafialnym.

W prawidłowej interakcji klasowej występują relacje „Ja – Wy” (katecheta – uczniowie) i „My – Ty” (uczniowie – katecheta). Pierwsza forma ma wartość wychowawczą, a druga życzeniową. Różnica między nimi jest znaczna. W relacji pedagogicznej uczniowie są traktowani w kategorii osób cieszących się szacunkiem i miłością. Tacy są chętni do współpracy z katechetą i mają poczucie odpowiedzialności za to, co czynią.

Uczniowie im więcej doświadczają na katechezie personalnego traktowania, tym łatwiej odnajdują drogę do wiary w sensie jej pogłębienia i pragną w ten sposób się realizować w ciągu całego roku szkolnego. Proces takiej relacji rozwija się przy dobrej woli obu stron i wymaga szacunku na poziomie odpowiedniej kultury.

3. Kultura nauczania katechetycznego

Katecheta nie tylko uczy zasad wiary i moralności, ale także szerzej wpływa na katolicką formację swoich uczniów. Korzysta on z różnych środków dydaktycznych przewidzianych przez obowiązujący program¹⁵. To mu ułatwia przekazywanie Słowa Bożego. Pomoce dydaktyczne mają dwa wymiary – czysto religijny i społeczny, przyczyniają się do pogłębienia wiary i szerzą kulturę chrześcijańską. Jest to ważne w omawianiu obyczajów świątecznych, docenianiu sztuki religijnej i literatury katolickiej. Na katechezie jest ścisły związek pomiędzy tymi wymiarami, bo one wzajemnie się przenikają.

Katecheta korzysta nie tylko z Pisma świętego, Tradycji i nauczania współczesnego Kościoła, ale również z osiągnięć polskiej kultury powstałej pod wpływem chrześcijaństwa. On przekazuje uczniom wartości katolickiej sztuki zawarte w muzyce, malarstwie, rzeźbie i architekturze. Uczy też korzystania z niej we współczesnych środowiskach życia ludzkiego.

Cenne jest to, że naród posiada własną kulturę. Młodzi zapoznają się z nią naj-

¹⁵ A. Bundziów, *Środki przekazu jako możliwość przepowiadania Słowa Bożego*, Wrocław 1997, s. 101.

pierw w swoich domach i parafiach, a potem szkołach. Niektóre środowiska rodzinne zawodzą. Zauważa się to na przykładzie ogólnej wiedzy uczniów. Katecheta staje się jednym z nauczycieli rodzimej kultury i dlatego próbuje, w ramach swojej lekcji, o niej mówić. Zaznacza, że współczesne rodziny są zainteresowane głównie potrzebami materialnymi, nie sprzyja to rozwojowi chrześcijańskiej kultury. W takich domach nie mówi się o katolickiej sztuce, malarstwie czy architekturze, a śpiewy religijne podczas świąt ogranicza się jedynie do słuchania gotowych nagrań.

Dzieci i młodzież najczęściej poznają narodową i kościelną kulturę dopiero w szkole, na katechezie. Znaczną rolę spełnia w tej dziedzinie nauczyciel religii. Ogranicza się w tym do istotnych elementów ze względu na brak czasu. Jest to dla całego środowiska szkolnego dużym wezwaniem i odpowiedzialnością wobec młodego pokolenia¹⁶.

Katecheta, prowadząc zajęcia, nie może pomijać nurtu rodzimej kultury, gdyż ona jest naturalnym zapleczem w kształtowaniu katolickich postaw młodych ludzi. Laicka interpretacja polskiej kultury nie ukazuje obrazu człowieka wierzącego jako dziecka Bożego. Dlatego katecheta nie może być obojętny wobec tego, co podają liberalne mass media. Uczniowie powinni wiedzieć, że każde dziedzictwo kulturowe, nawet powierzchownie ukazane, posiada powiązanie z polskim chrześcijaństwem.

Katecheza szkolna przyczynia się do zrozumienia właściwej hierarchii wartości w osnowie kultury. W tym kontekście lepiej można rozumieć rodzimy nurt narodowy, który ma powiązanie z historią i życiem Kościoła. Kultura integruje naród i określa zachowywane obyczaje w szkole oraz poszczególnej rodzinie. Rodzice, nauczyciele i duszpasterze przekazują ją uczniom od wczesnych lat ich życia. Dotyczy to głównie rodziców wierzących na co dzień. Środowiska rodzinne kształtują ducha całego narodu.

Problematyka kulturowa i obyczajowa nie w każdej grupie wychowawczej jest doceniana. Niektórzy uczniowie przejawiają szczególne zainteresowanie narodową kulturą i dlatego chętnie uczestniczą w takiej katechezie i patriotycznych nabożeństwach. Dzielią się swoimi spostrzeżeniami i wnoszą do tematu jakieś pozytywne dopowiedzenia, a to znacznie ubogaca lekcje. Katecheta nierzadko przekonuje uczniów, że nie wolno zastępować zwyczajów chrześcijańskich laickimi obrzędami. Dotyczy to różnych dziedzin ludzkiego życia, szczególnie narodzin dziecka, zaślubin młodych i przeżywania świętych dni w ciągu roku kalendarzowego¹⁷.

Katecheta wykazuje, że obyczaj i tradycja mogą mieć wartość narodowo-katolicką. Wyraża się to w szanowaniu różnych symboli i przeżywaniu świąt. Nie ma to związku z emocjonalnym nastawieniem, bo jest wartością obiektywną. Katecheta mówiąc o tym, czyni to z całą swoją powagą i posiadanym autorytetem. Dzięki temu uczniowie mogą kształtować w swoim życiu właściwą hierarchię wartości tak o zabarwieniu narodowym, jak i religijnym. To ubogaca ich kulturę i przynosi chlubę dla najbliższego środowiska. Nie jest to zjawisko powszechne występujące u wszystkich uczniów, bo jedni stawiają wyżej obyczaje narodowo-chrześcijańskie a drudzy partykularne, rodzinne i szkolne.

Młodzież na ogół jest mało wrażliwa na tradycyjną obyczajowość. Niekiedy odnosi się ze sceptycyzmem do proponowanego przez starszych stylu życia. Swoisty stosunek

¹⁶ E. Mitek, *Wychowanie katolickie w szkole i w domu*, Wrocław 1996, s. 48.

¹⁷ P. Słyszko, *Młodzież dorastająca wobec świątecznych zwyczajów przekazywanych przez rodziców w ciągu roku kościelnego*, Wrocław 2002, s. 98.

uczniów do ojczyściej i rodzinnej obyczajowości narzuca katechecie dodatkowe zadania. Próbuje prowadzić na powyższe tematy dialog, bo zależy mu na zachowaniu właściwego poziomu ich wiedzy i nastawieniu do obowiązującej kultury. Ona ma wartość edukacyjną, bo uczy odpowiednich zachowań¹⁸.

Katecheta, jeśli o tych sprawach mówi na lekcjach, to stara się pogłębić rozumienie podstawowych symboli, jakie funkcjonują w kulturze narodowej i chrześcijańskiej, parafialnej i rodzinnej. W ten sposób wskazuje na istniejące tradycje, czego przykładem są doroczne święta państwowe i religijne. Posługuje się tu przykładami wziętymi z Biblii, historii Kościoła i narodu, własnego rejonu i rodziny. Czyni to w sposób autentyczny i przeżyciowy. Znaczna część uczniów włącza się do dialogu i stawia szereg pytań.

Katecheta przekazuje swym uczniom te obyczaje, które posiadają wartość wychowawczą, a więc nawiązują do treści religijnych, mówią o historii narodu polskiego, uczą moralności i zachęcają do pracy nad sobą. Do każdej formy uczniowie muszą mieć przekonanie, by je zachowywać, a nawet innym przekazywać. Nie wszystkie ich formy i sposoby świętowania są takie same w każdej rodzinie i całym kraju. Nie różnią się treścią, lecz sposobem realizacji. Wyraźnie to się zauważa w poszczególnych regionach Polski.

Uczniowie są świadomi, że kultura poszczególnych ludzi i środowisk wpływa na młode pokolenie w sensie pozytywnym. Podobnie jest w klasie podczas katechezy. Znaczną rolę odgrywają tu osoby posiadające talent muzyczno-wokalny. Katecheta chętnie z nimi współpracuje w przygotowaniu i prowadzeniu lekcji. Ma to wielkie znaczenie w uczeniu śpiewu religijnego i patriotycznego. Wyuczone teksty i melodie mogą mieć zastosowanie podczas niedzielnej i świątecznej liturgii w parafii.

Do niektórych świąt religijnych przeniknęły tradycje narodowe. Zauważa się to w szopkach z Bożego Narodzenia i przy grobach ukrzyżowanego Chrystusa w Wielki Piątek. Podobne zjawisko występuje przy składaniu życzeń świątecznych z opłatkiem. Biorą w tym udział nie tylko duchowni, ale również osoby świeckie, jako pracownicy państwowi¹⁹.

Rolą katechety jest wskazywanie różnicy między tradycją religijną a obrzędowością laicką. Zwyczaje kościelne mają zawsze odniesienie do wiary i Boga. Wymagają duchowego nastawienia, przygotowania czytań z Pisma świętego, a także odpowiedniego języka przekazu i śpiewu, np. kolędowanie. Brak tych elementów negatywnie wpływa na całokształt uroczystości. Może to wynikać z braku zaangażowania i odpowiedniego przygotowania.

W zakresie kultury i przeżyć religijnych katecheza wprowadza wiele nowych pojęć. Nie wszystkie są one znane uczniom, ponieważ oni mają własny świat zainteresowań i mało posługują się zwrotami teologicznymi. Dla nich bliższe są pojęcia z dziedziny technicznej. Stąd katechizmy i podręczniki do religii, a często kazania, są mało zrozumiałe. Obco też brzmią takie pojęcia, jak: asceza, umartwienie, lud Boży, Kościół domowy, czy dziewictwo.

Katecheta w swym nauczaniu musi używać takich pojęć, które nie budzą żadnych wątpliwości u słuchających. Tu nie wystarczy podawanie krótszych lub dłuższych de-

¹⁸ P. Kos, *Funkcjonowanie młodzieży w okresie dorastania w sytuacjach trudnych*, Wrocław 2001, s. 98.

¹⁹ P. Grabowski, *Zagrożenia wynikające ze sterowania postawami i opiniami przez mass media*, Wrocław 1996, s. 108.

finicji. Pojęcia mało znane domagają się wyjaśnień w oparciu o materiały pogładowe. Mogą to być zdarzenia biblijne, zwroty wybitnych ludzi, czy literatura kościelna.

Warto przy tej okazji zwracać uwagę na laicką pisownię przy nazwach ulic i placów, gdzie przed niektórymi nazwiskami opuszcza się „ks, bp i kard.” Przykładem jest „ulica Piotra Skargi, plac Stanisława Staszica, czy skwer Stefana Wyszyńskiego”. Inna kwestia dotyczy nazw świąt, np. zamiast „Wszystkich Świętych” pisze się „Dzień zmarłych”.

Biblia i historia Kościoła stale wywierały swe piętno w kulturze religijnej. Świadczą o tym pomniki, architektura, malarstwo i literatura. Temu zagadnieniu można poświęcać odrębne lekcje. Wymaga to dodatkowego przygotowania właściwych tekstów oraz ilustracji. Tematyka religijna występuje w polskiej literaturze dość często, a korzysta z niej wielu wybitnych twórców²⁰.

Literatura szkolna również dostarcza wystarczająco dużo materiału. Przykładem może być Henryk Sienkiewicz, który pisał „ku pokrzepieniu serc”. On odegrał w świadomości narodu wielką rolę i umocnił znaczenie Jasnej Góry. Literatura Młodej Polski dostarczyła wiele przykładów na rozterki religijne spowodowane wpływem różnych ideologii, o czym świadczy twórczość Jana Kasprówicza. Podobnie jest we współczesnej literaturze, muzyce i architekturze. Literatura religijna stale wpływała na odnowę duchową, przyczynili się do tego m.in. Zofia Kossak-Szczucka, Jerzy Zawieyski, Hanna Malewska, Jan Dobraczyński i ks. Jan Twardowski.

Katecheci czasem organizują dla uczniów pielgrzymki do różnych sanktuariów, by tam, w odpowiednim nastroju modlitewnym, przeżyć bliskość Boga i Jego świętych. Jest to również okazja poznania sakralnych zabytków znanych w kraju. Krzyże i kapliczki polne także mogą być przyczynkiem się do pogłębienia religijnej kultury. Różnego rodzaju wyjazdy pogłębiają więź pomiędzy katechetą i uczniami, co jest ważne w prowadzeniu zajęć szkolnych.

Kultura religijna na katechezie wchodzi w zakres chrześcijańskiego wychowania młodego pokolenia. Jest to wyraz integralności ogólnego dziedzictwa narodowego. Jest ono stale dostosowywane do warunków społeczeństwa. Dobrze prowadzona katecheza ożywia i uszlachetnia ogólną kulturę ludzką (KK 17, KDK 58). Kościół ją akceptuje, choć z żadną się nie utożsamia. Korzysta z niej w ewangelizowaniu świata. Katecheza spełnia kulturotwórczą funkcję w środowisku szkolnym²¹.

Praca katechety różni się od poczynąń duszpasterzy w parafii. Uczniowie cenią sobie jego obecność w szkole i dlatego chętnie przychodzą na zajęcia. Dla wielu jest on przykładem życia religijnego. Oczekują od niego solidnego przygotowania i stosowania na lekcji właściwych metod. Niektóre tematy są trudne i wymagają wsparcia dydaktycznego w formie ilustracji technicznych. To rozbudza zainteresowanie postawionym problemem, a lekcje stają się ciekawsze i podnoszą kulturę wyrażania własnych spostrzeżeń, wówczas łatwiej przechodzi od przekazu biblijnego do spraw ludzkich. Pismo święte nie może być oderwane od kontekstu ludzkiego życia i dlatego służy interpretacji aktualnych problemów uczniów.

Stosowane środki dydaktyczne na katechezie mają również wartość psychologiczną. Budzą zainteresowanie i przyczyniają się do lepszego rozumienia Bożego Objawie-

²⁰ K. Bukowski, *Biblia a literatura polska*, Warszawa 1984, s. 98.

²¹ T. Karaśkiewicz, *Hierarchia potrzeb i celów życiowych młodzieży*, Wrocław 1992, s. 128.

nia, człowieka i świata. Taka katecheza jest cenna, bo dynamizuje młodych ludzi do pogłębiania wiary. Nieodpowiednio dobrane metody rozpraszają uwagę i zniechęcają do przychodzenia na religię. Z powyższego powodu katecheta musi być nauczycielem wnikliwym i stale obserwować środowisko klasowe²².

Akceptacja prawd religijnych, podawanych na katechezie, jest uzależniona od aktywności uczniów. Oni są chętni do współpracy ze swoim nauczycielem, ale wymagają pokierowania i wyznaczenia określonych zadań. To zaś sprawia, że łatwiej rozwijają w sobie zainteresowania religią i moralnością, parafią i Kościołem. Katecheta nie może posługiwać się na lekcjach językiem ściśle naukowym i wyłącznie teologicznym, bo jego wysiłki mogą rozmijać się z założonym celem dydaktycznym i wychowawczym. Głoszone prawdy ma potwierdzać świadectwem swego życia. Tylko to pozwoli mu zachowywać wymagany autorytet.

Katecheta, jako nauczyciel wiary i moralności, troszczy się o dobro duchowe młodego pokolenia. Ewangelizuje środowisko szkolne i przestrzega uczniów przed wczesnym paleniem papierosów i piciem alkoholu, rozbudzaniem seksualności i akceptowaniem środków narkotycznych. Chętnie wykorzystuje swoją wiedzę i talent pedagogiczny, angażuje się w pracy duszpasterskiej przy parafii i nawiązuje łączność z rodzicami. We wszystkim potrzebny jest mu dialog z uczniami w zakresie omawianego tematu oraz ich potrzeb duchowych. On, udając się do szkoły, ma świadomość swego obowiązku. Przyświeca mu w tym cel ewangelizacyjny, pastoralny i pedagogiczny.

Praca szkolna katechety jest nośnikiem podstawowych wartości w procesie wychowania chrześcijańskiego. On przyczynia się do ukształtowania prawdziwych postaw młodego pokolenia Polaków. Z powyższego powodu plan wychowawczy szkoły akceptuje podstawowe wartości etyki chrześcijańskiej. Katecheza przyczynia się do pogłębienia nie tylko wiary, ale również spraw etycznych uczniów. Moralność oparta na Dekalogu i Ewangelii posiada niepodważalne fundamenty.

ZAKOŃCZENIE

Metodyka nauczania katechetycznego w szkole należy do istotnych wartości w przekazywaniu i pogłębianiu wiary oraz umacnianiu chrześcijańskiej moralności młodego pokolenia. Wiąże się to bezpośrednio z osobą katechety oraz jego cechami dobrego pedagoga i duszpasterza. Jego umiejętność nawiązywania kontaktu z uczniami decyduje o powodzeniu nauki religii.

Szkolna katechizacja jest przedmiotem zainteresowania katolickich rodziców i parafialnych duszpasterzy. Frekwencja na lekcjach religii jest dość zróżnicowana. Zależy to od środowiska rodzinnego, typu szkoły i osobowości katechety. Specyficznie przedstawia się to w przedszkolach, szkołach podstawowych, gimnazjach, nauczaniu zawodu i liceach.

Katecheza, jako szkolny przedmiot, towarzyszy procesowi wychowywania młodego pokolenia. Należy ona do ważnych poczynąń w środowisku uczniowskim. Dla wielu katechetów jest to trudne zadanie i wymaga systematycznego przygotowywania się. Istotne jest ich podejście do dzieci i młodzieży, nauczycieli i rodziców. Oni muszą ze wszystkimi prowadzić konstruktywny dialog. Każdy więc katecheta, z polecenia

²² A. Drutel, *Katecheza w kształtowaniu chrześcijańskiego charakteru młodzieży*, Wrocław 1996, s. 88.

Kościół, przyjął na siebie obowiązek ewangelizacji środowiska szkolnego.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Methodik der Schulkatechese gehört zu wesentlichen Werten bei Überlieferung und Vertiefung des Glaubens sowie Befestigung der christlichen Moral der jungen Generation. Diese Voraussetzung ist unmittelbar mit der Person des Katecheten und seinen Eigenschaften als gutem Pädagogen und Seelfürsorger verbunden. Seine Fähigkeit, gute Kontakte mit Schülern zu knüpfen, entscheidet über den Erfolg beim schulischen Religionsunterricht.

Die Schulkatechese ist Gegenstand der Interesse der katholischen Eltern und der Gemeindeseelsorger. Die Besucherzahl in diesem Unterrichtsfach sieht ziemlich differenziert aus. Sie hängt vom Familiensituation, Schulentyp und der Persönlichkeit des Katecheten ab.

Die Schulkatechese als Unterrichtsfach gehört zum Erziehungsprozess der jungen Generation. Sie gehört zu wichtigen Aufgaben in den Schülerkreisen. Vor vielen Katecheten steht eine schwere Aufgabe, die von ihnen sehr gute und systematische Vorbereitung verlangt. Interessant ist die Einstellung der Katecheten zu Kindern, Jugendlichen, Lehrern und Eltern. Die Religionslehrer müssen mit jedem von ihnen einen konstruktiven Dialog führen können. Jeder Katechet setzt das Vermächtnis der Evangelisierung fort, die seit je von der Kirche fortgeführt wurde.

Jana Pawła II nauczanie o pracy w Biblii zakorzenione

WSTĘP

W przebogatej twórczości pisarskiej Jana Pawła II, służącej jako nauczanie papie-skie, odniesienie do pracy znajdziemy w około trzystu ważnych i mniej ważnych doku-mentach¹. Jan Paweł II zajmuje się pracą ludzką wprost lub okazjonalnie. Nie zawsze, oczywiście, jego mówienie (pisanie) o pracy, zakotwiczone jest w tekstach biblijnych, lecz wynika z rozważań filozoficznych i teologicznych. Temat: „Jana Pawła II nauczanie o pracy w Biblii zakorzenione” za przedmiot materialny nie ma zagadnienia pracy, lecz osadzenie jej w Biblii. Zatem w poniższym artykule zostanie przedstawiona bardziej **metoda** Jana Pawła II posługiwania się Biblią i wykorzystanie jej w rozważaniach o pracy niż sama praca.

Jan Paweł II jest teologiem; w analizach teologicznych, służących apostolskiemu przepowiadaniu, przestrzega standardów i rygorów badawczych. Z jednej strony szanuje on dorobek teologów dwutysiącletniej niemal tradycji Kościoła, a z drugiej strony sam – jako głowa Kościoła – pokazuje trendy uprawiania teologii. Jest on *Ojcem soborowym Vaticanum II*. Przyczynił się w niemałym stopniu do tzw. *aggiornamento* Biblii i teo-logii – uwspółcześnienia jej przesłania dla naszego pokolenia. Trzeba nam wiedzieć, że w dwudziestym wieku Biblia została odkryta na nowo; w poprzednich wiekach była zamknięta, skostniała, wręcz nieznana ogółowi chrześcijan – niewielu z nich znało łacinę, zupełnie nieliczni mogli sobie pozwolić na posiadanie Biblii. Jan Paweł II dał znaczący komentarz do ważnego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej – Interpretacja Pisma świętego w Kościele². Jako pierwszy sługa Słowa w trakcie swojego pontyfikatu wyznaczał kierunek interpretacji Biblii we współczesnym świecie, opowiadając się za rygoryzmem naukowym i podporządkowując lekturę duchową tekstu egzegezie nauko-wej³. W ważkim opracowaniu jezuitę, Avery Dulles’a, dotyczącym uprawiania przez Jana Pawła II teologii, znajdziemy zdanie o tym, jak Karol Wojtyła pozostawał otwarty na współczesne badania krytyczne tekstu biblijnego. „Orędzie Biblii – stwierdził – musi być aktualizowane we wciąż zmieniającej się sytuacji”⁴. A Biblia to objawienie. Objawienie zobowiązuje nas, chrześcijan, do przyjęcia treści Biblii jako prawdy, która poprowadzi do wiecznego zbawienia⁵. Zatem Biblia nieomylnie wyznacza cel wędrówki, określa także sposób dojścia – jest propozycją drogi do celu. Teolog musi korzystać z objawie-

¹ Niniejszy artykuł jest zmodyfikowanym wykładem, wygłoszonym na *III Konferencji o Janie Pawle II*, zatytułowanej *Praca w nauczaniu Jana Pawła II*, zorganizowanej 23.10.2007 r. w Lubsku.

² Komentarz ten jest Wstępem do tego dokumentu, a został wygłoszony jako przemówienie w setną rocznicę ogłoszenia encykliki *Providentissimus Deus* i w pięćdziesiątą rocznicę encykliki *Divino Afflante Spiritu*, 23 kwietnia 1993 r. opublikowany w wersji polskiej: Poznań 1994.

³ Por. tamże, s. 10-11.

⁴ A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 288.

⁵ Jest to kluczowe sformułowanie Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II, nr 11. Por. także E. Borghi, *Czytać Biblię dziś*, Ząbki 2004, s. 122.

nia, gdyż w nim zawarte są Boże rady. Bez Biblii teolog może udzielać rad, ale będą one wówczas spekulacją, opartą o siły naturalne rozumu. Owszem, przy pomocy tych sił można rozpoznać istnienie Boga, ale bez objawienia nadprzyrodzonego człowiek poruszałby się jakby po omacku. Zawsze aktualne pozostaje zdanie Jana Pawła II: *bez Chrystusa człowiek siebie nie zrozumie*⁶; także teolog nie poprowadzi dobrze badań bez Bożego Słowa, a tym jest Chrystus.

W odniesieniu do zagadnienia pracy, na Janie Pawle II sprawdzają się Jego własne słowa, że potrzebny jest pasterz głoszący Słowo, ale jeszcze bardziej „poświadczający” Słowo⁷. Papież Jan Paweł II zawsze był człowiekiem ogromnej pracy.

Najobszerniejszy materiał badawczy, w interesującym nas temacie, znajdziemy w Encyklice *Laborem Exercens*⁸. Z innych dokumentów należy wspomnieć: List Apostolski – *Dies Domini*⁹, oraz Adhortację Apostolską – *Christifideles Laici*¹⁰. Dla uzupełnienia niniejszego opracowania wykorzystano kilka pomniejszych dokumentów – homilii, katechez i przemówień.

1. Praca człowieka na wzór stwarzania Boga

Najważniejszy dokument o pracy Jana Pawła II – Encyklika *Laborem Exercens* – „naszpikowany” jest cytataми biblijnymi. Większość z nich pochodzi z Księgi Rodzaju, gdzie są fundamenty refleksji człowieka o sobie samym. Janowi Pawłowi wystarczają dwa, trzy zdania z Biblii, by stworzyć wizję teologiczną. Znamy dobrze ten fragment z Księgi Rodzaju – Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (1, 26) oraz sąsiadujący z nim nakaz – Czyńcie sobie ziemię poddaną (1, 28). Z ich pomocą Jan Paweł II tworzy koncepcję **powołania człowieka do pracy**. To bardzo ciekawe spostrzeżenie papieża – powołanie do pracy. Jest ono wpisane w ludzką naturę. Przez aktywność (pracę) człowiek naśladuje Boga stwarzającego: otrzymał dar poznawania świata, rozeznawania celów i środków działania, otrzymał wolną wolę a więc umiejętność podejmowania decyzji, umiejętność wyborów. To bogate uposażenie człowieka odróżnia go od całego świata. Powołanie do pracy jest w wizji Jana Pawła II **wyróżnieniem dla człowieka**. Praca w realiach ogrodu rajskiego nie jest trudem, ale przywilejem człowieka. Praca ma człowiekowi „wypełnić bytowanie na ziemi”. Raj nie oznacza nic-nie-robienie, ale realizowanie siebie przez aktywność. W wizji Jana Pawła II praca staje się jakby autonomicznym bytem – mówi o niej: „nosi na sobie szczególne znamie człowieka i człowieczeństwa, (...) a znamie to stanowi jej wewnętrzną kwalifikację, konstytuuje niejako samą jej naturę”. Refleksja Jana Pawła II nad dziełem stworzenia prowadzi go do wniosków: Bóg, stwarzając, pracuje; człowiek, uczyniony na obraz Boga stwórcy – też będzie pracował i przez to odkryje swoje podobieństwo do Boga, swoją naturę – *homo laborans*. Odkryje też, że naśladowanie Boga w tworzeniu – w przekształcaniu świata,

⁶ Jan Paweł II, *Homilia*, Warszawa, 02.06.1978 r.; I pielgrzymka do Polski.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 89.

⁸ Jan Paweł II, *Laborem Exercens* – O pracy Ludzkiej; ogłoszona 14.09.1981 r.

⁹ Jan Paweł II, *Dies Domini* – Dzień Pański; ogłoszony 31.05.1998 r.

¹⁰ Jan Paweł II, *Christifideles Laici* – O udziale świeckich wiernych w działalności Kościoła; ogłoszona 30.12.1988 r.

prowadzi do spełnienia powołania, do uczynienia ziemi sobie poddaną. Jakżeż pięknie o pracy, jako autonomicznej wartości (nazwanej też przez Jana Pawła II łącznik między człowiekiem – podmiotem pracy, a światem – przedmiotem pracy) nauczał papież podczas VI pielgrzymki do Polski. W Warszawie – w przemówieniu do przedstawicieli świata kultury (13.06.1999), zacytował Kamila Cypriana Norwida: „Piękno jest na to, by zachwycalo do pracy – praca, by się zmartwychwstało”. Z tego proroctwa naszego wieszcz narodowego Jan Paweł II stworzył triadę wielkich pojęć: piękno – praca – zmartwychwstanie.

2. Praca sama w sobie, czyli ontologia pracy

Praca jawi się w związku z tym zestawieniem faktycznie jako odrębna wartość, odrębna samoistnie, mająca własne miejsce już nie tylko w życiu człowieka, ale wręcz w dziejach świata. Bóg, który jeden jest dobry, stwarza według jednego wzorca – piękna. Człowiek, szukając i poznając Boga, uczy się odkrywać ten wzorec i według niego tworzy dzieła. To jego praca (szeroko rozumiana, nie tylko artystyczna). A gdzie miejsce na zmartwychwstanie? Właśnie! Sensowność pracy, jej wartość satysfakcjonująca człowieka, zostały zagubione, zamazane przez nieszczęście grzechu pierworodnego, po którym człowiek w pocie czoła zdobywa pożywienie, a owocem jego pracy niekoniecznie jest dorodna pszenica – także cierń i oset. Przez skażenie natury człowieka grzechem zatraciła się pierwotna harmonia między podmiotem pracy – samą pracą – i jej owocem. Człowiek – podmiot, z cnoty pracowitości przeszedł do wady – lenistwa. Sama praca stała się trudem, a nawet niezdolnym brzemieniem – przekleństwem, prowadzącym niekiedy do śmierci. Wreszcie owoc – albo nie zadowala człowieka, albo do niego nie należy, albo jest wymierzony przeciwko niemu. Jeśli, według tego, czego naucza Jan Paweł II, odczytując Księgę Rodzaju – *księgę stworzenia*, przyzna się, że praca jest wartością samą w sobie, jest, pochodzącą od Boga siłą, wypełniającą biegnący czas, to wówczas ma ona również wartość ocalenia człowieka; jak z piękna bierze się praca, tak z pracy jest zbawienie. Praca staje się współpracownikiem człowieka w jego odrodzeniu, w usensownieniu jego egzystencji. Praca jest po to, by się dobrze żyło. W ten sposób rozumiemy, że praca już nie jest tylko po to, by z niej były jakieś owoce, ale by ona nadawała sens mojemu życiu. Praca zyskuje cechy **przyjaciółki życia ludzkiego**.

Jan Paweł II, w dalszej analizie tekstów biblijnych (szczególnie tych z Rdz), przechodzi od pracy jako takiej (owej wartości autonomicznej) do jej przedmiotu zainteresowania, do ziemi, która została zadana człowiekowi, aby czynił ją sobie poddaną. Jest to problem palący dla naszej cywilizacji, bardzo szybkiego postępu i ekstensywnego wykorzystania zasobów dóbr naturalnych. Jan Paweł II podkreśla z naciskiem, że „owe słowa [o podporządkowaniu człowiekowi ziemi], zapisane już na samym początku Biblii, *nie przestają nigdy być aktualne*. Nie tylko jako prawo do korzystania z dóbr ziemi, ale jako polecenie Boga-Stwórcy, który chce, by człowiek szanował dany mu materiał pracy – ziemię.

O podmiotowości człowieka Jan Paweł II mówił także w rozmowie z Vittorio Messori, utrwalonej w znanej książce pt.: „*Przekroczyć próg nadziei*”. Czytamy w niej między innymi: „Człowiek jest pierwszym podmiotem wszystkich przemian

społecznych i historycznych, ale żeby mógł nim być, musi sam się odnowić w Chrystusie, w Duchu Świętym”¹¹. Zatem, aby odkryć swoją „podmiotowość pracownika”, potrzebujemy stałej odnowy duchowej, albo inaczej – praca nasza zyskuje walor sensownego działania wówczas, gdy jest wykonywana przez nawracającego się, odradzającego się człowieka.

3. Ewangelia pracy

Jan Paweł II nie boi się nazwać pierwszych kart Pisma św. – Księgi Rodzaju, *ewangelią pracy*, czyli dobrą nowiną, mądrym pouczeniem o pracy. W historii badań tekstu biblijnego zwracano uwagę na to, że w Rdz jest pierwsza dobra nowina o zbawieniu, gdy Bóg obiecuje zgłodzić głowę węża – kusiciela, przez potomka niewiasty. To tak zwana *protoewangelia*. Papież przesunął o cały jeden rozdział w tej księdze umocowanie *ewangelii* – dobrej nowiny. Nie dopiero po grzechu pierworodnym, ale jeszcze przed – zaraz po stworzeniu człowieka, gdy Bóg określił jego naturę (stworzony na obraz i podobieństwo) oraz sens egzystencji (mnóźcie się i czyńcie sobie ziemię poddaną). Ewangelia, czyli dobra wiadomość, z której raduje się jej odbiorca, ukryta jest w tym, że człowiek może naśladować Boga stwórcę i że to naśladowanie przyniesie mu satysfakcję, wewnętrzną radość. Praca nie jest przekleństwem człowieka; nawet trud, którego symbolem jest pot czoła, nawet nieudane wyniki pracy – cierń i oset nie deprecjonują jej jako takiej. Bo w pracy ukryte jest jej samoistne dobro. Ona, wykonywana podmiotowo przez człowieka, zawsze musi mieć swój przedmiot – a ten określa cel i sposób pracy. Jednak to nie ów przedmiot nadaje pracy sens, tylko to, że podejmuje ją człowiek. Innymi słowy – człowiek, podejmujący pracę – niezależnie od tego, co to będzie za praca – fizyczna, intelektualna, artystyczna, ciężka, czy nawet monotonna, znajduje upodobanie w tym, że jest twórczy, że coś czyni, że jest aktywny. Po grzechu pierworodnym stała się ona odczuwalna jako uciążliwa, gdyż została zachwiana harmonia między osiąganiem celu i sposobami do jego dochodzenia. Niemniej, praca jako praca pozostała ważną wartością, kształtującą życie człowieka – Jan Paweł II powie, jest ona dobrą nowiną Jego życia. Tę prawdę o *ewangelii pracy* rozwinie jeszcze Papież, gdy będzie pisał o pracy Jezusa Syna Bożego.

4. Inne wątki

Dla pewnego uzupełnienia powyższych rozważań Jana Pawła II o pracy przytoczymy kilka jego refleksji wyprowadzonych z tekstu Biblii.

4.1. Człowiek ma prawo do odpoczynku po pracy i obowiązek oderwania się od pracy

Odpoczynek człowieka jest naturalną konsekwencją podjęcia przez niego trudu pracy. W tym także jest podobieństwo człowieka do Boga: *Gdy Bóg ukończył w dniu*

¹¹ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messoriego*, Lublin 1994, s. 130.

szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął (Rdz 2,2; *Laborem Exercens*, 25).

Odpoczynek ziemski jest zapowiedzią tego, jaki Bóg przygotował dla człowieka po życiu doczesnym: A zatem pozostaje odpoczynek szabat dla ludu Bożego. Kto bowiem wszedł do Jego odpoczynku, odpocznie po swych czynach, jak Bóg po swoich (Hbr 4, 9n); Jezus prowadzi nas do zjednoczenia ze Sobą, w „domu Ojca”: *W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce* (J 14,2). Praca nie może polegać na samej tylko eksploatacji ludzkich sił w zewnętrznym działaniu – musi pozostawiać przestrzeń wewnętrzną, w której człowiek, stając się coraz bardziej tym, kim z woli Boga stawać się powinien, przygotowuje się do owego „odpoczynku”, *jaki Pan gotuje swoim sługom i przyjaciołom: Dobrze, sługo dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: wejdź do radości twego pana!* (Mt 25,21; *Laborem Exercens*, 25).

Praca i szabat nie są antytezami, lecz wzajemnie się uzupełniają. Jednakże podobnie jak stwarzanie świata przez Boga zakończyło się Jego odpoczynkiem, tak też i z życiem człowieka – zmierza do ostatecznego odpoczynku. Czas pracy się zakończy i nastanie odpoczynek szabat. W szabat Jezus uzdrowił wielu ludzi, jak komentuje to Jan Paweł II – przyniósł im wolność. Nie wszyscy faryzeusze to rozumieli: *był tam człowiek, który miał uschłą rękę. Zapytali Go, by móc Go oskarżyć: „Czy wolno uzdrawiać w szabat?”* (Mt 12, 10). Jeśli człowiek miałby pozostać niespełnionym po „sześciu dniach pracy”, to na nic jemu odpoczynek szabat. Szabat ma mieć wymiar radości a nie nakazowego dnia wolnego od pracy. To także w sensie duchowym radość z wolności od grzechu, którego symbolem jest owa sucha ręka – niezdolna do pracy, a grzech odbiera nam zdolność do działania w łasce (*Dies Domini*, 63).

4.2. Chrystus – człowiek pracy

Ta prawda, że przez pracę człowiek uczestniczy w dziele samego Boga, swego Stwórcy, została w sposób szczególny uwydatniona przez Jezusa Chrystusa – tego Jezusa, o którego wielu z Jego pierwszych słuchaczy w Nazarecie pytało ze zdziwieniem: *„Skąd On to ma? I co za mądrość, która Mu jest dana...? Czy nie jest to cieśla...?”* (Mk 6, 2 n). Jan Paweł II napisał, że „powierzoną sobie ewangelię: słowo odwiecznej Mądrości, Jezus nie tylko głosił, ale przede wszystkim wypełniał czynem. Była to również ewangelia pracy, gdyż *Ten, kto ją głosił, sam był człowiekiem pracy*, pracy rzemieślniczej, jak Józef z Nazaretu (*Czyż nie jest On synem cieśli?* Mt 13, 55). I chociaż w Jego słowach nie znajdujemy specjalnego nakazu pracy – raczej w jednym wypadku zakaz zbytniej troski o pracę i egzystencję (por. Mt 6, 25-34) – to równocześnie wymowa życia Chrystusa jest jednoznaczna: należy On do *świata pracy*, ma dla ludzkiej pracy uznanie i szacunek, można powiedzieć więcej: *z miłością patrzy na tę pracę*, na różne jej rodzaje, widząc w każdej jakiś szczególny rys podobieństwa człowieka do Boga – Stwórcy i Ojca” (*Laborem Exercens*, 26).

4.3. Praca ewangelizacyjna, to też praca – w winnicy Pana

Ewangeliczna przypowieść o robotnikach ostatniej godziny ukazuje naszym oczom

rozległą winnicę Pańską oraz rzeszę ludzi, mężczyzn i kobiet wezwanych przez Boga i wysłanych tam do pracy („Albowiem królestwo niebieskie podobne jest do gospodarza, który wyszedł wczesnym rankiem, aby nająć robotników do swej winnicy. Umówił się z robotnikami o denara za dzień i posłał ich do winnicy”, Mt 20, 1-2). Winnicą jest cały świat, który winien zostać przemieniony, zgodnie z Bożym planem, w perspektywie ostatecznego przyjścia Królestwa Bożego (*Christifideles Laici*, 45).

4.4. Praca w świetle Chrystusowego krzyża

Pot i trud, jaki w obecnych warunkach ludzkości związany jest nieodzownie z pracą, dają chrześcijaninowi i każdemu człowiekowi, który jest wezwany do naśladowania Chrystusa, możliwość uczestniczenia z miłością w dziele, które Chrystus przyszedł wypełnić (J 17,4). To dzieło zbawienia dokonało się przez cierpienie i śmierć krzyżową. Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym za nas, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości. Okazuje się prawdziwym uczniem Jezusa, kiedy na każdy dzień bierze krzyż działalności, do której został powołany (Łk 9, 23) (*Laborem Exercens*, 27). Trud pracy i inne cierpienie człowieka oczekuje na swoje rozwiązanie, zgodnie z tym, co zapowiada św. Paweł: „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała” (Rz 8, 22-23)¹².

„Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Tymi słowami Chrystusa zwracam się do was, pracujących w tym szpitalu, i poprzez was do wszystkich pracowników służby zdrowia w Polsce. Żywię wielkie uznanie i szacunek dla waszej pracy¹³.

4.5. Podziwianie skutków „pracy” Boga

„Dzieła Twoje są wielkie i godne podziwu, Panie, Boże wszechwładny!” (Ap 15, 3). Autor natchniony, w uniesieniu duchowym modli się i wychwala Boga za to, co On tworzy. Piękno i wielkość kosmosu prowadzi nas do zachwyty nad jego Stwórcą (wymiar statyczny). Chrześcijanin ma jednak swój podziw dla Boga poszerzać także na aspekt dynamiczny – stwarzanie, „pracę” Boga (*Laborem Exercens*, 25).

4.6. Prosta akomodacja tekstu biblijnego

Akomodacja tekstu biblijnego jest to zastosowanie go do jakiejś sytuacji życiowej, do której trafnie pasuje. W ten sposób nie tłumaczymy tego tekstu (co jest zadaniem egzegezy i teologii biblijnej), ale próbujemy wyjaśniać różne zdarzenia życiowe przy pomocy Bożego objawienia. Podamy dwa przykłady akomodacji tekstu biblijnego w nauczaniu Jana Pawła II o pracy:

- „Błogosławcie Pana morza i rzeki. Błogosław Pana wszystka ziemia” (Dn 3,78.74).

¹² Jan Paweł II, *Katecheza – Świat pracy w Kościele*, 20.04.1994 r.

¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie w Klinice Kardiologii*, Kraków 09.06.1997; V pielgrzymka do Polski.

Trzeba, ażeby na tym miejscu odezwał się kantyk całego stworzenia, które oddaje chwałę Stwórcy. Trzeba, ażeby przemówiły głosem chwały rzeki i morze. Krocząc po falach Morza Galilejskiego, Jezus mówi do apostołów: „Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się!” (Mt 14, 27). Pragnę, drodzy bracia i siostry, ażeby to wydarzenie biblijne znad Morza Galilejskiego pozostało z wami, ludzie Bałtyku, polskiego morza i polskiego Pomorza. Zastanawiajcie się nad nim w kontekście naszych dziejów, w kontekście wydarzeń naszego stulecia, w kontekście tych ostatnich, osiemdziesiątych lat... Jezus mówi: „Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się!”. „Czemuś zwątpił? Ja jestem...” „Panie, ratuj!” – „Ja jestem”¹⁴.

- „Ziarnem jest słowo Boże, a siewcą jest Chrystus” (Łk 8, 11). Wy, drodzy uczestnicy papieskich dzisiejszych odwiedzin, bracia i siostry, jesteście spadkobiercami tamtych pokoleń, do jakich odwoływał się zmarły Prymas Tysiąclecia – sam zresztą syn waszej ziemi, urodzony w Zuzeli nad Bugiem. A chociaż praca na roli zmieniła nieco swój dawny charakter w związku z postępowaniem techniki, to jednak nadal zachowuje swe tradycyjne, istotne znamiona. Warsztatem pracy jest ziemia, którą człowiek uprawia, a uprawiając pozwala się objawić tej ziemi w jej urodzaju, w jej naturalnej płodności. Staje się więc ta ziemia – warsztat pracy rolnika – ziemia, która rodzi i karmi, jakimś podobieństwem matki: matka-ziemia. O żadnym innym warsztacie pracy niepodobna tak się wyrazić¹⁵.

ZAKOŃCZENIE

Jan Paweł II z dużą biegłością posługiwał się Biblią przy tłumaczeniu różnorodnych zjawisk życia współczesnego człowieka. O *pracy* ludzkiej nauczał z wielkim znawstwem tematu, gdyż sam był człowiekiem bardzo pracowitym i poznał różne jej odcienie. W kluczowym dziele poświęconym temu zagadnieniu – encyklice: *Laborem exercens*, odniósł się do nakazu z Księgi Rodzaju „*czyńcie sobie ziemię poddaną*” (1, 28) i uznał te słowa za *ewangelie pracy*. Człowiek, gdy tworzy i pracuje, staje się naśladowcą Boga. Dlatego pracę można rozumieć jako wartość samą w sobie, jako pochodzącą od Boga siłę, która wypełnia biegnący czas. W ten sposób ocala (*zbawia*) ona człowieka. Według Jana Pawła II, praca już jest nie tylko po to, by z niej były jakieś owoce, ale by ona nadawała sens życiu; praca staje się towarzyszką ludzkiego życia.

ZUSAMMENFASSUNG

Johannes Paul II. konnte mit einer grossen Kenntnis die Bibel in Anspruch nehmen, um verschiedene Bereiche des menschlichen Lebens zu erschliessen. Über die menschliche Arbeit und ihre Arten konnte er auch durch persönliche Erfahrung als u.a. Arbeiter sprechen. In seinem wichtigen Dokument über die Arbeit: *Laborem exercens* nahm er den Bezug auf den ersten Kapitel des Genesis-Buches und nannte ihm als „Evangelium der Arbeit”. Der Mensch, der arbeitet, ist ein Nachahmer Gottes. Deshalb hat die Arbeit den Wert in sich. Die Arbeit gibt dem Menschen einen tiefen Lebenssinn und ist seine Lebensbegleiterin.

¹⁴ Jan Paweł II, *Homilia do Ludzi Morza*, Gdynia, 11.06.1987 r.; III pielgrzymka do Polski.

¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia*, Łomża, 04.06.1991 r.; IV pielgrzymka do Polski.

Działalność Kościoła i refleksja teologiczno-pastoralna do 1777 r.

WSTĘP

Rok 1777 stanowi graniczną datę w rozwoju teologii pastoralnej. Właśnie w tym roku dyscyplina o tej nazwie weszła jako samodzielny przedmiot do programu studiów teologicznych. Od tego momentu można mówić o teologii pastoralnej w sensie odrębnej dziedziny nauk teologicznych. Nie znaczy to jednak, że dopiero pod koniec XVIII w. podjęto refleksję nad działalnością Kościoła. Istnienie takiej refleksji jest faktem już od samych początków Kościoła. Była to *de facto* teologia pastoralna, choć oczywiście nie w formie dyscypliny naukowej. Niniejszy artykuł stanowi próbę syntetycznego naszkicowania głównych etapów rozwoju takiej właśnie przednaukowej refleksji teologiczno-pastoralnej. Rozwój ten zostanie ukazany na tle najważniejszych zmian, jakim w poszczególnych epokach podlegała działalność Kościoła.

1. Początki duszpasterskiej refleksji Kościoła w czasach apostoelskich

O obecności refleksji o charakterze teologiczno-pastoralnym już u samych początków Kościoła świadczy kilka faktów udokumentowanych na kartach Nowego Testamentu¹. Po pierwsze, pierwotne wspólnoty chrześcijańskie wypracowały dwie odrębne drogi ewangelizacji i inicjacji chrześcijańskiej. Jedna z nich była przeznaczona dla Żydów (por. np. Dz 13, 14-41), druga – dla pogan (por. Dz 17, 16-34). To zróżnicowanie pokazuje, iż ówczesni misjonarze chrześcijańscy zastanawiali się nad sposobami skutecznego przedstawienia orędzia Ewangelii i zdawali sobie sprawę z wpływu zewnętrznych okoliczności na formy działalności Kościoła.

Po drugie, wewnątrz pierwszych wspólnot chrześcijańskich zaczęły się formować specyficzne posługi (por. np. 1Kor 12, 28; 1Tm 3, 1-13). Zjawisko powstawania rozmaitych funkcji i urzędów świadczy o tym, że również w kwestii działalności *ad intra* zastanawiano się nad najskuteczniejszymi sposobami działalności kościelnej.

W końcu, powstające w tamtym okresie poszczególne księgi Nowego Testamentu mają cel wybitnie duszpasterski. Ewangelie czy listy apostoelskie nie zostały napisane dla zaspokojenia intelektualnych ambicji ich autorów, ale stanowiły konkretną odpowiedź na potrzeby wczesnego Kościoła, takie jak przepowiadanie Ewangelii, czy konieczność rozwiązania problemów pojawiających się w poszczególnych wspólnotach. Pisma Nowego Testamentu poświęcają ponadto sporo uwagi życiu i działalności pierwszych wspólnot chrześcijańskich (por. charakterystyczne przykłady takich tekstów: Dz 2, 42-47; 4, 32-37; 6, 1-7; 13, 1nn; 1Kor 11-14).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na sposób podejmowania decyzji duszpa-

¹ Por. S. Lanza, *Teologia pastorale*, w: G. Canobbio – P. Coda (red.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, t. 3, *Prospettive pratiche*, s. 410.

sterskich w Kościele czasów apostoelskich. Decyzje rodzą się jako owoc rozeznania, które dokonuje się często poprzez korzystanie z darów charyzmatycznych. Jest tak na przykład przy podejmowaniu działalności misyjnej przez św. Pawła (por. Dz 13,1nn). Nie wyklucza to bynajmniej korzystania z całkowicie zwyczajnych środków, np. dyskusji i poszukiwania kompromisowego rozwiązania, jak to miało miejsce chociażby na tzw. soborze jerozolimskim (por. Dz 15).

W dalszych dziejach Kościoła refleksja teologiczno-pastoralna jest wciąż obecna. Jej owocem są pewne charakterystyczne dla poszczególnych epok modele duszpasterstwa. Wydaje się, że można wyróżnić trzy takie podstawowe modele²:

- model katechumenalny w starożytności chrześcijańskiej;
- średniowieczny model socjalizacji religijnej;
- potrydencki model katechetyczny.

2. Duszpasterstwo katechumenalne w Kościele starożytnym

Kościół starożytny żył zanurzony w pogańskiej kulturze tamtych czasów, determinującej światopogląd i postawy etyczne społeczeństwa. Jedynie dzieci wychowywane w rodzinach chrześcijańskich mogły, przynajmniej w pewnym stopniu, wzrastać w środowisku wiary i w ten sposób dojrzywać do osobistego opowiedzenia się za Jezusem Chrystusem. Wszyscy inni ludzie nawracający się na chrześcijaństwo, wraz z przyjęciem nowej religii, musieli dokonywać radykalnej zmiany poglądów, postaw i zachowań. Jedynym wsparciem w tej niełatwej przemianie mogła być chrześcijańska wspólnota.

W związku z tym zasadniczy wysiłek duszpasterski Kościoła starożytnego był skierowany na zapewnienie odpowiednio solidnej formacji kandydatom do chrztu. Odbывała się ona w ramach katechumenatu. Temu procesowi formacyjnemu nadawano nieco inny kształt w zależności od lokalnych potrzeb, możliwości i doświadczeń. Pomimo pewnych różnic, można jednak wyodrębnić wspólne cechy katechumenatu w starożytności chrześcijańskiej³:

Proces ten był poprzedzony ewangelizacją, czyli przedstawieniem orędzia chrześcijańskiego zainteresowanym osobom.

Warunek wejścia do katechumenatu stanowiła początkowa wiara potwierdzona znakami nawrócenia. Szczerość i trwałość tego nawrócenia podlegała stosownej weryfikacji. W tym celu wymagano pozytywnego świadectwa dojrzałych chrześcijan o kandydacie oraz praktycznego przyjęcia przez niego podstawowych wymagań moralnych chrześcijaństwa, w tym np. porzucenia zawodu, którego wykonywanie nie dawało się pogodzić z tymi wymaganiami.

Katecheza o charakterze doktrynalnym i moralnym trwała dosyć długo, zazwyczaj około trzech lat. Katechumenat nie był jednak wyłącznie czasem nauczania. Formacja miała charakter integralny. Obok katechez obejmowała także modlitwę, w tym modlitwę liturgiczną, a także praktykę życia chrześcijańskiego i udział w życiu społeczności kościelnej.

Katechumena traktowano jako już w pewien sposób członka Kościoła. Brał on udział w zgromadzeniach liturgicznych, w czasie których słuchał nauczania i modlił się

² Por. S. Lanza, *La parrocchia in un mondo che cambia. Situazioni e prospettive*, Roma 2003, s. 120.

³ Por. M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1990, s. 84-87.

wraz z wiernymi. Zajmował jednak oddzielne miejsce w zgromadzeniu, a także nie był dopuszczany do udziału w liturgii eucharystycznej.

Sakramentów inicjacji udzielano po stosownym egzaminie dotyczącym postaw kandydata.

Zarówno w trakcie katechumenatu jak i po jego zakończeniu głównym środkiem oddziaływania duszpasterskiego była posługa słowa. Jej wykonywanie należało w dużej części do biskupa. Świadectwem rozumienia duszpasterstwa, zasadniczo jako posługi przepowiadania, biskupa natomiast – jako pierwszego duszpasterza powierzonej mu wspólnoty wiernych, jest *Księga reguły pasterskiej* św. Grzegorza Wielkiego⁴. Autor, nawiązując do sformułowania św. Grzegorza z Nazjanzu, nazwał duszpasterstwo sztuką nad sztukami (*Ars est artium regimen animarum*⁵). Jego dzieło zawiera wiele cennych zaleceń ascetycznych oraz wskazań homiletycznych i dotyczących kierownictwa duchowego. Jednak takie kwestie jak sprawowanie sakramentów czy kierowanie wspólnotą chrześcijańską właściwie w ogóle nie zostały poruszone. *Księga reguły pasterskiej* na długie wieki stała się podręcznikiem dla duszpasterzy.

Charakterystycznym elementem działalności Kościoła w starożytności chrześcijańskiej było intensywne praktykowanie miłości bliźniego⁶. Można powiedzieć, że to właśnie ewangelizacyjne oddziaływanie kościelnej działalności charytatywnej przyciągało do Kościoła nowych wyznawców. Troska o potrzebujących charakteryzowała już pierwszą chrześcijańską wspólnotę opisaną na kartach Dziejów Apostolskich: „Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (Dz 2,44-45). Poprzez utworzenie kolegium Siedmiu (por. Dz 6,1-6) posługa miłości bliźniego uzyskuje w Kościele kształt instytucjonalny.

W działalność charytatywną z jednej strony włączeni są wszyscy wierni, zwłaszcza zamożniejsi. Ofiary składane przez nich podczas sprawowania Eucharystii służą wspieraniu potrzebujących⁷. Z drugiej strony – rozwijają się wyspecjalizowane instytucje odpowiedzialne za całość aktywności opiekuńczej Kościoła. Nawet wrogowie chrześcijaństwa, tacy jak cesarz Julian Apostata, z uznaniem wypowiadają się o kościelnej działalności charytatywnej.

3. Średniowieczne duszpasterstwo socjalizacji religijnej

W okresie średniowiecza, na skutek ewangelizacyjnej aktywności Kościoła oraz korzystnych dla niego decyzji politycznych, chrześcijaństwo zdobywa dominującą pozycję w Europie. Dlatego w pewnym sensie nie trzeba już stawać się chrześcijaninem, bo od samego przyścia na świat człowiek właściwie już nim jest. Rodzi się on bowiem w chrześcijańskiej rodzinie, wychowuje się w silnie naznaczonej przez chrześcijaństwo kulturze, żyje w społeczeństwie bezdyskusyjnie przyjmującym chrześcijańskie zasady moralne (choć z ich praktyczną realizacją różnie bywało). W takich warunkach instytucja katechumenatu przestaje być potrzebna. Zastępuje ją naturalnie chrześcijańska atmosfera rodziny i społeczeństwa.

⁴ Przekład polski (Ewy Szwarcenberg-Czerny) ukazał się w serii „Źródła monastyczne”, Poznań 2003.

⁵ Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, cz. I, rozdz. 1.

⁶ Por. Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, 25.12.2005, nr 20-24.

⁷ Por. Justyn, *I Apologia*, 67.

Ta zasadniczo korzystna dla Kościoła sytuacja powoduje jednak pewne duszpasterskie rozleniwienie. Duchowni, również z powodu niskiego poziomu intelektualnego, zaniedbują posługę słowa. Jakość głoszonych homilii, które w dominującej wówczas kulturze oralnej stanowiły praktycznie jedyny środek formalnej edukacji religijnej, pozostawia wiele do życzenia. Zresztą wielu księży, zwłaszcza w ośrodkach wiejskich, w ogóle rezygnuje z ich głoszenia i ogranicza swą duszpasterską aktywność jedynie do odprawiania mszy św. Całkowite finansowe uzależnienie kleru wiejskiego od fundatorów kościoła tym bardziej nie sprzyja duszpasterskiej inicjatywie.

Również urząd biskupi, posiadający w starożytności zdecydowanie duszpasterski charakter, zaczyna ewoluować w kierunku funkcji czysto administracyjnej⁸. Wpływ na to mają różne czynniki. Po pierwsze, w okresie najazdów barbarzyńskich biskupi z konieczności przejmowali obowiązki świeckie (sądy, administracja, sprawy gospodarcze i wojskowe regionu) ze względu na rozpad struktur państwowych. Po drugie, powstawanie coraz liczniejszych wspólnot kierowanych wyłącznie przez prezbiterów (parafii) pozbawia biskupa codziennego kontaktu z wiernymi i stopniowo redukuje jego rolę do sprawowania tylko szczególnie uroczystych liturgii. Wreszcie, rozwój szkół, a później także uniwersytetów, sprawia, iż biskup przestaje być pierwszym teologiem i nauczycielem wiary. Na jego miejsce wkracza wykładowca akademicki. Refleksja nad wiarą traci jednak w ten sposób swój wymiar duszpasterski, a staje się celem samym w sobie. Na dodatek dostęp do niej mają wyłącznie ludzie wykształceni, gdyż jej owoce są prezentowane już nie na ambonie lecz z profesorskiej katedry.

Poważne braki w duszpasterskim zaangażowaniu kleru diecezjalnego starają się równoważyć mnisi. Jako lepiej wykształceni i prowadzący głębsze życie duchowe wydają się dobrą alternatywą dla rozleniwionych i słabo przygotowanych księży diecezjalnych. Ich aktywność w zakresie przepowiadania i sprawowania sakramentów rodzi jednak rozmaite konflikty, najczęściej powodowane zazdrością.

W tej sytuacji podejmowane są od czasu do czasu próby odnowy duszpasterstwa. Na przykład Sobór Laterański III (1179 r.) określa minimalny wiek dla duchownych zaangażowanych w duszpasterstwo na 24 lata⁹. Ponadto nakazuje, by duchowni ci odznaczeni wiedzą i obyczajami. Nakłada na nich również obowiązek rezydencji w parafiach i zabrania kumulacji beneficjów¹⁰.

Mniej więcej w tym czasie powstają kanonicy regularni. Są to duchowni diecezjalni, którzy decydują się na prowadzenie życia wspólnego, rezygnują z własności prywatnej i poświęcają się duszpasterstwu. Taki styl życia wśród kleru diecezjalnego stanowi w tamtych czasach zupełną nowość.

Sobór Laterański IV (1215 r.) nakazuje odbywanie synodów diecezjalnych minimum raz w roku i nakłada na biskupów obowiązek wizytowania parafii i klasztorów¹¹. Sobór ten stara się przekształcić ówczesną parafię w autentyczny ośrodek duszpasterski kierowany przez proboszcza (wprowadza np. obowiązek spowiadania się minimum raz w roku u własnego proboszcza i przystępowania do komunii św. na Wielkanoc¹²). Obowiązkiem

⁸ Por. D. Bourgeois, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 82-83.

⁹ Por. Sobór Laterański III, *Kanon III*, 3.

¹⁰ Por. Sobór Laterański III, *Kanon XIII*.

¹¹ Por. Sobór Laterański IV, *Konstytucja 6*.

¹² Por. Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21*, 1-2.

biskupa ma być z kolei zapewnienie odpowiedniej formacji wiernym poprzez wyznaczenie w każdej diecezji duchownych zdolnych do posługi przepowiadania, sprawowania sakramentu pokuty i innych posług duszpasterskich¹³. Stosowną formację biskupi mają także zapewnić swoim księżom. W tym celu sobór nakazuje ustanowienie przy każdym kościele metropolitalnym nauczyciela teologii, który ma wyklądać duchownym Pismo św. i formować ich w tym, co dotyczy duszpasterstwa oraz kandydatom do kapłaństwa¹⁴.

Wszystkie te próby odnowy duszpasterstwa pozostają niestety nieskuteczne, głównie z powodu braku determinacji i konsekwencji w ich realizacji.

W międzyczasie pojawia się w Kościele nowy typ zakonów: zgromadzenia żebrzące. Ich członkowie odznaczają się ewangelicznym stylem życia i aktywnością duszpasterską, która nie jest jedynie dodatkiem, ale zasadniczą treścią ich charyzmatu. Pastoralne zaangażowanie (zresztą bardzo owocne) tych zgromadzeń, podobnie jak wcześniej duszpasterska aktywność mnichów, rodzi niestety kolejny konflikt na linii kler diecezjalny – zakonnicy. Ponadto, po początkowym okresie duszpasterskiej gorliwości nowych zgromadzeń również i tutaj pojawia się kryzys przejawiający się w obniżeniu jakości życia (wykroczenia moralne) i braku zaangażowania.

4. Potrydenckie duszpasterstwo katechetyczne

Potężny cios, jakim była reformacja protestancka, uświadomił Kościołowi konieczność radykalnej odnowy, która musiała obejmować również formy pracy duszpasterskiej. Okazało się, że samo oddziaływanie chrześcijańskiego środowiska nie wystarczy. Trzeba je wesprzeć duszpasterskim wysiłkiem, mającym na celu doprowadzenie wiernych do dojrzałości w wierze, a następnie podtrzymywanie ich w gorliwości. Wymaga to zaangażowania ze strony duszpasterza, który winien poświęcić swój czas posłudze słowa i sprawowaniu sakramentów. Taki właśnie model księdza – duszpasterza proponują święci tamtych czasów, m.in. Filip Nereusz i Ignacy z Loyoli.

W tym samym kierunku poszły reformy zaproponowane przez Sobór Trydencki (1543-1563). Zazwyczaj mówi się o dogmatycznych aspektach uchwał tego soboru. Miał on jednak również bardzo poważne konsekwencje duszpasterskie. Sobór Trydencki podkreślił duszpasterski wymiar posługi proboszcza¹⁵. Jego zadaniem ma być nie tylko odprawianie mszy św., ale również głoszenie kazań, katechizacja dzieci, sprawowanie sakramentu pokuty. Systematyczna katechizacja poprzez cotygodniowe kazanie niedzielne dla dorosłych oraz poprzez specjalne lekcje dla dzieci, a także akcent położony na regularne przystępowanie wiernych do sakramentów stają się cechami wyróżniającymi potrydencki model duszpasterski.

Sobór był świadomy tego, że po wiekach zaniedbań nie wystarczy jedynie zachęcić duszpasterzy do większej gorliwości. Dlatego na jego polecenie opracowano katechizm stanowiący pomoc w sprawowaniu posługi kaznodziejskiej i katechetycznej¹⁶.

Ponadto, w wyniku decyzji soboru dokonano reformy procesu formacji kandydatów

¹³ Por. Sobór Laterański IV, *Konstytucja 10*.

¹⁴ Por. Sobór Laterański IV, *Konstytucja 11, 3 i Konstytucja 27*.

¹⁵ Por. Sobór Trydencki, *Sesja XXIII, Dekret o reformie, Kanon I*.

¹⁶ Por. Sobór Trydencki, *Sesja XXIV, Dekret o reformie, Kanon VII*.

do kapłaństwa¹⁷. Zaczęły powstawać, zresztą nie bez trudności, seminaria duchowne. Formacja proponowana w tych instytucjach miała wyraźne ukierunkowanie duszpasterskie. Jej celem było przygotowanie przyszłych kapłanów do odpowiedniego wypełniania ich posługi.

Po Soborze Trydenckim rozprzestrzeniają się misje ludowe w celu walki z ignorancją religijną i niskim poziomem moralnym wiernych. Biorą w nich udział nowe zgromadzenia zakonne oraz reformowane gałęzie zakonów żebraczych. Ponieważ wiele diecezji jeszcze przez długi czas nie otwiera seminariów duchownych, misje te stanowią dużą pomoc duszpasterską. Ich owocem jest masowy i częsty udział wiernych w sakramentach.

5. Pierwsze próby bardziej usystematyzowanej refleksji teologiczno-pastoralnej

Z inspiracji Soboru Trydenckiego w środowisku katolickim zaczyna rozwijać się szeroko literatura pomocy duszpasterskich¹⁸. Prace te mają charakter praktycznych podręczników, które starają się przewidzieć wszystkie możliwe sytuacje duszpasterskie i zaproponować ich rozwiązania.

Ciągle jednak nie ma odrębnej dyscypliny teologicznej, która zajmowałaby się refleksją nad działalnością Kościoła. Tym niemniej, już w XVI stuleciu Andreas Gerhard Hyperius, teolog z Marburga, przewiduje jako jeden z pierwszych konieczność specjalnej dyscypliny dla dziedziny teologiczno-praktycznej. Z kolei w 1595 r., wśród protestantów, pojawia się postulat wysunięty przez W. Zeppera, aby obok innych wykładowców teologii ustanowić również *profesor practicus*. Trzeba będzie czekać aż do 1794 r., by w Tybindze podjęto decyzję wprowadzającą ten postulat w życie, choć jego rzeczywista realizacja następuje dopiero w 1813 r.

ZAKOŃCZENIE

Dokonany powyżej syntetyczny przegląd najważniejszych modeli działalności duszpasterskiej Kościoła pokazuje wyraźnie, że działalność ta zmieniała się w ciągu wieków. Choć nie wszystkie z tych zmian były wynikiem świadomej refleksji i zaplanowanych posunięć, to jednak można ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, iż jakaś forma refleksji teologiczno-pastoralnej towarzyszy nieustannie rozwojowi Kościoła. Ci, którzy w Kościele odpowiadają za duszpasterstwo poddają ocenie aktualną działalność Kościoła i próbują wskazywać rozwiązania pastoralne odpowiednie do zmieniających się uwarunkowań zewnętrznych. Refleksja ta, to nic innego jak teologia pastoralna, która po stosunkowo długim okresie przednaukowego rozwoju w 1777 r. staje się w końcu jedną z pełnoprawnych dyscyplin teologicznych.

¹⁷ Por. Sobór Trydencki, *Sesja XXIII, Dekret o reformie, Kanon XVIII*.

¹⁸ Tytułem przykładu można tu wymienić następujące prace: J. Molanus, *Theologiae practicae compendium*, Köln 1585; P. Binsfeld, *Enchiridion theologiae pastoralis et doctrinae necessariae sacerdotibus curam animarum administrantibus* (wyd. w 1591 r.); Ludwig Engel, *Manuale parochorum*, Salisburgum 1661.

ZUSAMMENFASSUNG

Die dargestellten Modelle der pastoralen Sorge der Kirche zeigen, dass sich das Pastorale der Kirche im Verlauf der Zeit verändert hat. Obwohl viele dieser Veränderungen kein Ergebnis der bewussten Reflexion oder Handlung waren, ist die theologisch-pastorale Reflexion eine ständige Begleiterin der Entwicklung der Kirche. Sie wertet die aktuelle Tätigkeit der Kirche aus und bietet neue pastorale Lösungen an, die der „Zeichen der Zeit“ besser angepasst sind. Diese Reflexion hatte eine vorwissenschaftliche Geschichte, um in Jahre 1777 in den Kanon der theologischen Disziplinen als Pastoraltheologie aufgenommen zu werden.

Eklezjalna perspektywa służby kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II

Kapłaństwo jest powołaniem głęboko osobistym. To powołanie wyrasta z daru Bożej miłości i samo w sobie jest darem. Nie jest jednakże darem, który człowiek otrzymuje dla siebie. Jest darem dla innych, a więc i kapłan jest „darem dla innych”. Z takiej wizji powołania kapłańskiego wyrasta przekonanie o relacyjnym charakterze kapłaństwa. Ta relacyjność odnosi się w pierwszym rzędzie do niezwyklej więzi kapłana z Jezusem Chrystusem, jedynym i Najwyższym Kapłanem. Jednocześnie w Nim i przez Niego kapłan wchodzi w nowe relacje z Kościołem – zarówno z poszczególnymi jego członkami, jak i z całym Ludem Bożym. Istotą tej relacji jest miłość, a jej wyrazem służba.

Zwrócenie uwagi przez Jana Pawła II na służebny charakter kapłaństwa, jest tym bardziej istotne, że on w znacznej mierze decyduje o doświadczeniu tożsamości kapłaństwa przez prezbiterów. „Kapłaństwo sakramentalne ma charakter hierarchiczny i zarazem służebny. Jest posługą względem wierzących. Jest darem dla wspólnoty wierzących pochodzącym od samego Chrystusa, z pełni Jego własnego kapłaństwa. Kapłaństwo – zdaniem Papieża – domaga się szczególnej niepodzielności życia i służby”¹. Służebność kapłaństwa sakramentalnego wydaje się być znakiem naszych czasów poszukujących autentyzmu, spragnionych miłości a jednocześnie doświadczanych kryzysem wychowawców i wychowania. Wynika on z gwałtownych przemian społecznych, kulturowych i cywilizacyjnych. Sytuacja, w której żyjemy, wystawia na próbę wychowawców i wychowanków, gdyż propaguje odrzucenie autorytetów, zasad moralnych, norm obyczajowych². Kapłan, jako wychowawca ludu Bożego, również doświadcza rozmaitych kryzysów, gdyż często kryzysowi wiary i zagubieniu tożsamości chrześcijańskiej towarzyszy kryzys kapłańskiej tożsamości³.

Trzeba też zauważyć sprzężenie zwrotne, jakie zachodzi między kryzysem kapłaństwa, a brakiem postawy służby. Innymi słowy, jedną z przyczyn kryzysu przeżywanego przez wielu kapłanów jest brak postawy służebnej. Jest on jednocześnie jednym ze źródeł, jak i jednym z symptomów przeżywania tożsamości swego kapłaństwa przez wielu prezbiterów.

O znaczeniu oddania siebie na służbę Kościołowi pisze Papież w autobiograficznej refleksji dotyczącej pierścienia biskupiego jako znaku zaślubin z Kościołem, wyjaśniając: „dla mnie jest on codziennym przypomnieniem o wierności. Jest niejako niemy pytaniem, które odzywa się w sumieniu: czy jestem całkowicie oddany mojej Oblubienicy – Kościołowi? Czy jestem wystarczająco «dla» – dla wspólnot, rodzin, dla ludzi

¹ S. Zawada, *Kapłaństwo*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 252. Dalej cytuję jako ENM.

² Por. M. Dziewiecki, *Cele i metody wychowania chrześcijańskiego*, www.opoka.org.pl, s. 1.

³ Por. J. Nagórny, *Kapłaństwo w służbie Ludowi Bożemu*, w: *Servo veritatis. Materiały z Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński [9-11 X 2003]*, Kraków 2003, s. 716.

młodych i starszych, a także tych, którzy mają się dopiero narodzić?⁴ Bycie dla innych w postawie bezinteresownego daru z siebie samego jest realizacją Chrystusowego przykazania miłości, do której w szczególny sposób wezwani są prezbiterzy (por. KDK 24).

W tym artykule zostanie podjęte zagadnienie dotyczące eklezjalnego wymiaru posługi kapłańskiej. Zarówno tożsamość kapłańska, jak i specyficzna tożsamość kapłana oraz znaczenie jego posługi, mogą być w pełni rozpoznane tylko w tajemnicy Kościoła. Kapłańska służba Ludowi Bożemu potrzebuje tego fundamentu eklezjologicznego. Kapłanom jest bowiem potrzebny autentyczny zmysł eklezjalny.

Dynamika służby i oddania siebie w miłości bliźniemu jest wpisana w tajemnicę Kościoła. *Mysterium Ecclesiae* wypływa bowiem z *Mysterium Trinitas*, której wewnątrz-boskie życie pulsuje dynamiką służby – oddawania wszystkiego (kenozy) i przyjmowania wszystkiego⁵. „Kościół istnieje nie dla siebie samego, lecz dla ludzkości. Istnieje po to, aby świat stawał się miejscem obecności z ludźmi”⁶. Zadaniem Kościoła jest przekazywanie następnym pokoleniom nienaruszonego depozytu objawienia Tajemnicy Boga Trójjedynego. Szczególną rolę w tym dziele spełniają biskupi i prezbiterzy, gdyż oni, jako wybrani i uprawnieni stróżowie depozytu wiary mają go strzec⁷. Stąd też posługa kapłańska powinna być postrzegana w perspektywie eklezjalnej⁸. Chrystus, który swoje ziemskie życie najpełniej uczynił darem dla człowieka, włączył w swą dynamikę obdarowywania prezbiterów, aby oni przedłużając Jego mesjańskie posłannictwo, uczynili swoje życie darem dla Boga i bliźnich. Jest to dar eklezjotwórczy, połączony ze zobowiązaniem według formuły „dane i za - dane” zarazem⁹. W *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II łączy aspekt trynitarny, eklezjalny i chrystologiczny, pisząc o tożsamości prezbitera: „To właśnie w tajemnicy Kościoła (...) ujawnia się (...) specyficzna tożsamość kapłana i jego posługi (...). Poprzez kapłaństwo, które wypływa z głębi niepojętej tajemnicy Boga czyli miłości Ojca, łaski Jezusa Chrystusa i daru jedności Ducha Świętego, kapłan zostaje sakramentalnie włączony we wspólnotę z biskupem i z innymi prezbiterami, by służyć Ludowi Bożemu, którym jest Kościół”¹⁰. Istotnym rysem Kościoła, a więc i kapłaństwa, jest jego wymiar służebny: „Kościół, który nie służy, nie służy do niczego”¹¹. Oddanie siebie na służbę realizowane przez prezbiterów rozumiane jest jako dar Chrystusa dla

⁴ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy*, Kraków 2004, s. 37.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Kościół a tajemnica Trójcy Przenajświętszej* [9 X 1991], w: tenże, *Wierzę w Kościół, jeden, święty, powszechny i apostołski*, Watykan 1996, s. 13; tenże, *Kościół w odwiecznym zamyśle Ojca* [3 VII 1991], w: *Wierzę w Kościół*, s. 27.

⁶ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003, s. 264.

⁷ Por. Jan Paweł II, „*Wierzę w Kościół*”. Przemówienie podczas audiencji [10 VII 1991], w: *Wierzę w Kościół*, s. 13.

⁸ „Nie można przeprowadzić wyraźnego rozróżnienia działań Chrystusa i Kościoła. Ponieważ Kościół pozostaje w służbie Chrystusa, który musi działać w sposób widoczny poprzez swych przedstawicieli, kapłan musi mieć w określonych sytuacjach władzę działania w osobistym zastępstwie Chrystusa jako głowy Kościoła (...). Tylko kapłan jest szafarzem zasadniczo upoważnionym do publicznego reprezentowania Kościoła i Chrystusa, kiedy działa On jako Pan Kościoła”. A. Dulles, *Posługa kapłańska w świecie współczesnym*, Kraków 2005, s. 32 – 33.

⁹ Por. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice 2001, s. 174-175.

¹⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Pastores dabo vobis* [25 III 1992], 12. Dalej cytuję jako PDV.

¹¹ A. Nossol, *Potrzeba modyfikacji duszpasterskiego oddziaływania konsekwencją europejskiego procesu integracyjnego*, „Ateneum Kapłańskie” 97 (2005), s. 274.

Kościółu i ludzkości¹². Dzieje i posługa Kościoła na każdym etapie jego historii mają charakter soteryczny, są więc – tak jak życie Jezusa – dziejami służby ukierunkowanej na udział człowieka w rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wszystkie wymiary życia ludzkiego zostały bowiem w tajemnicy Wcielenia odniesione do porządku nadprzyrodzonego. Poprzez tajemnicę Wcielenia każdy aspekt ludzkiego życia doczesnego znalazł swe miejsce na Bożym planie zbawienia świata¹³.

Służba prezbiterów ma wymiar zarówno wewnętrzny (jest ukierunkowana na członków Kościoła) oraz zewnętrzny (jest pełniona wobec świata), gdyż oba te kierunki służby są charakterystyczne dla Kościoła¹⁴. Zaś połączenie obu prowadzi do owocnego pełnienia służby wobec świata, do którego został Kościół posłany: „w miarę jak Kościołowi się udaje uwypuklić od wewnątrz swoją strukturę sakramentalną, może być on także dla świata powszechnym sakramentem zbawienia”¹⁵.

Wewnętrzny wymiar służby Kościoła i jego prezbiterów łączy się z posługą sakramentalną¹⁶ i jest wpisany w samą istotę Kościoła, gdyż – jak naucza Sobór – Kościół został ustanowiony jako sakrament zbawczej jedności (por. KK 9), który ukazuje i zarazem realizuje tajemnicę miłości Boga do człowieka (por. KDK 45; DM 5). Kapłan, w nauczaniu Papieża, jest szafarzem sakramentów i udziela ich nie we własnym imieniu¹⁷, lecz w imieniu Kościoła: „Kiedy mówi się o sakramentach jako o skutecznych znakach zbawczej łaski ustanowionych przez Chrystusa i sprawowanych w Jego imieniu przez Kościół, analogia sakramentalności w odniesieniu do Kościoła pozostaje w mocy, ponieważ między Kościołem a sakramentami zachodzi organiczna więź”¹⁸, a nauka o Kościele, jako Ciele Chrystusa, ściśle związana jest z tajemnicą Eucharystii¹⁹. Szczególnym znakiem Chrystusowego oddania siebie ludziom są słowa konsekracji. Jezus ustanawiając obrzęd ofiary nakazuje, by Apostołowie czynili to na Jego pamiątkę, aby także naśladowali Go w postawie wydania siebie ludziom. Myśl tę wyraża Jan Paweł II w Liście do Kapła-

¹² „Urząd nie istnieje dla wyświęconego, lecz dla wspólnoty, a Bóg jest tak «niepowtarzalnie wielki», że dział niezależnie – we właściwym sensie tego słowa – od osobistej świętości kapłana. «Niezatarcie znamię» – choć wyciśnięte w osobie kapłana – jest więc w pierwszym rzędzie sprawą pomiędzy Bogiem i wspólnotą eklezjalną”. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, s. 176.

¹³ Obszernie tę kwestię przedstawia J. Szymik. Tenże, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice 2004, s. 45-106.

¹⁴ „Kościół, podejmując zbawczą misję Chrystusa, pełni ją w świecie w duchu służby. Podobnie jak jego Głowa, Kościół jako Lud Boży staje się «sługą» zbawczych planów Boga, podjętych u początków dziejów ludzkości, oraz Ewangelii. W tym posługiwaniu, zarówno wewnętrznym – wobec swoich członków, jak i zewnętrznym – wobec świata, naśladuje on swego Założyciela”. A. Dyr, *Posługiwanie świeckich w Kościele*, ComP 17 (1997) nr 3, s. 112.

¹⁵ P. Kramer, *Duszpasterskie posługi i urzędy. Nierozłączność wymiaru sakramentalnego i prawnego*, ComP 17 (1997) nr 3, s. 103. Por. Jan Paweł II, *Posłannictwo wasze jest tak rozległe jak ludzkość. Homilia podczas Mszy św. ze święceniami kapłańskimi* [19 VIII 1985], OR 6 (1985) nr 8, s. 13- 14.

¹⁶ „Pewne sakramenty, jak wiadomo, są zastrzeżona dla kapłana, który publicznie reprezentuje Kościół. Chociaż ochrzcić w sposób ważny może każdy i w nagłym wypadku ma prawo to zrobić, to pięć sakramentów – a mianowicie bierzmowanie, święcenia kapłańskie, sakrament pokuty, Eucharystia i namaszczenie chorych – jest zarezerwowanych dla kapłanów”. A. Dulles, *Posługa kapłańska*, s. 68.

¹⁷ Por. tamże, s. 67.

¹⁸ Jan Paweł II, *Kościół jako tajemnica i sakrament. Przemówienie podczas audiencji* [27 XI 1991], w: *Wierzę w Kościół*, s. 79.

¹⁹ Jan Paweł II, *Kościół – Ciało Chrystusa. Przemówienie podczas audiencji* [20 XI 1991], w: *Wierzę w Kościół*, s. 76.

nów z 2000 roku: „słowa Chrystusa, choć skierowane do całego Kościoła, powierzone są jako szczególne zadanie tym, którzy przejmą posługę pierwszych Apostołów. To im Jezus powierza dopiero co dokonany czyn przemiany chleba w Jego Ciało i wina w Jego Krew – czyn, w którym On wyraża się jako Kapłan i Żertwa. Chrystus pragnie, aby od tej chwili Jego czyn stawał się w sposób sakramentalny, przez ręce kapłanów, także czynem Kościoła. Kiedy mówi: «to czyńcie», wskazuje nie tylko na czyn, ale także na jego sprawczy podmiot, to znaczy ustanawia kapłaństwo ministerialne, które staje się w ten sposób jednym z konstytutywnych elementów samego Kościoła»²⁰. Ofiarna miłość buduje Kościół i sprawia, że ci wszyscy, którzy uczestniczą w misterium zbawienia uobecnianym w sakramentalnych znakach, tworzą w Chrystusie wspólnotę wiary, nadziei i miłości²¹. Papież w trosce o właściwy kształt eklesjalnej posługi prezbiterów naucza o konieczności ukształtowania w nich wewnętrznych postaw, dla których oparciem jest Eucharystia i wśród nich wymienia: wdzięczność – ponieważ Msza Święta jest ofiarą dziękczynienia; postawę ofiarności; miłość bliźniego umacnianą poprzez udział w Eucharystii; postawę adoracji Chrystusa obecnego w eucharystycznych postaciach w sposób realny²².

W nauczaniu papieskim pojawia się zachęta, aby prezbiterzy stawali się świadkami Bożej hojności przez posługę konfesjonau. Sprawowanie tego sakramentu – nazwanego przez Ojca Świętego „trybunałem miłosierdzia niż ścisłej i surowej sprawiedliwości”²³ – jest przejawem, a zarazem sprawdzianem praktycznej realizacji posługi kapłańskiej. Papież zachęca: „Stańcie się w sposób szczególny nauczycielami Bożej prawdy o przebaczeniu i odpuszczeniu, tak jak jest ona stale przepowiadana przez Kościół. Ukazujcie tę prawdę w całym jej duchowym bogactwie. Szukajcie dla niej dróg w umysłach i sumieniach współczesnych ludzi (...). Znajdujecie w posłudze konfesjonau ten niczym niezastąpiony wyraz i sprawdzian służebnego kapłaństwa, którego wzór zostawiło nam tyłu świętych kapłanów i duszpasterzy w dziejach Kościoła aż po nasze czasy. A trud tej świętej posługi niech Wam tym bardziej pomoże zrozumieć, jak głęboko służebne kapłaństwo każdego z nas wpisane jest w tajemnicę Chrystusowego Odkupienia przez krzyż i zmartwychwstanie”²⁴. Służba formacji sumienia jest istotna także z tego względu, że współczesnemu światu grozi zanik poczucia grzechu i utrata moralnej wrażliwości. Kwestię tę podejmuje Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et poenitentia* pisząc: „utrata poczucia grzechu jest jakąś formą lub owocem negacji Boga: nie tylko w postaci ateizmu, ale także sekularyzmu. Jeśli grzech jest zerwaniem synowskiego stosunku z Bogiem po to, by prowadzić własne życie poza posłuszeństwem wobec Niego, to grzechem jest nie tylko negacja Boga; grzechem jest również żyć tak, jak gdyby On nie istniał, wykreślać Go z codziennego życia” (RP 18). J. Szymański, komentując nauczanie Jana Pawła II

²⁰ Jan Paweł II, *List do wszystkich kapłanów na Wielki Czwartek [23 III 2000]*, Watykan 2000, 10. Dalej listy Ojca Świętego do kapłanów cytuję jako LK.

²¹ „Eucharystia jako sakrament Ciała i Krwi Chrystusa tworzy Kościół, który jest społecznym Ciałem Chrystusa w jedności wszystkich członków kościelnej wspólnoty”. Jan Paweł II, *Kościół – Ciało Chrystusa*, s. 76.

²² Por. Jan Paweł II, *Kapłan – służa Eucharystii. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański” [1 VII 1990]*, w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, Watykan 1992, s. 219.

²³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia” [2 XII 1984]*, nr 31. Dalej cytuję jako RP.

²⁴ LK 1983, 3.

na ten temat, stwierdza, że do przyczyn utraty poczucia grzechu należy zaliczyć: „zświeczenie, pewne dwuznaczności wynikające z niektórych nauk o człowieku, takich jak chociażby psychologia, antropologia czy socjologia, dalej, relatywizm historyczny czy samo niezrozumienie teologicznego wymiaru grzechu”²⁵.

Prezbiter jest także szafarzem Bożych Tajemnic. Wyjaśnia je wiernym na wszystkich etapach ich życia: najpierw rodzicom, gdy przynoszą dziecko do chrztu, później dziecku w okresie katechizacji, pomaga młodzieży w jej trudnym etapie wyboru drogi życia. Ważne jest – jak wynika z papieskiego nauczania – aby kapłan był także oddany ludziom młodym, potrzebującym jego modlitwy, roztropnej rady, obecności. Poprzez otwarcie na ludzi młodych i zaangażowanie w ich formację prezbiter ma kontakt z ludźmi, którzy wkrótce będą rodzicami, będą podejmowali różne prace zawodowe i będą wносить swój wkład w życie społeczne, gospodarcze i polityczne. W ten sposób kapłan obecny jest jako szafarz Bożych tajemnic w życiu wielu ludzi poszukujących Boga na drogach swej codzienności²⁶.

Prezbiter obecny jest nie tylko w chwili wyboru życiowego powołania, lecz także w czasie jego realizacji, by w ten sposób prowadzić wiernych ku świętości. Dlatego też kapłani powinni być świadomi zadań, jakie Jan Paweł II wyznaczył oraz rejonów odpowiedzialności wiernych świeckich, żyjących w rodzinach²⁷ i w drodze do świętości²⁸.

²⁵ J. Szymański, *Teraźniejszość i przyszłość sakramentu pojednania odczytane w liście apostolskim «Novo millennio ineunte»*, AK 97 (2005) t. 146, s. 256.

²⁶ „Taki człowiek i takie człowieczeństwo jawi się w oczach kapłana jako szafarza tajemnic Bożych: poczynając od nowo narodzonego dziecka, które rodzice przynoszą do chrztu, poprzez okres dzieciństwa i młodości, kiedy spotyka się z chłopcami i dziewczętami w czasie katechizacji. Z kolei poprzez okres najbardziej delikatny, kiedy młodzi ludzie decydują o swojej życiowej drodze, o swoim własnym powołaniu, kiedy zakładają rodziny albo poświęcają się królestwu Bożemu, wstępując do Seminarium Duchownego lub Instytutu życia konsekrowanego. Trzeba, ażeby kapłan był szczególnie blisko młodych, którzy w tym okresie życia bardzo często zwracają się do niego, szukają u niego rady, oparcia i modlitwy, rozsądnego towarzyszenia powołaniu. W ten sposób kapłan może stwierdzić, jak bardzo jego powołanie jest otwarte ku ludziom. Poprzez młodych spotyka się z przyszłymi ojcami i matkami rodzin, z osobami, które w przyszłości pracować będą w różnych zawodach, lub które dzięki własnym zdolnościom będą wносить wkład w budowę społeczeństwa jutra. Przez jego serce kapłańskie przechodzi każde z tych powołań i każde z nich objawia się jako szczególna droga, na której Bóg kieruje ludźmi i prowadzi ich na spotkanie z sobą”. LK 1996, 7.

²⁷ „Rodzina chrześcijańska jest powołana do brania żywego i odpowiedzialnego udziału w posłannictwie Kościoła, w sposób sobie właściwy i odrębny, to jest oddając siebie samą na służbę Kościołowi i społeczeństwu w tym, czym jest, i co czyni, jako głęboka wspólnota życia i miłości”. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* [22 XI 1981], nr 50. Dalej cytuję jako FC.

²⁸ „Przysięga małżeńska określa, a zarazem ustanawia to, co jest wspólnym dobrem małżeństwa i rodziny (...). Małżeństwo jest szczególną komunią osób (...). Dobrem wspólnym małżonków jest miłość, wierność i uczciwość małżeńska oraz trwałość «aż do śmierci»”. Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”* [2 II 1994], nr 10. Od początku swego pontyfikatu przejawiał troskę o świętość życia małżeńskiego i rodzinnego, czego świadectwem są wypowiedzi z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia: „Małżonkowie są także powołani do stworzenia atmosfery rodzinnej, w której dzieci mogłyby być szczęśliwe oraz do prowadzenia pełnego i wartościowego życia ludzkiego i chrześcijańskiego”. Jan Paweł II, *Ślawimy życie. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Waszyngtonie* [7 X 1979], w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 2 (1979) s. 351. Dalej cytuję jako NP; „Kochać kogoś znaczy kochać go takim, jakim jest, znaczy kochać go do tego stopnia, by w sobie samym rozwijać to, co może być antidotum na słabości czy braki osoby kochanej, na przykład spokój, cierpliwość, jeśli jemu ich noto-rycznie brak”. Tenże, *Małżeństwo chrześcijańskie jest zaczynem postępu moralnego dla społeczeństwa. Przemówienie do rodzin w Kinszasie* [3 V 1980], NP III, 1 (1980) s. 452.

O zadaniach prezbiterów w kontekście ukierunkowania ich posługi na potrzeby rodzin pośrednio pisze Ojciec Święty w adhortacji *Catechesi tradendae* zwracając uwagę na potrzebę rodzicielskiego wychowywania w wierze, któremu powinna towarzyszyć posługa liturgiczna i sakramentalna kapłanów²⁹. Papież kładzie także nacisk na potrzebę rozwijania apostołatu świeckich, by stawali się świadkami Chrystusa w środowiskach ich życia: „Można by krótko powiedzieć, że od nas, duszpasterzy i spowiedników, troska o rodzinę, a w szczególności o małżonków, dzieci, młodzież i o ludzi starszych, domaga się przede wszystkim odkrycia i ciągłego rozbudowywania apostołstwa świeckich w tej dziedzinie”³⁰. Kapłan, który dąży do zbawienia współbraci, powinien pozostać towarzyszem życiowych dróg ludzi poszukujących Boga często wśród cierpień, trudów, wewnętrznego zagubienia³¹. Ze swą kapłańską posługą obecny jest w całym życiu wiernych Kościoła. A oni mają prawo mieć nadzieję, że mądrość kapłana i jego doświadczenie wiary okaże się pomocne w rozwiązywaniu trudności ich codziennego życia. Na ten aspekt zwraca uwagę Jan Paweł II w słowach: „Od kapłana oczekuje się nie tylko znajomości prawd wiary, ale i umiejętności wyważonego osądu i formułowania ocen opartych na osobistym doświadczeniu tajemnicy Bożej. Kto się doń zwraca, może liczyć na tę mądrość, którą kapłan otrzymał z góry dla sprawowania swojej posługi”³². Prezbiter uczestniczy w radościach, smutkach i rozczarowaniach powierzonych mu ludzi. Jest także powiernikiem wielu osobistych tajemnic, cierpień, trudnych życiowych doświadczeń. Na niego oczekują także ludzie chorzy³³, starzy i konający, gdyż mają nadzieję, że on pomoże im bezpiecznie przekroczyć próg wieczności³⁴. Wszyscy oni pragną, aby w ich sytuacji życiowej kapłan wskazywał na Boga jako źródło i cel ich życia. Jest to zadanie, które wymaga od kapłana, aby sam dogłębnie przemyślał sens swego ludzkiego życia i w modlitwie otworzył się na mądrość Bożą: „aby odkryć w sposób nie pozostawiający żadnych wątpliwości ów cel [życia] musimy się wyzwolić z myślenia nazbyt powierzchownego i stworzyć w sobie przestrzeń dla Bożej mądrości (...). Mądrość musi ożywiać myśli kapłana, wyznaczać kierunek jego nauczaniu i działalności”³⁵.

²⁹ „Rodzicielskie wychowanie w wierze (...) utrwała się jeszcze, jeśli z nadejściem wydarzeń rodzinnych, takich jak przyjmowanie sakramentów, obchód świąt liturgicznych, narodziny dziecka czy żałoba, dba się, by wyjaśnić chrześcijański czy religijny sens tych wydarzeń”. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”* [16 X 1979], nr 68.

³⁰ LK 1994, 2.

³¹ „Przychodzą do was ludzie udręczeni, poniżeni, zagrożeni w swoim człowieczeństwie. Szukają świadków przemienienia. Niech ich znajdują w was. Niech nigdy ten, kto szuka świadka przemienienia, nie trafi na nieufność czy obojętność”. Jan Paweł II, *Szafarz największej tajemnicy. Homilia podczas Nieszporów Eucharystycznych w Tarnowie* [10 VI 1987], w: Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny. Przemówienia i homilie, Warszawa 1988, s. 88.

³² Jan Paweł II, *Kapłańska mądrość. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański”* [18 III 1990], w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, s. 186.

³³ „Posługa duszpasterska nakazuje kapłanowi praktykowanie miłości wobec najuboższych, co w sposób szczególny zaleca Ewangelia. Odwiedzając chorego, kapłan powinien zawsze odkrywać w nim tajemniczą obecność Chrystusa «byłem chory a odwiedziliście mnie» (Mt 25, 36). W cierpieniach chorego rozpoznaj on z szacunkiem tajemnicę ukrzyżowanego Chrystusa, która trwa w życiu chorego” Jan Paweł II, *Kapłan – opiekun chorych. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański”* [12 VIII 1990], w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, s. 231- 232.

³⁴ Por. LK 1996, 7; Jan Paweł II, *Dani jesteśmy ludowi, który laknie miłosierdzia Bożego. Homilia podczas święceń kapłańskich* [14 II 1982], OR 3 (1982) nr 2, s. 7-8.

³⁵ Jan Paweł II, *Kapłańska mądrość* [18 III 1990], w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, s. 186.

Papież zachęca kapłanów do wytrwałości w ich posługiwaniu i wskazuje na wielkie obszary świata, które głodne są ewangelii miłości. Świadomość ta może pomóc wszystkim, którym trudno przeżywać chwile załamania. Szczególnie do nich Jan Paweł II kieruje słowa: „ażeby nie ogarniała nas pokusa «nieużyteczności», że jesteśmy niepotrzebni. Bo to nieprawda. Jesteśmy potrzebni bardziej niż kiedykolwiek - bo Chrystus jest potrzebny bardziej niż kiedykolwiek! Dobry Pasterz jest potrzebny bardziej niż kiedykolwiek! Mamy w rękach – w naszych «pustych rękach» – potężne środki działania, które dał nam Chrystus”³⁶. Kapłani wszystkich czasów wezwani są do tego, by świadczyć, że tam, gdzie w dzieje świata pojawił się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska. Jak trafnie zauważa J. Misiurek, prezbiter powołany jest, aby z wielką gorliwością szukać zagubionych ludzi we wszystkich środowiskach, aby być obecnym we współczesnych niepokojach antropologicznych i kościelnych i ze wszystkimi podejmować dialog miłości w ten sposób aby stawał się „dialogiem zbawienia”³⁷.

Kapłan wezwany jest również do tego, by swoją modlitwą służyć tym, do których został posłany. Wierność modlitwie pozwala z nadzieją patrzeć na świat współczesny, dostrzegać przejawy dobra i łaski tam, gdzie tak wiele jest zła. Kapłani, wnosząc nadzieję w życie tego świata przez swoją modlitwę, służą całej ludzkości i każdemu człowiekowi w określeniu sensu swego istnienia. Przez swoją modlitwę kapłan ukierunkowuje ludzkość ku Bogu, a to należy do istotnych wymiarów jego eklezjalnej posługi: „pod pewnymi względami modlitwa kapłana różni się od modlitwy ludzi świeckich. Kapłan modli się jako osoba publiczna, mająca pewną odpowiedzialność za życie Kościoła jako całości”³⁸. Modlitwa, w której – jak pisze Papież – „najważniejszy jest Bóg”³⁹ prowadzi kapłana do pogłębienia więzi z Bogiem, uzdalniając go tym samym do owocnej służby eklezjalnej: „modlitwy domaga się osobiste życie kapłana, a także jego posługa apostolska. Kapłan potrzebuje modlitwy, by jego życie mogło być takie, jakim być powinno: życiem w pełni poświęconym Chrystusowi (...) kapłan musi być świadomy, że wszystko, co czyni, pochodzi z Chrystusa i jest owocem Jego łaski”⁴⁰.

Troska o zachowanie duchowej jedności jest wpisana w misję całego Kościoła, lecz prezbiter oddany jest tej posłudze w niepowtarzalny sposób, gdyż „z natury swego posłannictwa jest sługą Kościoła – komunii, ponieważ w jedności z biskupem i ścisłej więzi z całym prezbiterium tworzy jedność wspólnoty kościelnej, zawierającej w sobie współistniejące zgodnie różne powołania, charyzmaty i posługi”⁴¹. Kapłani są w szczególności sposobem wpisani w powołanie Kościoła do świadczenia miłości. Jan Paweł II, wskazując na to zagadnienie, naucza, iż celem posługi prezbitera jest gromadzenie wiernych wokół stołu eucharystycznego⁴². Jednakże, aby ten cel osiągnąć, potrzebne są inne kontakty

³⁶ LK 1984, 5.

³⁷ Por. J. Misiurek, *Kapłan a Chrystus*, „Dobry Pasterz” (2001) z. 26, s. 80.

³⁸ A. Dulles, *Posługa kapłańska*, s. 118. Por. Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem modlitwy. Przemówienie podczas audiencji generalnej [2 VI 1993]*, OR 14 (1993) nr 8-9, s. 44-45.

³⁹ Por. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittora Messori*, Lublin 1994, s. 34.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Kapłan – człowiek modlitwy. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański” [11 III 1990]*, w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, s. 184 – 185.

⁴¹ A. Suski, *Kapłan trzeciego tysiąclecia - nadzieje i oczekiwania*, „Dobry Pasterz” (2001) z. 26, s. 65.

⁴² „Eucharystia domaga się uczestnictwa członków Kościoła. Według Soboru «w ten sposób zarówno przez składanie ofiary, jak i przez Komunię świętą, wszyscy biorą właściwy sobie udział w czynności liturgicznej (eucharystycznej), nie jednakowo, lecz jedni tak, drudzy inaczej»” KK 11. Celem posługi

apostolskie jak np.: milczące świadectwo wiary w otoczeniu niechrześcijańskim; zbliżenie się do osób, rodzin i ich trosk; pierwsze przepowiadanie dla obudzenia wiary; może to być świadectwo miłości i sprawiedliwości dawane wspólnie z osobami świeckimi. Te liczne kontakty mają istotne znaczenie dla prowadzenia chrześcijańskiej formacji⁴³.

Istotnym zadaniem, jakie Chrystus powierzył Kościołowi, a w sposób szczególny prezbiterom, to posługa wychowawcza. Kościół przez wieki pełnił rolę wychowawcy wobec ludzkości. Już chrześcijanie przełomu II i III wieku, żyjący na terenie Egiptu w środowisku aleksandryjskim, traktowali Ewangelię jako traktat o wychowaniu i odkryli, że pierwszym i podstawowym zadaniem Kościoła jest troska o wychowanie człowieka. Ta troska o wychowanie człowieka jest zadaniem kapłana wynikającym z tego, że został posłany, „by służyć wspólnocie zbawionych in persona Christi”⁴⁴. Właściwe zaś wychowanie prowadzi do otwarcia serca na przyjęcie daru Objawienia, który Bóg ofiaruje człowiekowi. Szczególną rolę w tym procesie, według Papieża, spełniają kapłani. Podkreślając specjalną formację kapłanów, chce, aby kapłani przygotowali się do formacji ludzi świeckich⁴⁵. Formacja ta jest istotna z tego względu, że moralność oparta na wartościach ewangelicznych pomaga człowiekowi przezwyciężać pokusy myślenia w kategoriach etyki sytuacyjnej⁴⁶.

Do innych zadań, jakie Kościół wyznacza prezbiterom, należy troska o to, by nauczyć wiernych świeckich dalekosiężnego spojrzenia w wierze. Wezwani są oni szczególnie do tego, by swoją postawą prowadzić innych do dojrzałości. Dojrzałość ta wyraża się w gotowości towarzyszenia ludziom w ich drodze, aby podtrzymywać w nich nadzieję i radość dzieci Bożych⁴⁷. Dlatego kapłani powinni sami odznaczać się głęboką wiarą i nadprzyrodzonym spojrzeniem na rzeczywistość doczesną. Prezbiterzy także podejmują się obowiązku prowadzenia wiernych do odkrycia własnego powołania i rozwijania go zgodnie z Ewangelią poprzez szczerą i czynną miłość bliźniego i głęboką wolność wewnętrzną (por. DK 24). Posługa kapłańska prowadzi do tego, że wierni mają „możność doskonalszego uczenia Boga. (...) Kapłan jest jedynie narzędziem w ręku Boga, który chciał, aby zbawienie było realizowane za pośrednictwem drugiego człowieka, wyposażonego we władzę święceń”⁴⁸.

Papież, pisząc o obecności kapłana jako „brata pośród braci”, podkreśla, iż powinien on być dla nich przede wszystkim znakiem dojrzałej miłości, bowiem w ten sposób

kapłańskiej jest gromadzenie Ludu Bożego «tak, że wszyscy należący do tego Ludu, będąc uświęceni przez Ducha Świętego, ofiarują samych siebie jako ‘ofiary żywą, świętą, miłą Bogu’ (Rz 12, 1)»”. DK 2. Por. Jan Paweł II, *Eucharystia w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej. Przemówienie podczas audyencji [8 IV 1992]*, w: *Wierzę w Kościół*, s. 131.

⁴³ Por. LK 1986, 6.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica kapłaństwa służebnego. Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek [8 IV 2004]*, OR 25 (2004) nr 5, s. 12. Por. Jan Paweł II, *Być kapłanami według Serca Chrystusa. Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej [6 III 2003]*, OR 24 (2003) nr 5, s. 36-38.

⁴⁵ Por. S. Mojek, *Formacja moralna*, w: ENM, s. 208.

⁴⁶ Por. E. Mitek, *Wychowanie chrześcijańskie*, Oleśnica 1993, s. 58.

⁴⁷ Por. A. Bravo, *Prezbiterat jako apostolski sposób życia*, tłum. G. Ostrowski, w: Kolekcja „Communio” t. 3, Poznań 1988, s. 255; Jan Paweł II, *Kapłan człowiekiem miłości. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański” [18 II 1990]*, w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, s. 178-179.

⁴⁸ J. Misiurek, *Kapłan – zagrożenie czy szansa?*, „Homo Meditans”, t. 14, Warszawa 1993, s. 51. Por. Jan Paweł II, *Posłannictwo wasze jest tak rozległe jak ludzkość. Homilia podczas Mszy św. ze święceniami kapłańskimi [19 VIII 1985]*, OR 6 (1985) nr 8, s. 13-14.

okazuje zarówno swą wierność Bogu, jak i odpowiedzialność za braci w wierze. Ojciec Święty interpretując eklezjologię Soboru Watykańskiego II, łączy wierność powołania z solidarną odpowiedzialnością za Kościół. Kościół, jako wspólnota, jest bowiem miejscem budowania braterskich więzi poprzez wzajemną służbę⁴⁹. Jan Paweł II naucza, iż prezbiter powinien się odznaczać żywą i dojrzałą relacją wobec świeckich: „W powołaniu kapłańskim duszpasterza musi być szczególna przestrzeń dla tych ludzi, dla świeckich oraz dla ich «świeckości», która także jest wielkim dobrem Kościoła. Taka wewnętrzna przestrzeń jest znamię powołania kapłana jako duszpasterza”⁵⁰. Kapłani powinni mieć świadomość swojego miejsca w Kościele i swego odniesienia do świeckich, kapłaństwo bowiem nie jest instytucją, która istnieje «obok» laikatu ani też «ponad» laikatem. Kapłaństwo we wszystkich swych trzech stopniach jest ustanowione «dla» laikatu i z tego względu ma charakter służebny⁵¹.

Świadomość istnienia tej nadprzyrodzonej więzi prezbitera z wszystkimi wiernymi prowadzi do poczucia odpowiedzialności za dzieło zbawienia, które realizuje się poprzez posługę pasterską prezbiterów. Kapłan, w pełni oddany trosce o powierzonych mu ludzi, zdaje sobie sprawę z tego, iż jego podstawowym zadaniem jest udzielenie innym pomocy w ich drodze do świętości (por. PDV 33). Aby ten cel osiągnąć, zobowiązany jest do kształtowania świadomości wiernych w ten sposób, by coraz bardziej troszczyli się o upodabnianie się do Chrystusa poprzez wzrost w miłości braterskiej. Prezbiterom, jako wychowawcom Ludu Bożego, zlecony został obowiązek nauczania i upominania Ludu Bożego zgodnie z nakazem św. Pawła: «Głoś naukę, nalegaj w porę i nie w porę, wykazuj błąd, napominaj, podnoś na duchu z całą cierpliwością w każdym nauczaniu» (2 Tm 4,2).

R. Corti, komentując wypowiedź Ojca Świętego, skierowaną do biskupów z Lombardii, sprowadza ją do praktycznego wymiaru: „nasza odpowiedzialność nie sprowadza się wcale do dokładnego wypełniania jakiejś kartoteki czy kalendarza w przekonaniu, że gdy raz to wszystko zostanie zapisane i ustalone, można być wówczas spokojnym i usatysfakcjonowanym; odpowiedzialność ta wymaga od nas uważnego dopatrywania się celu, do jakiego zmierzają osoby mające różne inicjatywy oraz dostrzegania drogi, jaką powinny one kroczyć”⁵².

⁴⁹ „Taka wierność powołaniu, otrzymanemu przez Chrystusa od Boga, niesie z sobą ową solidarną odpowiedzialność za Kościół, do której Sobór Watykański II chce wychować wszystkich chrześcijan. W Kościele bowiem jako we wspólnocie Bożego Ludu, prowadzonego od wewnątrz działaniem Ducha Świętego, każdy ma «własny dar», jak uczy św. Paweł (por. 1 Kor 7,7; 1 Kor 12,7. 27; Rz 12, 6; Ef 4,7). Ten zaś «dar», będąc jego własnym powołaniem, własnym udziałem w zbawczym dziele Chrystusa, równocześnie służy drugiemu, buduje Kościół i buduje braterskie wspólnoty w różnym zakresie ludzkiego bytowania na ziemi”. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* [4 III 1979], nr 21. Dalej cytuję jako RH.

⁵⁰ LK 1989, 5; „wszyscy, tak Pasterze jak wierni, mamy obowiązek rozwijać i stale umacniać braterskie więzi i stosunki, oparte na szacunku, serdeczności i współpracy, pomiędzy rozmaitymi zrzeszeniami laikatu. Tylko w ten sposób całe bogactwo darów i charyzmatów, którymi obdarza nas Bóg, będzie mogło owocnie i w sposób uporządkowany przyczyniać się do budowania wspólnego domu: „Aby solidarnie budować wspólny dom, trzeba całkowicie odrzucić ducha antagonizmu i sporów, rywalizując raczej w okazywaniu szacunku jedni drugim (por. Rz 12, 10), we wzajemnym wyprzedzaniu się w miłości i woli współpracy, cierpliwie, dalekowzrocznie, z gotowością do poświęceń, które czasem mogą się z tym wiązać”. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Christifideles laici”* [30 XII 1988], nr 31. Dalej cytuję jako ChL.

⁵¹ Por. LK 1990, 3; Jan Paweł II, *Dar i tajemnica kapłaństwa służebnego*, s. 12.

⁵² R. Corti, *Przewodźć wspólnocie*, tłum. L. Balter, Kolekcja „Communio”, t. 3, Poznań 1988, s. 294.

Wychowawcza funkcja Kościoła przejawia się również w takiej formacji sumienia, która zaowocuje umiejętnością jednoznacznego odróżniania dobra od zła moralnego. Autorzy Katechizmu Kościoła Katolickiego podkreślają, że każdy człowiek powinien podejmować wysiłek kształtowania własnego charakteru, gdyż każdy jest poddawany negatywnym wpływom, a przez grzech – kuszony do dokonywania fałszywych wyborów i odrzucenia nauki Ewangelii (por. KKK 1783). Ponieważ znaczną rolę w formacji sumienia spełniają rodzice, wychowawcy i kapłani, do nich należy troska o właściwy jej przebieg. Katechizm pośrednio wskazuje na rolę kapłanów, pisząc o znaczeniu słowa Bożego, wiary i modlitwy w kształtowaniu sumienia. Autorzy Katechizmu wskazują na konieczność formacji sumienia w perspektywie krzyża Chrystusowego oraz na potrzebę przyjmowania łaski Ducha Świętego, świadectw chrześcijan i nauczania Kościoła, które jest pewne (por. KKK 1785). Odpowiedzialne ukształtowane sumienie pozwala na właściwy rozwój moralny. Na ten aspekt odpowiedzialności za kształt życia moralnego w wymiarze indywidualnym i społecznym zwrócił uwagę Jan Paweł II podczas IV pielgrzymki do Polski ucząc, iż Dekalog stanowi moralny fundament, którego nie można odrzucić: „Ten moralny fundament jest od Boga, zakorzenienia się w Jego stwórczej, ojcowskiej mądrości i opatrności, równocześnie ten moralny fundament Przymierza z Bogiem jest dla człowieka, dla jego dobra prawdziwego. Jeżeli człowiek burzy ten fundament, szkodzi sobie: burzy ład życia i ład współżycia ludzkiego w każdym wymiarze”⁵³. Ojciec Święty przypomina, iż moralność jest zakorzeniona w ludzkiej naturze i że właśnie ona jest miarą właściwą człowiekowi⁵⁴.

Sobór Watykański II wzywa prezbiterów, aby starali się prowadzić wiernych do respektowania praw moralnych. Dlatego też zadaniem prezbiterów jest kształtowanie sumienia wiernych tak, by było ono pewne, obiektywne, dojrzałe i odznaczało się roztropnym osądem rzeczywistości. Zdaniem autorów Katechizmu: „Roztropne wychowanie kształtuje cnoty; chroni lub uwalnia od strachu, egoizmu i pychy, fałszywego poczucia winy i dążeń do upodobania w sobie, zrodzonego z ludzkiej słabości i błędów. Wychowanie sumienia zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca” (KKK 1784). Aby jednak kapłan mógł odpowiedzialnie prowadzić innych do przemiany życia, sam powinien dbać o kształtowanie swego sumienia⁵⁵. Znaczną rolę w formacji sumienia stanowi wychowanie wiernych do modlitwy. Papież, dostrzegając trudności w realizacji tego zadania, naucza, iż kapłan powinien odważnie i z zaufaniem prowadzić wspólnotę chrześcijan drogą modlitwy. Nic nie może go odciągnąć od tego niełatwego dziś obowiązku. „W tej

⁵³ Jan Paweł II, *Jam jest Pan, Bóg twój, który cię wywiódł z ziemi egipskiej* [1 VI 1991], w: *Bogu dziękujcie, ducha nie gaście. Czwarta pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny, 1-9 czerwca 1991*, Warszawa 1991, s. 40.

⁵⁴ Por. J. Koperek, *Prawda i miłość w życiu eucharystycznym kapłana*, „Dobry Pasterz” (1995) z. 16, s. 100. „Moralność jest miarą właściwą człowieczeństwu. W niej i przez nią człowiek realizuje siebie, gdy czyni dobrze; gdy postępuje źle, niszczy ład mądrości w sobie samym, a także w międzyludzkim i społecznym zasięgu bytowania” Jan Paweł II, *Homilia podczas beatyfikacji Bolesławy Lament* [5 VI 1991], w: *Bogu dziękujcie, ducha nie gaście*, s. 171.

⁵⁵ „Wezwanie do nawrócenia serca odnosi się w pierwszym rzędzie do kapłanów, którzy nie zdołają wypełnić powierzonej sobie misji głoszenia innym nawrócenia, jeśli sami całym sercem się nie nawrócą, to jest nie zwrócą się całkowicie ku Bogu”. Jan Paweł II, *Kapłan – człowiek Boży. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański”* [4 III 1990], w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, s. 182.

właśnie perspektywie pragnę zachęcić każdego kapłana, aby z ufnością i odwagą spełniał swoje zadania przewodnika, wskazującego wspólnocie drogę prawdziwej modlitwy chrześcijańskiej. Od tego zadania nie wolno mu się uchylić, chociaż przeszkody, jakie stawia zsekularyzowana mentalność, mogą je czasem bardzo utrudnić⁵⁶.

Jednakże nie da się wychowywać tylko za pomocą pouczeń: w wychowaniu istotniejszą rolę pełni przykład aniżeli słowo, on przemawia głośniejsze i skuteczniej kształtuje postawę człowieka. Z przykładem życia ściśle związana jest osobowość prezbitera – wychowawcy. Tylko wówczas, gdy ta jest właściwie uformowana, można mówić o owocnym wychowaniu, to znaczy takim, które prowadzi wiernych do przepojenia ich życia duchem Chrystusowym. Cały Kościół bowiem wezwany jest do tego, by służył pomocą wszystkim ludziom w dojściu do pełnej doskonałości osoby ludzkiej i budowania coraz bardziej ludzkiego świata (por. DWCH 3). Kapłan – wychowawca musi wzrastać w świadomości, iż – na mocy chrztu świętego – jest bratem pośród braci i wraz z nimi przynależy do mistycznego Ciała Chrystusa (por. Ef 4, 16), ale jemu zostało powierzone szczególne zadanie w Kościele. Ma on pełnić rolę przewodnika w drodze do Bożego Królestwa, który wobec świata współczesnego będzie dawał żywe świadectwo o Bogu. Będzie ono wówczas autentyczne, gdy życie kapłanów będzie wyborem drogi ubóstwa, posłuszeństwa, służby i ofiary z siebie na wzór Chrystusa. Taką drogę wybrali apostołowie, dopełniając w swoim ciele udręk Ciała Chrystusowego. I chociaż wszyscy chrześcijanie są powołani do dawania świadectwa przez pełnienie służby miłości, to jednak świadectwo duchownych⁵⁷ odgrywa niezwykle istotną rolę w życiu Kościoła: „Żyjąc w świecie ale nie będąc ze świata (por. 17, 15-16) w obecnej sytuacji kulturowej i duchowej kontynentu europejskiego są wezwani, by być znakiem sprzeciwu i nadziei dla społeczeństwa chorego na horyzontalizm i potrzebującego otwarcia na Transcendencję” (VC 34)⁵⁸.

Innym zadaniem kapłanów jest wychowywanie chrześcijan do posłuszeństwa prawowitej władzy kościelnej – do której sam odnosi się w duchu posłuszeństwa wiary⁵⁹ – tak, aby jednocześnie wzrastali w umiłowaniu autentycznej wolności. Wówczas bowiem będą zdolni do odpowiedzialnego współdziałania, rozstrzygania problemów w świetle prawdy, dążenia do sprawiedliwości (por. DWR 8). Ojciec Święty, kontynuujący myśl Soboru Watykańskiego II, w adhortacji *Pastores dabo vobis* stwierdza, że życie kapłana powinna cechować ta zasadnicza postawa, jaką jest służba Ludowi Bożemu (por. Mt 20, 24; Mk 10, 43-44) w wolności od wszelkiej pychy i od pragnienia, by panoszyć się w powierzonej owczarni (por. 1P 5, 2-3). Służbę tę należy bowiem pełnić z całkowitym oddaniem, radośnie i ofiarnie. W ten sposób prezbiter będzie stawał się wzorem dla powierzonej mu wspólnoty, która także wezwana jest do przyjęcia na siebie postawy służby wobec świata (por. PDV 21).

⁵⁶ LK 1996, 6.

⁵⁷ „Nie myli się więc Lud Boży ani opinia publiczna, oczekując od kapłanów świadectwa prawdziwej konsekwencji w życiu, a nawet heroizmu”. Jan Paweł II, *Trzeba się modlić za kapłanów* [14 V 1995], w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 6, Watykan 1998, s. 87.

⁵⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”* [25 III 1996], nr 34. Dalej cytuję jako VC; por. tenże, *Misja ewangelizacyjna prezbiterów. Przemówienie podczas audiencji* [21 IV 1993], w: *Wierze w Kościół*, s. 273.

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *Kapłańskie posłuszeństwo. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański”* [22 VII 1990], w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, s. 225-226.

Prezbiter jest także zaproszony, aby swoje życie uczynić czytelnym znakiem obecności Chrystusa w Kościele. Dlatego Jan Paweł II zachęca: „Drodzy Bracia Kapłani, samo nasze życie i posługa staną się przekonującą katechezą dla całej powierzonej nam wspólnoty, jeśli będą zakorzenione w Prawdzie, którą jest Chrystus. Nasze świadectwo nie będzie wówczas odosobnione, ale jednomyślne, gdyż składać je będą osoby zjednoczone w tej samej wierze i współuczestniczące w tym samym kielichu Ofiary”⁶⁰. W życiu kapłańskim nie może zabraknąć ducha wyrzeczenia i ofiarnego wydania siebie Kościołowi – Oblubienicy Pana na wzór Chrystusa obecnego w Eucharystii. Koncentracja serca na tajemnicy Paschalnej, uobecnianie na ołtarzu, jest źródłem siły na czas próby i cierpienia⁶¹. Kapłan – jako wychowawca Ludu Bożego, pełni istotną służebną rolę w Kościele i w świecie z tego względu, iż wskazuje człowiekowi jego nadprzyrodzoną godność i wielkość, jaka została mu objawiona w Chrystusie, który kocha człowieka bezgranicznie. Najlepiej ukazuje się ją przez własny przykład. Toteż Jan Paweł II uczy: „Tym, którzy nas spotykają, nasze słowa i czyny powinny wskazywać wierną i miłosierną miłość Bożą”⁶². J. Warzeszka, odnosząc się do tego zagadnienia obecnego w nauczaniu papieskim, stwierdza, że Papież przypomina o prawie Kościoła do tego, by człowiek złożył siebie w darze Chrystusowi przez życie w celibacie⁶³. Ojciec Święty podkreśla, że kapłański celibat wymaga wielkoduszności, gdyż jako dar z siebie jest warunkiem duchowej płodności⁶⁴.

Papież – mając na uwadze wewnętrzny wymiar posługi prezbiterów w Kościele – stawia im wielkie wymagania. Zwraca uwagę na ich dojrzałość i umiejętność postrzegania rzeczywistości doczesnej w świetle wiary. Z dokumentu *Pastores dabo vobis* można wyprowadzić wnioski, iż istnieje ścisły związek między życiem duchowym, a jakością posługi prezbitera, zaś skuteczność zbawcza tej posługi jest zależna od głębi więzi z Jezusem Chrystusem⁶⁵. Także od prezbiterów wymagana jest wielka wolność

⁶⁰ LK 1993, 2. O wartości świadectwa osób konsekrowanych mówił także Jan Paweł II w Polsce: „Bądźcie pozdrowieni! wy wszyscy, Bracia i Siostry, którym Duch Święty pozwala być wśród świata świadkami żywego Boga. Życzę Wam owocnego świadczenia zwłaszcza tu, na tej polskiej ziemi (...). Otóż nie można być świadkiem Boga, jeśli się do Niego nie należy całym sercem”. Jan Paweł II, *Słowo do zakonników i zakonnic* [3 VI 1991], w: *Bogu dziękujcie, ducha nie gaście*, s. 111. Także wypowiedź Ojca Świętego w adhortacji *Ecclesia in Europa* podejmuje tę kwestię i twierdzi, że świadectwo osób konsekrowanych jest znakiem „szczególnie wymownym”: „W kontekście zeświecczenia i konsumpcjonizmu życie konsekrowane – dar Ducha dany Kościołowi i dla Kościoła – staje się coraz bardziej znakiem nadziei, w takiej mierze, w jakiej daje świadectwo o transcendentnym wymiarze egzystencji (...). Nieodzowne jest świadectwo ewangelicznego braterstwa, które charakteryzuje życie konsekrowane”. Tamże, s. 38.

⁶¹ „Kapłan wie, że jest wezwany w szczególnie sposób do ofiary. Będzie umiał znaleźć siłę, by wytrwale znosić bardzo trudne nieraz doświadczenia, jeśli nauczy się patrzeć na nie w świetle Chrystusowej męki”. Jan Paweł II, *Kapłan człowiekiem ofiary. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański”* [16 IX 1990], w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, s. 245.

⁶² Jan Paweł II, *Dar i tajemnica kapłaństwa służebnego*, s. 12.

⁶³ Por. J. Warzeszak, *U podstaw gorliwości kapłańskiej*, Warszawa 1989, s. 146-147.

⁶⁴ „Porzucić wszystko, znaczy także wyrzec się założenia własnej rodziny. Jezus wiedział lepiej niż ktokolwiek inny, że takie wyrzeczenie wymaga ogromnej wielkoduszności, oznacza bowiem całkowity dar z siebie. Jako absolutny władca życia ludzkiego, wezwał Apostołów do złożenia takiego daru, dostrzegał bowiem całą jego płodność”. Jan Paweł II, *Kapłański celibat. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański”* [19 VIII 1990], w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, s. 235. Por. Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem modlitwy*, s. 44-45.

⁶⁵ Por. T. Fitych, *Nowy model kapłana. Uwagi o tożsamości kapłańskiej w świetle adhortacji apostolskiej*

wewnętrzna i gotowość do wydania siebie na służbę braciom, w poczuciu odpowiedzialności za ich i swoje zbawienie. W związku z tym Papież wyznacza także obszary służebnej obecności kapłana jako wychowawcy: postawa wobec laikatu, zaangażowanie w rozwój apostołstwa świeckich, umiejętne szafowanie Bożymi Tajemnicami, delikatność w towarzyszeniu powołanym, podjęcie posługi mającej na celu formację sumienia, wychowanie do modlitwy i życia sakramentalnego, budzenie *sensus Ecclesiae*. Postawa prezbitera – wychowawcy jest realizowaniem postawy służebnej, do której – jak przypomina Ojciec Święty⁶⁶ – został wezwany każdy kapłan.

Pasterze Ludu Bożego w zjednoczeniu z Chrystusem wezwani są do tego, by gorliwie pełnić misję pasterza zatroskanego o los powierzonych im ludzi. Papież, nawiązując do obrazu Dobrego Pasterza (por. J 10, 1-21), wzywa prezbiterów: „O tym musimy pamiętać wszyscy. Nikomu z nas nie wolno zasłużyć na nazwę «najemnika» - tego, «którego owce nie są własnością», tego, który «opuszcza owce i ucieka, a wilk je porywa i rozprasza». Najemnik zaś ucieka, bo «jest najemnikiem i nie troszczy się o owce». Troską zaś dobrego pasterza jest, aby «miały życie i miały je w obfitości», aby nikt z nich nie zginął, ale miał żywot wieczny. Trzeba, ażeby ta troska głęboko przenikała nasze dusze. Ażebyśmy nią żyli. Aby ona nadawała szczególnie kształt naszej osobowości. Aby była podstawą naszej tożsamości kapłańskiej”⁶⁷. Papież, kontynuując swoje refleksje nad tekstem biblijnym, wyciąga wnioski dotyczące powołania kapłańskiego. Podkreśla, że tylko poprzez troskliwą miłość bliźniego i zjednoczenie z ofiarą Krzyża mogą oni wypełnić swoją misję wobec świata. Zjednoczenie kapłana z Chrystusem, Dobrym Pasterzem, który «daje życie swoje za owce» jest widoczne w podejmowaniu drogi ofiarnej miłości. Wyrazem służby kapłana jest więc – jak wynika z papieskiego nauczania – troska o zbawienie bliźnich i swoje, ona to stanowi rację bytu kapłańskiego i drogę do uświęcenia⁶⁸.

Zewnętrzny wymiar posługi prezbiterów i Kościoła przejawia się w tym, że prawda o Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie, jest głoszona całemu światu⁶⁹. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* przedstawia trzy podstawowe sposoby rozumienia terminu „świat” i uwzględnia różne aspekty rzeczywistości, w której żyjemy obecnie. Świat rozumiany jest najpierw jako społeczność ludzi: rzeczywistość, którą

Jana Pawła II „*Pastores dabo vobis*”, „Dobry Pasterz” (1993) z. 13, s. 91; Jan Paweł II, *Kapłan – człowiek modlitwy*, s. 184 – 185; tenże, *Prezbiter człowiekiem poświęconym Bogu* [26 V 1993], OR 14 (1993) nr 8-9, s. 42-43.

⁶⁶ Por. PDV 16-18; 24-26; Jan Paweł II, *Jesteście sługami Kościoła w kraju obdarowanym przez Boga. Przemówienie podczas spotkania z kapłanami w Goa* [6 II 1986], OR 7 (1986) nr 2, s. 12; *Wierność posłudze kapłańskiej. Przemówienie do kapłanów, zakonników i seminarzystów* [1 VII 1986], OR 7 (1986) nr 7, s. 2-3. Na temat żywego zmysłu Kościoła u założycieli zgromadzeń zakonnych zob. VC 46.

⁶⁷ LK 1979, 7.

⁶⁸ „Czyż te słowa «dobry pasterz daje życie swoje za owce» nie odnoszą się właśnie do ofiary krzyża, do definitywnego aktu Chrystusowego kapłaństwa? Czyż one nie wskazują nam wszystkim, których przez Sakrament Święceń Chrystus Pan uczynił w szczególny sposób uczestnikami swego Kapłaństwa, drogi, jaką mamy również kroczyć? Czyż nie mówią one, że naszym powołaniem jest szczególna troska o zbawienie naszych bliźnich: że ta troska jest szczególną racją bytu naszego życia kapłańskiego, że ona właśnie nadaje mu sens - i tylko przez nią możemy też odnaleźć pełny sens naszego własnego życia, naszą doskonałość, naszą świętość?”. LK 1979, 5.

⁶⁹ „Kościół służy światu przez to, że żyje w nim Bóg, przez to, że – nie skupiając uwagi na sobie samym – wskazuje na Niego, Jego niesie ludziom”. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 266.

tworzą odniesienia interpersonalne; nie są one jednak oderwane od tła materialnego, warunków bytowania wielkiej rodziny ludzkiej. Następnie, Sobór patrzy na świat, jako na dzieje porządku doczesnego: wspólnota osób przeżywających swoją historię życia w wymiarze indywidualnym i w wymiarze ogólnoludzkim, doświadczająca wysiłków, klęsk, wojen i okresów pokoju. A w końcu ujmuje świat jako dzieje porządku wiecznego: wielka rodzina ludzka, której historia jest historią zbawienia, a więc prowadzi człowieka przez to, co doczesne, ku temu, co wieczne. Jest to ujęcie specyficznie chrześcijańskie. Zawiera w sobie koncepcję świata jako ludzkiej wspólnoty umiłowanej przez Boga i przez Niego prowadzonej do eschatologicznej pełni. Istotnym rysem tego soborowego rozumienia terminu «świat», jest agape – miłość: imię Boga, który powołał do istnienia ludzkość i nieustannie podtrzymuje ją w istnieniu. Bóg – miłość nie zrezygnował z człowieka, gdy ten odwrócił się od Niego przez grzech pierworodny oraz każdy grzech indywidualny, dlatego dzieje świata i dzieje życia każdego człowieka mogą być nazwane historią zbawienia (por. KDK 1-3; 40-45).

Jan Paweł II, nawiązując do soborowego widzenia świata, wyznacza laikatowi właściwe mu zadania: „Świat widziany w swym aspekcie pozytywnym, nadanym mu przez stworzenie i odkupienie, staje się «polem i narzędziem ludzi świeckich w realizacji ich chrześcijańskiego powołania, sam bowiem przeznaczony jest na to, by wysławiać Boga Ojca w Chrystusie» (ChL 15). Tak więc oni – według Soboru – mają działać w świecie, by urzeczywistniło się w nim dzieło Odkupiciela. Dlatego też świeccy, dalecy od ucieczki od świata, powołani są, by uświęcać go przez swoje zaangażowanie⁷⁰. Jednak cały porządek spraw doczesnych stanowi nie tylko pomoc dla człowieka, aby osiągnął zbawienie, lecz także posiada swoją własną wartość. Chrześcijanie świeccy powołani są do tego, aby rozszerzać wpływ Chrystusa na porządek doczesny, aby go ciągle doskonalili i szukali Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi (por. DA 7), gdyż „Chrystusowe dzieło odkupienia, mając zasadniczo na celu zbawienie ludzi, obejmuje również odnowę całego porządku doczesnego” (DA 5). Jan Paweł II, powołując się na nauczanie Soboru, stwierdza: „zadaniem Kościoła jest pomagać ludziom w należyтым kształtowaniu całego porządku doczesnego oraz skierowaniu go przez Chrystusa do Boga⁷¹. Do zadań chrześcijan świeckich należy zaangażowanie we wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych, który według Ojców Soboru stanowią: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe (por. DA 7). Dlatego też Ojciec Święty zwracając się do wiernych świeckich poleca im, aby ożywiali duchem Ewangelii całą rzeczywistość doczesną⁷².

Papież, wypowiadając się na temat świeckich, pośrednio wskazuje także i prezbi-

⁷⁰ Jan Paweł II, *Charakter świecki właściwy laikatowi. Przemówienie podczas śródowej audycji generalnej* [3 XI 1993], w: *Wierzę w Kościół*, s. 374.

⁷¹ Jan Paweł II, *Zadania świeckich w porządku doczesnym. Przemówienie podczas śródowej audycji generalnej* [13 IV 1994], w: *Wierzę w Kościół*, s. 417. Por. „Posłannictwo Kościoła nie polega tylko na przekazywaniu ludziom ewangelicznego orędzia Chrystusa i Jego łaski, ale także na przepajaniu i doskonaleniu duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych”. DA 5.

⁷² „Podobne uznanie należy się działalności świeckich chrześcijan(...) winniśmy im być wdzięczni za odważne świadectwo miłości i przebaczenia – wartości, które ewangelizują rozległe horyzonty polityki, rzeczywistości społecznej, gospodarki, kultury, ekologii, życia międzynarodowego, rodziny, oświaty, życia zawodowego, pracy i cierpienia”. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Ecclesia in Europa”* [28 VI 2003], nr 41.

terom ich zadania, gdyż posługa kapłańska jest „obecnością w Kościele i w świecie”⁷³. Zadaniem kapłanów jest budzenie żywej świadomości eklezjalnej laikatu i wskazanie mu na jego liczne zadania w świecie. Należy do nich troska o promocje godności osoby ludzkiej i szacunek dla życia o czym pisze Ojciec Święty w *Christifideles laici*: „nietykalność osoby, będąca odzwierciedleniem nietykalności samego Boga, wyraża się przede wszystkim i w zasadniczy sposób w nietykalności ludzkiego życia” (ChL 38). Także do świeckich należy podjęcie zadań wychowawczych (por. EiE 41; ChL 34) oraz „nasączenie świata naukowego i zawodowego wartościami chrześcijańskimi i tym samym doprowadzenia do zbliżenia wiary z kulturą”⁷⁴. Na prezbiterach spoczywa więc obowiązek objęcia duszpasterską posługą przedstawicieli laikatu, aby uświadamiać im, iż są powołani do uświęcenia tego świata poprzez swoje świeckie zaangażowania, gdyż to jest właściwy dla kapłanów sposób podejmowania odpowiedzialności za kształt życia społecznego. „Na płaszczyźnie społecznej kapłan – zgodnie z nauką Chrystusowego Kościoła – przyczynia się do wyzwolenia człowieka. Przez swoje zachęty uwalnia wspólnotę, by była odpowiedzialna za ludzi z tzw. marginesu społecznego. Zawsze jednak ma pamiętać, że jego powołaniem jest zespalać, łączyć i jednoczyć ludzi tak z Bogiem, jak między sobą. To jest podstawowy cel kapłańskiej misji”⁷⁵. Także i prezbiterzy winni uświadamiać świeckim politykom, iż istotą ich działalności jest troska o wspólne dobro, a ich zaangażowanie podlega ocenie moralnej (por. ChL 42)⁷⁶. Walerian Słomka, komentując *Konstytucję Duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*, zwraca uwagę na fakt, iż grzech wniósł zepsucie we wszystkie dziedziny życia ludzkiego, lecz Kościół, uobecniając Chrystusa poprzez wierność swemu posłannictwu, może dokonać ponownego zwrócenia ich ku Bogu. Jego misja skierowana jest ku uzdrowieniu „różnych schorzeń kultury, życia gospodarczego, społecznego, politycznego”⁷⁷. Dlatego, jak stwierdza cytowany autor, każdy kapłan może w tym soborowym dokumencie odnaleźć odpowiednie wskazówki dla swej posługi. Konstytucja bowiem ostrzega przed zagrożeniami współczesnego życia a zarazem dostarcza przesłanek dla chrześcijańskiej nadziei, gdyż odwołuje się do podstawowych prawd wiary o Bogu Stworzycielu i Zbawicielu człowieka⁷⁸.

⁷³ Por. A. Bravo, *Prezbiterat jako apostołski sposób życia*, tłum. G. Ostrowski, w: Kolekcja „Communio”, t. 3, Poznań 1988, s. 251; DA 5.

⁷⁴ A. Dulles, *Posługa kapłańska*, s. 51. Por. ChL 44. Na temat związków zachodzących między kulturą i Kościołem zob. obszerny zbiór wypowiedzi papieskich pt. *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. Radwan, Wylęzek, Rzym 1998.

⁷⁵ J. Misiurek, *Kapłan*, s. 55. Ojcowie Soboru, stwierdzając odrębność wspólnoty politycznej i wspólnoty religijnej, dostrzegają istniejące pomiędzy nimi więzi, które dotyczą służby wobec ludzi tworzących Kościół a zarazem przynależących do określonych struktur państwowych: „jednak i wspólnota polityczna, i Kościół, choć z różnego tytułu, służą osobistemu i społecznemu powołaniu tych samych ludzi. Służbę tę będą mogły pełnić dla dobra wszystkich tym skuteczniej, im lepiej prowadzić będą ze sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu. Człowiek bowiem nie jest ograniczony do samego tylko porządku doczesnego, ale żyjąc w historii ludzkiej, integralnie zachowuje swoje powołanie do życia wiecznego” KK 76. Por. ChL 40; 43.

⁷⁶ Por. P. Nitecki, *Kapłan wobec polityki*, „Dobry Pasterz” (1994) z. 15, s. 104.

⁷⁷ W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 119. Por. VC 82; Jan Paweł II, *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę. Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce [7 VI 1999]*, OR 20 (1999) nr 8, s. 28-29.

⁷⁸ W. Słomka, *Duchowość*, s. 119.

Kapłańska „droga do świętości nie przebiega obok, ani mimo życia doczesnego ludzi świeckich, ale szczególnym postulatem duchowości współczesnego kapłana jest właśnie aktywna, zgodna ze specyfiką powołania kapłańskiego, obecność wśród problemów życia ludzkiego i właściwe wyrobienie społeczne uzdalniające do bezinteresownej służby ludziom”⁷⁹. Kapłan nie jest ani tak daleko od spraw tego świata, by obce były mu wszystkie ludzkie sprawy, ani też nie identyfikuje się z tym światem doczesnym tak dalece, by nie mógł wzbogacać go wartościami duchowymi, uobecniając w nim Boga przez dar święceń⁸⁰. Jest to możliwe dlatego, że służba kapłańska – w myśl nauczania Soboru – „polega na ukazywaniu nadprzyrodzonej perspektywy życia ludzkiego. Kapłani nie mogliby służyć dobrze powierzonym im wiernym, gdyby nie interesowały ich problemy życia doczesnego. Głoszenie Ewangelii winno być zatem nie tylko teoretycznym wykładem wiary, ale powinno kształtować konkretne postawy chrześcijan w ich służbie społeczności ludzkiej”⁸¹.

Świat oczekuje dojrzałej postawy prezbitera jako tego, który będzie znakiem obecności Boga i Jego miłości wobec stworzeń. Dlatego też Ojciec Święty zwraca uwagę na to, że kapłan wezwany jest, by łączyć w sobie wymiar boski i ludzki: „Aby wymiar ludzki kapłańskiej posługi mógł być w całej pełni sobą, musi on być zakorzeniony w Bogu. Poprzez wszystko bowiem, co w niej jest «dla ludzi», posługa ta «odnosi się do Boga»: służy wielorakiemu bogactwu tego odniesienia. Jeśli zabraknie wysiłku, by odpowiedzieć w pełni na to „namaszczenie Duchem Pańskim, które włącza kapłana w kapłaństwo służebne, nie może on spełnić owych oczekiwań, jakie słusznie wiąże z nim ludzie – Kościół i świat”⁸².

Z wymiarem ludzkim łączy się respekt dla naturalnych uzdolnień prezbitera, które powinny być oddane na posługę Kościołowi⁸³. Papież zwraca uwagę na konieczność zakorzenienia posługi prezbitera w Bogu. Wszystko, co w jego posłudze odnosi się do ludzi, jednocześnie odnosi się do Boga. Wymiar horyzontalny jest bowiem ściśle związany z wertykalnym w znaku Chrystusowego krzyża. Kapłan zobowiązany jest do podejmowania wielkiego wysiłku, by realizując wolę Boga, odpowiedzieć na oczekiwania Kościoła i świata. Służba ta jest przedłużeniem działania Jezusa i dokonuje się w mocy Jego Ducha i wymaga jednocześnie gorliwej współpracy z łaską, gdyż bez niej nie można ani realizować posłannictwa prorockiego, ani uobecniać Bożej prawdy dla świata.

Misją kapłana jest również demaskowanie i potępienie grzechu świata, gdyż także i w ten sposób przejawia się służba zbawieniu⁸⁴. Zadania te, wyznaczone przez sobór,

⁷⁹ P. Nitecki, *Kapłan wobec polityki*, s. 101. Por. Jan Paweł II, *Prezbiter a dobra doczesne* [21 VII 1993], w: *Wierzę w Kościół*, s. 318–323.

⁸⁰ Por. W. Słomka, *Duchowość*, s. 115–116.

⁸¹ P. Nitecki, *Kapłan wobec polityki*, s. 101.

⁸² LK 1991, 2.

⁸³ „Chrystus chciał mieć w swoim Kościele współpracowników dźwigających odpowiedzialność pasterzy, współpracowników poświęcających wszystkie siły służbie Królestwu, które ustanowił na ziemi. Nie chciał, żeby ci pasterze byli tylko narzędziami Jego władzy. Pragnął, aby wnosili prawdziwą współpracę, wykorzystując własny rozum i wolę, pomysłowość, umiejętności i zdolności twórcze. Przez łaskę święceń kapłańskich zostają oni wyniesieni do godności współpracowników Boga”. Jan Paweł II, *Kapłan – współpracownikiem Boga. Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej „Anioł Pański”* [25 III 1990], w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, s. 188.

⁸⁴ Por. W. Słomka, *Duchowość*, s. 118. „Kościół, mający jedynego Mistrza, Jezusa Chrystusa, ze swej strony

są w istocie tymi samymi, o których mowa w Ewangelii i tymi samymi, o których pisze Jan Paweł II w liście na Trzecie Tysiąclecie, podkreślając, iż Ewangelia przez 2000 lat nic nie straciła na swej aktualności. Program, jaki Kościół proponuje współczesnemu światu, nadal jest skoncentrowany na Chrystusie. Zadanie chrześcijan XXI wieku jest takie samo jak zadanie pierwszych wyznawców Chrystusa: „poznawać [Go], kochać i naśladować, aby żyć z Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię (...). Program ten nie zmienia się mimo upływu czasu i ewolucji kultur, chociaż bierze się pod uwagę i epokę i kulturę, aby był możliwy prawdziwy dialog i rzeczywiste porozumienie”⁸⁵. Prezbiter, głoszący światu prawdę Ewangelii, nie może swego zadania spełnić bez osobistego zaangażowania w modlitwę, gdyż w niej kapłan buduje i pogłębia swą relację do Boga i z niej jedynie może czerpać siłę wśród licznych przeciwności. Modlitwa jest – jak naucza papież – „sekretem naprawdę żywego chrześcijaństwa, które nie musi się obawiać przyszłości, ponieważ nieustannie powraca do źródeł i z nich czerpie nowe siły” (NMI 32). Z przywołanego tu nauczania Papieża można wyciągnąć wniosek, iż podstawą tożsamości kapłańskiej jest dojrzałe przeżywana służba wobec powierzonych prezbiterom ludzi. Kapłan, głęboko doświadczający zjednoczenia z Chrystusem i Kościołem⁸⁶ poprzez wydanie samego siebie dla braci, zdoła obronić się przed pokusą zniechęcenia, załamania i poczucia bezsensu. Uczynienie swego życia darem dla innych, na wzór Jezusa Chrystusa, jest drogą do przewyciężenia kryzysu tożsamości.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Fundament der priesterlichen Identität ist der bewusste Dienst gegenüber den Menschen, die ihm gegeben wurden. Priester, der tief die Vereinigung mit Christus und der Kirche erlebt, kann sich durch solchen Dienst vor Entmutigung, Sinnlosigkeit und Zusammenbruch bewahren. Die bewusste Hingabe, Christ nachahmend, ist der Weg, die Identitätskrise zu überwinden. Dabei soll man das Gebet nicht vergessen, weil es die Relation mit Gott vertieft und eine innere Quelle von neuen Kräften ist. Das alles soll dazu führen, dass Priester die Epoche und die Zeit, in der er lebt, gut versteht und damit sich als Werkzeug Gottes besser versteht.

jako matka i nauczycielka niestrudzenie pełni wobec ludzi posługę jednania i nie waha się ujawniać zła grzechu, głosić konieczność nawrócenia, zachęcać i błagać ludzi, aby „się pojednali”. Było to i pozostaje w dzisiejszym świecie rzeczywiście jego prorocką misją: tą samą, co misja jego Mistrza i Głowy, Jezusa. Jak On, Kościół zawsze będzie wypełniał tę misję, ożywiony miłością miłosierdną, niosąc wszystkim płynące z Krzyża słowa przebaczenia i zachęty do nadziei. Istnieje też, często bardzo trudna i ciężka, droga działalności duszpasterskiej zmierzająca do tego, aby każdego człowieka – kimkolwiek jest i gdziekolwiek się znajduje – sprowadzić na drogę – czasem długą – powrotu do Ojca i komunii ze wszystkimi braćmi”.

⁸⁵ Jan Paweł II, *List apostolski „Nuovo millennio ineunte” [6 I 2001]*, nr 29. Dalej cytuję jako NMI.

⁸⁶ „Mieć powołanie kapłańskie, przygotować się i przystąpić do święceń, a potem ewentualnie przyjąć sakrę biskupią, znaczy być powołanym do chrześcijańskiej posługi w sposób głębszy i bardziej wykwalifikowany, być zdolnym do kierownictwa w tej posłudze i publicznie przyjąć związane z nią stanowisko, a przedtem przyjąć je w sercu i starać się być jego godnym”. Y. Congar, *O Kościół służebny i ubogi*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2000, s. 92- 93.

HISTORICA

KS. DARIUSZ ŚMIERZCHAŁSKI-WACHOCZ

Zielonogórska służba bezpieczeństwa wobec Kościoła Gorzowskiego w latach 1971-1990 w świetle jej dokumentów

1. Organizacja pionów do walki z Kościołem zielonogórskiej służby bezpieczeństwa w latach 1971-1990

Ekipa E. Gierka nie zmieniła swego stosunku do aparatu bezpieczeństwa, który z wydarzeń na Wybrzeżu w roku 1970 wyszedł stosunkowo obronną ręką. Gierek, podobnie jak jego poprzednicy, był ortodoksyjnym komunistą. Toteż niczego nie zamierzał zmieniać. Stąd z jednej strony mówił o potrzebie porozumienia z Kościołem, z drugiej zaś kontynuował w sposób bardziej utajony działania wymierzone w Kościół. Zatem nowy I sekretarz KC PZPR od chwili przejścia władzy spoglądał w stronę Rakowieckiej, szukając w organach bezpieczeństwa, wzorem lat minionych, głównego oparcia. By zaś to oparcie było bardziej skuteczne, Gierek postawił na czele tych organów swoich ludzi z czasów śląskich (najpierw Franciszka Szlachcica, a następnie kolejno Wiesława Ociepka i Stanisława Kowalczyka)¹.

Ściślej niż kiedykolwiek dotąd, powiązano gremia kierownicze MSW z KC PZPR, częściej też niż to było dotychczas, kierownictwo MSW otrzymywało szlify generalskie. Wzrastała także liczba kadr i ich uposażenie. Wraz z tym szedł rozwój Departamentu IV MSW i jego odpowiedników w terenie. W 1971 r. powstał nowy, z kolei V wydział, zajmujący się wyłącznie zakonami, w 1973 r. władze doszły do przekonania, że należy dokonać dalszej reorganizacji i wzmocnienia tego pionu kadrowego. 26 czerwca tego roku kolegium MSW zatwierdziło nowy regulamin, zadania oraz strukturę organizacyjną Departamentu IV, uwzględniając wszelkie potrzeby związane z działalnością tego pionu w nowych warunkach. W wyniku reorganizacji: Wydział I sprawował nadzór nad rozpracowaniem urzędu prymasowskiego, Episkopatu oraz diecezjalnych ogniw koncepcyjno-organizacyjnych; Wydział II realizował zadania w odniesieniu do świeckich stowarzyszeń katolickich, ich bazy wychowawczej, a także zajmował się byłymi działaczami chrześcijańskich ugrupowań społecznych i politycznych; Wydział III interesował się innymi kościołami i związkami wyznaniowymi; Wydział IV opracowywał w zakresie spraw kościelnych informacje bieżące i prognozy służące władzom partyjnym i MSW; Wydział V organizował i prowadził rozpoznanie kierowniczych ogniw zakonów

¹ H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 365.

męskich, instytutów świeckich oraz duszpasterstwa akademickiego². Do działań dezintegracyjnych początkowo angażowano wszystkie wydziały Departamentu IV. Jednak ich zakres był na tyle szeroki, że w czerwcu 1973 r. obok dotychczasowych wydziałów Departamentu IV powstała nowa grupa operacyjna – Samodzielna Grupa „D”, do zadań specjalnych dezintegracyjnych. W czerwcu 1977 r. decyzją szefostwa resortu Grupa „D” została podniesiona do rangi osobnego, Wydziału VI Departamentu IV. Pomysłodawcą powstania Grupy „D” był płk Konrad Straszewski. Pierwszym kierownikiem „Grupy” był płk Zenon Płatek. Dobór pracowników był ściśle określony. Znaleźli się tam ludzie mocno osadzeni w strukturze MSW, rodzinnie powiązani z tym resortem. Zgodnie z wytycznymi z 1973 r. praca Grupy „D”, następnie Wydziału VI, miała być głęboko zakonspirowana nawet wobec innych struktur resortu. Protokoły czynności miały być niszczone, a jedynym śladem działań stanowiły notatki przesyłane zwierzchnikom po wykonaniu „akcji”. Zadania były formułowane na poziomie dyrektora Departamentu IV oraz szefostwa MSW. Do klasycznych działań dezinformacyjnych i dezintegrujących należały m.in.: prowokacja, uszkodzenie mienia, pobicia, uprowadzenia i podpalenia, a w końcu napady na mieszkania i zabójstwa. M.in. w latach 1982-89 odnotowano siedem niewyjaśnionych do dziś zabójstw kapłanów (ks. Stefana Niedzielaka, ks. Stanisława Suchowolica, ks. Józefa Zycha i innych), które można wiązać z działalnością Grupy „D”. Wyniki pracy otrzymywali jedynie wybrani członkowie BP KC PZPR i wydziałów KC oraz wyżsi urzędnicy Uds.W, którzy jednocześnie prowadzili „dialog” z przedstawicielami Episkopatu³.

Poważnym wyzwaniem dla SB stała się pierwsza wizyta Jana Pawła II w Polsce w 1979 r. W ramach operacji „Lato-79” resort m.in. wykorzystał po raz pierwszy tzw. obserwację telewizyjną, która była przydatna przy kierowaniu i dowodzeniu operacją zabezpieczenia wizyty. Zdobyte doświadczenia wykorzystano przy okazji następnych pielgrzymek. W latach 1980-1981 funkcjonariusze SB rozpracowywali kontakty duchownych z przedstawicielami „Solidarności” i opozycji politycznej, ale z obawy przed zdemaskowaniem zachowywali ostrożność. Wprowadzenie stanu wojennego przyniosło nasilenie najbardziej ofensywnych metod operacyjnych. Wydział VI wykonywał nowe zadania specjalne: podpalenia, organizowanie napadów na księży oraz uczestników pielgrzymek, procesji, instalowanie podsłuchów. Przy tym rutynowo zabezpieczano uroczystości kościelne. Po zniesieniu stanu wojennego w 1983 r., kiedy opozycja przygasała, SB rozpoczęło nową kampanię wymierzoną w Kościół. Wtedy aktywizowały się komórki „D”, a kulminacją ich działalności było zabójstwo ks. Jerzego Popiełuszki. Później działalność ta została częściowo wyhamowana. Ówczesny minister spraw wewnętrznych gen. Czesław Kiszczak wydał zarządzenie w sprawie organizacji i zakresu działania Departamentu IV MSW. Przewidywało ono, że pion IV w dalszym ciągu będzie podejmować ofensywne działania i przedsięwzięcia operacyjne wobec Kościoła katolickiego i innych wyznań. W połowie lat 80. działania dezintegracyjne doprowadzono do perfekcji, przy pozorach odprężenia i liberalizacji kursu walka z Kościołem metodami operacyjnymi nadal była stosowana, a inwigilacja odbywała się na niespotykaną wcześniej skalę⁴.

² Tamże, s. 393-396.

³ J. Żaryn, *Aparat bezpieczeństwa wobec Kościoła katolickiego (1944-1980)*, w: *Represje wobec osób duchownych w PRL w latach 1944-1989*, pod red. A. Grześkowiak, KUL, Lublin 2004, s. 115-117.

⁴ A. Dziurok, *Wstęp*, w: *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec kościołów i związków*

W efekcie działań operacyjnych mogło nastąpić umieszczenie kapłana na liście „figurantów”, jak i pozyskanie go jako TW. Autorami nowej taktyki byli prawdopodobnie Franciszek Szlachcic, wiceminister spraw wewnętrznych i Józef Siemaszkiewicz, wicedyrektor Departamentu IV. Dla usprawnienia dotychczasowych działań w 1970 r. wprowadzono nową instrukcję pracy operacyjnej, co spowodowało kolejne zmiany w kategoriach osobowych źródeł informacji, m.in. pojawiła się nowa kategoria – konsultant⁵. Liczba agentów pionu IV systematycznie przez lata rosła. W 1976 r. jednostki operacyjne pionu IV SB miały już 2309 tajnych współpracowników wśród duchowieństwa. We wrześniu 1977 r. ogólna liczba agentów w środowisku kościelnym wynosiła ponad 4,5 tys. osób, co zdaniem dyr. Straszewskiego oznaczało, że w niektórych województwach współpracę podjął co czwarty ksiądz. Jednak dopiero początek lat 80. był „czasem wielkiego werbunku”. Było to apogeum rozrostu sieci agenturalnej w środowisku kościelnym. W 1984 r., w związku z zamordowaniem ks. Popiełuszki, rozpoczęły się trudności w pozyskiwaniu nowej agentury oraz masowe odmowy dalszej współpracy. Sytuacja ta jednak nie trwała zbyt długo, a w 1988 r. SB dysponowała blisko 100 tys. tajnych współpracowników⁶. Po przekształceniu struktur SB w listopadzie 1989 r., w nowej, grudniowej instrukcji poświęconej pracy operacyjnej po raz ostatni w dziejach komunistycznej policji politycznej określono kategorie osobowych źródeł informacji. Jako główną utrzymano tajnego współpracownika, poszerzając przy tym zakres stawianych przed nim zadań i powierzając mu te, które dotychczas były zarezerwowane dla – funkcjonujących nieformalnie – rezydentów. Nową kategorią wprowadzoną w tej instrukcji było oficjalne osobowe źródło informacji, z którym kontakt miał – w zasadzie – charakter jawny⁷.

Owoce prowadzonej wzmożonej pracy operacyjnej przeciwko Kościołowi była obszerna, gromadzona przez lata, dokumentacja. Pierwsze próby ewidencjonowania duchowieństwa przeprowadzono w 1946 r., ale systematyczne gromadzenie materiałów o przedstawicielach duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego rozpoczęło się w 1949 r. Po powołaniu Departamentu XI MBP w styczniu 1953 r. prowadzono tam kartoteki: osobową, zagadnieniową oraz kontaktów agentury, a także skorowidze osób aresztowanych i inwigilowanych. Instrukcja z marca 1955 r. o zasadach prowadzenia rozpracowania agenturalnego i ewidencji operacyjnej zakładała pięć form agenturalnego rozpracowania (sprawy agenturalne, personalne, poszukiwawcze, agenturalno-dochodzeniowe i wstępno agenturalne), a także wprowadzono pojęcie sprawy ewidencyjno-obszernościowej oraz obiektowej. Już od grudnia 1960 r. każdej parafii zakładano teczki zagadnieniowe i teczki sprawy obserwacji operacyjnej. Natomiast mocą zarządzenia nr 00114/63 ministra spraw wewnętrznych Władysława Wicha z dnia 6 lipca 1963 r. w sprawie prowadzenia ewidencji i dokumentowania działalności kleru katolickiego SB zaczęła zakładać i systematycznie prowadzić „teczki ewidencji operacyjnej na księdza” (TEOK), w których gromadzono wszelkie pozyskane w drodze inwigilacji (donosy agentury, wykazy kontaktów, materiały z podsłuchu telefonicznego czy pokojowego) informacje na temat księży, alumnów, sióstr zakonnych, zakonników. TEOK była prowadzona od chwili wstąpienia do seminarium lub zakonu aż do śmierci lub opuszczenia stanu kapłańskiego czy zakonnego. Zgodnie

wyznaniowych 1945-1989, pod red. A. Dziuroka, IPN, Warszawa 2004, s. 53-56.

⁵ F. Musiał, *Zamiast wprowadzenia*, s. 49.

⁶ A. Dziurok, *Wstęp*, s. 63-64.

⁷ F. Musiał, *Zamiast wprowadzenia*, s. 48-49.

z ówczesnymi procedurami archiwalnymi MSW miały być one przechowywane przez 10 lat, od chwili zamknięcia teczek. Jednocześnie – zgodnie z zarządzeniem Departamentu IV – analogiczne teczki o charakterze spraw obiektowych były prowadzone na poszczególne parafie – „teczki ewidencji operacyjnej parafii” (TEOP). Znajdowały się tu m.in. sfotografowany i opisany inwentarz parafii, szczegółowo opisana rotacja personalna, charakter prowadzonej działalności, kontakty, założone sprawy operacyjne itp. Natomiast prowadzenie teczek ewidencji operacyjnej na biskupa (TEOB) regulowała instrukcja z 23 grudnia 1963 r. i instrukcja nr 007/66 dyrektora Departamentu IV z 28 kwietnia 1966 r. o zasadzie i trybie prowadzenia ewidencji i dokumentowania działalności biskupów. Kolejna ważna instrukcja na temat ewidencji operacyjnej wydana została 15 marca 1977 r. (nr 001/77). Zalecała ona prowadzenie kwestionariuszy ewidencyjnych (m.in. na pracowników sekretariatu prymasa, Episkopatu, kurii, wydawnictw kościelnych, sądów, seminariów oraz świeckich działaczy katolickich), a także spraw obiektowych na instytucje kościelne. Od początku lat 80. Departament IV wykorzystywał dwa systemy informatyczne, tj. Elektroniczny System Ewidencji Zadań Operacyjnych (ESEZO-2) – utworzony na podstawie informacji i meldunków operacyjnych dot. działalności osób, obiektów będących w polu zainteresowania resortu oraz EZOP-IV – kartoteka duchownych rzymskokatolickich i obiektów kościelnych. Proceder ten trwał do końca 1989 roku⁸.

Praktycznie cała dokumentacja prowadzona przez resort bezpieczeństwa miała charakter tajny, a zatem w razie potrzeby była ona przeznaczona do likwidacji. Procedurę niszczenia śladów działalności SB rozpoczęto już 19 XII 1982 r., kiedy to kierownik Sztabu MSW, na mocy decyzji nr 07/82, nakazał zniszczyć wszystkie wtórniki i kopie dokumentów dotyczące stanu wojennego znajdujące się w komendach niższego szczebla niż wojewódzki. Usunięto wówczas wszystkie dokumenty prezentujące przebieg wprowadzania stanu wojennego. Do największego niszczenia akt doszło jednak w latach 1988-1990. W 1988 r. dokonano pierwszego masowego zniszczenia dokumentów, m.in. teczek ewidencji operacyjnej księży, którzy już zmarli. Kolejna fala likwidacji akt SB rozpoczęła się w drugiej połowie 1989 r. i trwała nieprzerwanie do 31 I 1990 r. (w niektórych wypadkach nawet dłużej). Proces ten zapoczątkował gen. Tadeusz Szczygieł, wysyłając do wszystkich WUSW pismo, w którym informował o uchyleniu przepisów regulujących pracę Departamentu IV, zajmującego się działalnością Kościoła. Jeszcze pod koniec września 1989 r. dyrektor DSzDzMSW płk Z. Litwin kazał przejrzeć wszystkie wydawnictwa szkoleniowe i zniszczyć te, których treść wykraczała poza ówczesne zadania SB. Od listopada 1989 r., podczas właściwej reorganizacji SB, teczki zaczęto masowo niszczyć zaraz po szyfrogramie szefa MSW, który zarządził likwidację departamentów III, IV, V i VI, tworząc w ich miejsce nowe. Większość oficerów treść szyfrogramu zrozumiano jako rozkaz pozbycia się dokumentacji wydziałów⁹.

SB rozwiązano 10 maja 1990 r. na mocy art. 129 ustawy „O Urzędzie Ochrony Państwa” z 6 kwietnia 1990 r.¹⁰. W ramach likwidacji TEOK, sporządzono w Departamencie Studiów i Analiz MSW 25. I. 1990 r., instrukcję która mówiła: „Teok-i zostały wprowadzone 26 lat temu. Stanowiły bierną formę dokumentowania pozareligijnej

⁸ Tamże, s. 44; A. Dziurok, *Wstęp*, s. 57-59.

⁹ F. Musiał, *Zamiast wprowadzenia*, s. 48.

¹⁰ Dz. U. 1990, nr 30, poz. 180.

działalności księży skierowanej przeciwko porządkowi publicznemu. Od tego czasu sytuacja społeczno-polityczna w kraju uległa zasadniczym zmianom, wpływając tym samym na systematyczne ograniczenie zakresu zainteresowań resortu księżmi w ramach wspomnianych teczek¹¹.

Przykłady TEOK księży pracujących na terenie woj. zielonogórskiego:

Nazwisko i imię księdza	Nr teczeki
Błaszko Wł.	12598
Boraczewski Zyg.	32696
Bojanowski Zb.	46011
Czapkowski T.	40832
Dereń M.	12267
Graczyk A.	11575
Grzybek G.	30357
Herrmann K.	32188
Jedliński St.	43995
Korcz K.	44014
Kusiak B.	48376
Krocak Cz.	42233
Litwińczuk R.	43219
Matujzo J.	44862
Mikołajczak M.	43990
Matwiejów Zb.	40807
Nasterniak Z.	42236
Nowicki Wł.	18522
Nuckowski J.	41143
Nowaczyk J.	12265
Pieczykolan F.	12914
Płócienniczak J.	46018
Pazdan M.	37336
Rusin J.	44283
Samociak Zb.	46019
Suchorski A.	44867
Stekiel Zb.	33336
Tomaszkiewicz K.	20391
Zahorenko E.	18775
Urban J.	44868

ŹRÓDŁO: IPN Po 060/159 (1z14), s. 305.

2. Służba bezpieczeństwa wobec Kościoła Gorzowskiego w latach 1971 – 1981

Na terenie Środkowego Nadodrza władze już 30 stycznia 1971 r. wynagrodziły

¹¹ R. Peterman, *Proces brakowania i niszczenia akt organów bezpieczeństwa w latach 1954-1990 na przykładzie województwa łódzkiego*, w: *Wokół teczek bezpieki – zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*, pod red. F. Musiała, IPN, Kraków 2006, s. 382-385.

Kościół gorzowski za neutralną postawę duchowieństwa w okresie kryzysu, dając pozwolenie na odbudowę kościoła w Kostrzynie, a w wyniku zdecydowanych działań ks. S. Stępień uzyskał, także w tym roku, zgodę na odbudowę Kolegiaty w Strzelcach Krajeńskich. Wielu księżom władza udzieliła zezwoleń na czasowy wyjazd za granicę. Były to pierwsze kroki wdrażania w życie nowego kursu w polityce wyznaniowej PRL.

Kuria gorzowska odczytała te posunięcia władz jako „zielonej światło” dla upominania się o swoje prawa. W wyniku podjętych działań do końca 1971 r. na terenie Środkowego Nadodrza powstały 3 nowe parafie (w Radnicy, Żaganie-„Zabobrze”, Serbach) oraz 4 wikariaty eksponowane (w Pławiu, Osiecznicy, Łęknicy i Smogórach)¹². Aktywność kościelna objęła także inne sfery posługi duszpasterskiej, o czym wspominają esbeckie sprawozdania z roku 1971. Według ich treści – przede wszystkim – zmniejszyła się w stosunku do roku 1970 liczba sprawozdań z działalności katechetycznej, przesyłanych do władz oświatowych; nastąpiło ożywienie duszpasterstwa akademickiego w Zielonej Górze poprzez skierowanie do tej posługi 3 księży, zamiast jednego; dostrzeżono także szeroką akcję pozyskiwania i angażowania lekarzy przez Kościół¹³.

Były to sygnały, które niepokoiły władze partyjne w Zielonej Górze. Istniały jednak i takie, które stanowiły pocieszenie dla aparatu: przede wszystkim fakt zarejestrowania w tym roku 857 „odwiedzin” księży Wydziału ds. Wyznań w Zielonej Górze¹⁴ oraz „spadek wystąpień kleru przeciwko polityce państwa i wykroczeń karno-skarbowych”. Esbecja podkreśliła z satysfakcją w sprawozdaniach z tego czasu, że „nie odnotowano, w przeciwieństwie do lat ubiegłych, przypadków organizowania przez kler nielegalnych zgromadzeń i zbiórek, za wyjątkiem dwóch, które miały miejsce w Zielonej Górze”¹⁵. Nie były to oczywiście sukcesy, na jakie komuniści liczyli w polityce obezwładniania Kościoła, ale dzięki nim przywracali w kraju względny spokój i stabilizację.

Wprowadzenie większej elastyczności w stosunkach z Kościołem przez władze partyjno-rządowe w 1971 r. stworzyło nowe pole działania dla resortu bezpieczeństwa. Kadre kierowniczą organów bezpieczeństwa na terenie woj. zielonogórskiego tworzyli w tym czasie m.in.: ppłk Lech Kosiorowski (komendant KW MO w Zielonej Górze), ppłk Jerzy Potyra, a następnie ppłk Józef Kniaziuk (jako I z-ca komendanta KW MO ds. SB), ppłk Stanisław Dzierzgowski (naczelnik Wydz. IV KW MO), mjr Roman Prusiński oraz kpt. Józef Łęczycki (z-cy naczelnika Wydz. IV KW MO), mjr (ppłk) Franciszek Kowalski (naczelnik Wydz. Ewidencji Operacyjnej/Wydz. „C” KW MO), kpt. Stanisław Wachowiak (z-ca naczelnika Wydz. Ewidencji Operacyjnej/Wydz. „C” KW MO), mjr Edward Szczepański (z-ca komendanta MO w Głogowie ds. SB), mjr Mieczysław Lemisiewicz (I z-ca komendanta MO w Gorzowie Wlkp. ds. SB), kpt. Tadeusz Kawala (II z-ca komendanta MO w Gorzowie Wlkp. ds. SB), kpt. Czesław Topolski (z-ca komendanta MO w Gubinie ds. SB), kpt. Jan Rosiński a następnie mjr Mieczysław Jodko (z-ca komendanta MO w Sulechowie ds. SB), mjr Bogusław Bonisławski a następnie kpt. Czesław Weryszko (z-ca komendanta MO w Sulęcinie ds. SB),

¹² APZG, KW PZPR, Wydział Administracyjny, sygn. 1758, s. 21.

¹³ Tamże, s. 22.

¹⁴ Była to jedna z dróg stopniowego pozyskiwania duchownych do współpracy z SB. Zob. F. Musiał, *Metoda stopniowego werbunku duchownych (z podręcznika SB)*, w: *Agentura w akcji*, pod red. F. Musiała i J. Szarka, IPN, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2007, s. 50nn.

¹⁵ APZG, KW PZPR, Wydział Administracyjny, sygn. 1751, s. 22.

mjr Eugeniusz Szymkiewicz (z-ca komendanta MO w Szprotawie ds. SB), ppor. Czesław Harbat (z-ca komendanta MO w Świebodzinie ds. SB), mjr Mieczysław Jodka a następnie mjr Wacław Sośnicki (z-ca komendanta MO we Wschowie ds. SB)¹⁶. Podjęto zatem wzmoczoną inwigilację środowiska katolików świeckich oraz poszukiwano nowych sposobów dotarcia do instytucji decyzyjnych Kościoła gorzowskiego. M.in. od października 1971 r. podjęto działania obserwacyjno-operacyjne pod krypt. „Piotr”, których celem był znany w Zielonej Górze działacz katolicki Mec. Walerian Piotrowski. SB interesowała się nim już w latach 1957–1962. Był on – jak to wynika z treści jego kartoteki w Wydz. III – „w 1957 r. inicjatorem zorganizowania na terenie Zielonej Góry Lubuskiego Klubu Inteligencji Katolickiej oraz w szeregu procesach sądowych występował w charakterze obrońcy katolickiego oraz utrzymywał kontakty z klerem w Zielonej Górze. Od 1962 r. zmienił swe poglądy i przestał się angażować w sprawy klerykalne”¹⁷. Jego sprawa była prowadzona w ramach Wydz. IV SB w Zielonej Górze przez ponad 10 lat. Rok później założono podobną sprawę operacyjną pod krypt. „Anna” na Annę Witkowską, świecką działaczkę katolicką, którą również inwigilowano ponad 10 lat¹⁸.

Na początku 1972 r. komuniści znieśli obowiązek prowadzenia przez parafie ksiąg inwentarzowych, gasząc tym sposobem kolejne ogniwo konfliktów. Wyrażono zgodę na niektóre wnioski budowlane, m.in. zezwolono na odbudowę spalonego kościoła w Niegosławiu, zniszczonej świątyni w Strudzieńcu oraz na budowę kaplicy w Przyborowie. Poza tym w wyniku wprowadzenia w życie 28 września 1972 r. ustawy uwłaszczeniowej Kościół gorzowski otrzymał na własność m.in. pałac biskupi w Gorzowie Wlkp., budynek Kurii (ul. Drzymały 36) oraz Sądu Biskupiego (ul. Koniawska 51). W sumie do połowy grudnia 1972 r. na terenie woj. zielonogórskiego przyznano Kościołowi katolickiemu 909 obiektów¹⁹.

Korzystniejszy klimat stosunków państwo-Kościół pobudził także aktywność duszpasterską księży. Esbeckie sprawozdania z działalności Wydz. IV WUSW za rok 1972 r. informowały aparat partyjny, iż „zaobserwowano znaczne zwiększenie wysiłków kleru w zakresie urozmaicenia metod pracy z młodzieżą szkół średnich, stosowanie środków audiowizualnych, wprowadzanie nowych form przekazywania problematyki religijnej. Podobne zjawiska występują w duszpasterstwie akademickim, gdzie coraz częściej przechodzi się do studiowania problematyki socjologiczno-filozoficznej w małych grupach dyskusyjnych. Dyskusje zaś z pogłębieniem doktryny katolickiej prowadzi się w oparciu o zjawiska występujące na gruncie społeczno-gospodarczym”²⁰.

Władze planowały wykorzystać zaistniałą sytuację z korzyścią dla siebie. Dostrzeżono bowiem w tym momencie okazję do manipulacji i wpływania na postawy księży, poprzez organizowane spotkania z nimi w PPRN pod pretekstem nadań własności oraz wysoką frekwencję wizyt księży w Wydz. ds. Wyznań PWRN w Zielonej Górze,

¹⁶ *Aparat bezpieczeństwa w Polsce. Kadra kierownicza*, tom. II (1956-1975), pod red. P. Piotrowskiego, IPN, Warszawa 2006, s. 170-175.

¹⁷ IPN Po, Walerian Piotrowski, Wyciąg z kartoteki *Ogólnoinformacyjnej i Odtworzeniowej* b. Wydz. „C” KWMO/WUSW w Gorzowie, Koninie, Lesznie, Pile, Poznaniu i Zielonej Górze, karta E-14 – 2, (materiały z lat 1957-62 wybrakowane i zniszczone dnia 10.02.1988 r. protokołem nr 62/88 jako bez wartości operacyjnej).

¹⁸ IPN Po 0/60/159 I z 14, s. 128.

¹⁹ APZG, KW PZPR, Wydział Administracyjny, sygn. 1743, s. 31.

²⁰ Tamże, s. 33.

których do grudnia 1972 r. było ponad 700. W tym roku miało miejsce wprowadzenie przez Kościół w życie nowej bulli cyrcumskrypcyjnej, powołującej do istnienia, m.in. diecezję gorzowską. Nie wszyscy duchowni byli jednak zadowoleni z tego faktu, chodziło zwłaszcza o księży wrocławskich. Zostało to dostrzeżone i wykorzystane przez resort bezpieczeństwa do znajdowania potencjalnych „pomocników” (potwierdzeniem jest tu historia pozyskania TW „Marian”, z którym zakończono współpracę dopiero 29. XI. 1989 r. „z uwagi na wiek i stan zdrowia”)²¹. Nasiliła się w tym okresie inwigilacja duchowieństwa i instytucji kościelnych. Wskazują na to obszerne teczki dokumentów sporządzonych przez SB²² na potrzeby Wydziału Administracyjnego KW PZPR w Zielonej Górze czy Gorzowie Wlkp., po roku 1970. Z treści zawartych tam informacji wynika, iż komuniści skrupulatnie śledzili i analizowali wszystkie posunięcia Kurii gorzowskiej, biskupów, a zwłaszcza samego ordynariusza, bp. W. Pluty, który należał w opinii władz do „hierarchów wojujących”. Był dla nich groźnym przeciwnikiem, ponieważ nigdy nie wierzył w jakiegokolwiek obietnice władzy, a przy tym intuicja pozwalała mu przewidywać kolejne posunięcia komunistów. Choć generalnie również władze były dobrze zorientowane w planach biskupa, mając w jego otoczeniu sieć agenturalną, która pozwalała im podejmować działania uprzedzające. Zatem przez kolejne lata trwała rywalizacja między reżimem a Kościołem z przechyloną szalą zwycięstwa na rzecz tego drugiego²³.

W 1975 roku w ramach reformy administracyjnej (z 1 czerwca 1975 r.) dokonano wydzielenia z dotychczasowego woj. zielonogórskiego drugiego województwa – gorzowskiego, przy jednoczesnej reorganizacji ich granic kosztem woj. szczecińskiego i poznańskiego. Powstała w ten sposób nowa sieć instytucji oraz urzędów państwowych i administracyjnych, m.in. powstał nowy Wydział IV WUSW w Gorzowie Wlkp. Nastąpił podział zadań w zakresie rozpracowywania i prowadzonej walki z Kościołem gorzowskim pomiędzy esbecją gorzowską a zielonogórską. W wyniku reorganizacji rozrosła się kadra funkcjonariuszy SB, których celem była inwigilacja diecezji gorzowskiej²⁴.

W tym czasie walka z laicyzacją i ateizacją życia mieszkańców Środkowego Nadodrza była dla Kościoła zadaniem priorytetowym. Próbuąc ratować młode pokolenie, bp Pluta zdecydował się w 1976 r. zatwierdzić w diecezji gorzowskiej Ruch Światło-Życie, którego próby zainicjowania na tym terenie pojawiły się już w 1974 r. Poza tym, aby go upowszechnić w diecezji, Ordynariusz zaprosił w tym roku ks. F. Blachnickiego, założyciela ruchu, na kurs duszpasterski kapłanów w Paradyżu, gdzie wygłosił on wykład na ten temat. Ważną rolę w rozwoju „Oazy” w Kościele gorzowskim odegrało Wyższe Seminarium Duchowne w Paradyżu. Bowiem to właśnie klerycy, którzy zetknęli się z ruchem niekiedy jeszcze przed wstąpieniem do Seminarium, teraz mogli propagować jego idee w Paradyżu i poza nim. Przez lata „Oaza” była środowiskiem formowania powołań kapłańskich i zakonnych oraz chrześcijańskich postaw w życiu

²¹ IPN Po, Wyciąg – Kartoteka *Ogólnoinformacyjna i Odtworzeniowa* b. Wyd. „C” KW MO/WUSW w Gorzowie, Koninie, Lesznie, Pile, Poznaniu i Zielonej Górze, kart Mkr – 2 (Mat. zniszczono 11.01.1990 r.).

²² Jak na razie nie udało się autorowi dotrzeć w IPN do dokumentacji Wydz. IV SB w Zielonej Górze za lata 1971-76.

²³ Więcej na ten temat: D. Śmierzchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna wobec Kościoła i przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach. Na przykładzie Środkowego Nadodrza w latach 1945-1989*, Apostolicum, Ząbki 2007.

²⁴ Ślad tego podziału pozostał w zasobach oddziałów IPN w Szczecinie i Poznaniu. Ponadto na chwilę obecną autor nie dotarł jeszcze do dokumentacji po Wydz. IV WUSW w Gorzowie Wlkp.

świeckim, a wszelkie próby podejmowane przez komunistów, aby zdławić albo osłabić jej działalność, zapewniały ruchowi – zgodnie z zasadą „zakazanego owocu” - tylko nowych członków i sympatyków²⁵.

Odpowiedzią resortu bezpieczeństwa na powołanie do życia w diecezji „Oazy” było założenie sprawy operacyjnej pod krypt. „Owczarnie”, której celem było wszechstronne inwigilowanie działalności tego ruchu oraz ograniczanie jego działalności m.in. poprzez rozbudowę sieci agenturalnej w tym środowisku. Również gorzowscy biskupi znaleźli się pod baczna obserwacją służb. Np. w dniu 28 maja 1977 r., śledząc prowadzoną przez bp. P. Sochę wizytację dekanatu rzepińskiego, odnotowano, że „w miejscowości Grzmiąca, Gm. Cybinka, Biskup dokonał poświęcenia nielegalnego punktu katechetycznego, co świadczyłoby, że od tego momentu pomieszczenia punktu uznane zostały przez władze kościelne za kaplicę, w której odprawiane będą nabożeństwa. W wygłoszonym przy tej okazji kazaniu bp Socha oprócz podziękowań (...) apelował o większe zaangażowanie się młodzieży w działalność religijną oraz zwrócił uwagę na konieczność rozbudowy wspomnianej kaplicy, aby mogła ona spełniać w przyszłości funkcję kościoła”²⁶. Ppłk S. Dzierzgowski pisząc swój raport dwa dni później na temat wizytacji przeprowadzonej przez bp. P. Sochę, mimo „wywrotowych treści” - jego zdaniem - głoszonych przez Biskupa w czasie jej trwania, uspokajał swoich przełożonych, że „na szczęście” nie miały one jednak wpływu na młodzież, bowiem jak pisał: „Oceniając przebieg pobytu bpa Sochy w wymienionych miejscowościach, należy zwrócić uwagę, że odbyły się one przy udziale nielicznych wiernych starszego pokolenia. Faktycznie miejscowa młodzież przebywała w tych dniach na zlocie w Słubicach z uwagi na bliską odległość i atrakcyjność tej imprezy, co spowodowało zauważalne rozdrażnienie biskupa. Zwrócił na ten fakt uwagę, publicznie wytykając proboszczom i wiernym brak zainteresowania młodzieżą”. Funkcjonariusz dodał także: „iż ze względu na awarię urządzeń technicznych treści kazania nie utrwalono. Główne tezy natomiast odtworzono z relacji pracownika i źródeł operacyjnych”²⁷. SB rejestrując działalność Kościoła gorzowskiego starała się także w miarę możliwości wykorzystywać go dla swoich celów, wpływając choćby na podejmowane inicjatywy kościelne, których wydźwięk medialny mógłby pomóc reżimowi np. poparcie dla akcji propagandowych władzy ludowej. I tak np. płk J. Kniaziuk przedstawiając w raporcie z 25 lipca 1977 r. przebieg i ocenę święta 22 lipca i przypadającą XXXIII Rocznicę Powstania PRL, podkreślał, że: „jakkolwiek dzień 22 Lipca traktowany był przez Kościół jako dzień powszedni, to wśród ogólnej masy nabożeństw na terenie województwa, z inicjatywy Stowarzyszenia Katolickiego PAX, CHSS, księży członków „Caritas” i inspiracji Służby Bezpieczeństwa odbyły się 34 nabożeństwa. W wystąpieniach księży w sposób jednoznaczny podkreślali, że odprawiane są w intencji i z okazji XXX III Rocznicy PRL”. Kniaziuk traktował to oczywiście jako sukces resortu bezpieczeństwa²⁸. Zachowała się w Instytucie Pamięci Narodowej obszerna dokumentacja, która potwierdza skrupulatność funkcjonariuszy rozpracowujących Kościół gorzowski oraz skalę rozbudowanej sieci agenturalnej na jego terenie w drugiej połowie lat 70.

²⁵ A. Put, *Ruch Światło-Życie w Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w latach 1976-1999. Zarys historii*, Gorzów Wlkp. 2004, s. 56-57; Ks. D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 407-408.

²⁶ IPN Po 060/129/ 6 z 8, Informacje Wydziału IV o sytuacji w woj. zielonogórskim za lata 1977-78, s. 10.

²⁷ Tamże, s. 12.

²⁸ Tamże, s. 20.

Do ciekawego incydentu na gruncie stosunków państwo – Kościół – SB doszło w 1978 r. na terenie Zbąszynia – poza granicami diecezji gorzowskiej – w trakcie trwania peregrynacji kopii Obrazu MB Częstochowskiej. Otóż mieszkańcy tej miejscowości „nielegalnie” ustawili w nocy z 6 na 7 marca 1978 r. krzyż na skwerze obok skrzyżowania ulic z przejazdem kolejowym. Podjęte przez lokalne władze rozmowy z ówczesnym proboszczem ks. M. Pohlem nie doprowadziły do żadnych rezultatów. Krzyż postawiono samowolnie także na zbąszyńskim cmentarzu komunalnym. Sytuacja była napięta, zwłaszcza że początkowo również Kuria poznańska twardo stała za proboszczem i mieszkańcami Zbąszynia. Przełom nastąpił dopiero z chwilą, gdy nowym ordynariuszem poznańskim został abp J. Stroba. Wtedy to sama Kuria zobowiązała proboszcza parafii Zbąszyń do zaakceptowania miejsca wskazanego przez władze i przeniesienia tam krzyża, co doprowadziło do zażegnania konfliktu²⁹. Niemniej jednak swoją rolę w tym konflikcie odegrała także zielonogórska esbecja, która od razu podjęła działania w celu znalezienia winnych tego incydentu. W trakcie prowadzonego śledztwa ustalono, że odpowiedzialność za postawienie krzyża, bez zgody władz, ponosi 16 osób, przy czym inicjatorem jego postawienia, dla uczczenia peregrynacji, był Alfons Andrzejewski, natomiast wykonawcami byli Wincenty Buda i jego syn Zbigniew, którzy prowadzili warsztat stolarski. Sprawa – o dziwo – skończyła się dla winnych jedynie rozmową ostrzegawczą³⁰.

Nowy etap walki z Kościołem rozpoczął się wraz z wyborem na Stolicę Piotrową Jana Pawła II i powstaniem NSZZ „Solidarność”. Kościół wydatnie poparł nowy ruch. Przed aparatem bezpieczeństwa pojawiły się nowe zadania. Euforia społeczeństwa i nadzieja na lepszą przyszłość nie przeszkodziły funkcjonariuszom SB rozbudować wśród duchowych i świeckich sieci agenturalnej w kraju i poza jego granicami (zielonogórska SB pozyskała w tym roku wśród duchownych m.in. TW „Kostka”). Dzięki niej starano się docierać do najwyższych struktur kościelnych i wpływać na decyzje hierarchów. Wzmogła swoją działalność w ramach SB nie sławetna grupa „D”, zajmująca się m.in. fizyczną likwidacją osób niewygodnych dla reżimu³¹.

Wydarzenia w Kościele powszechnym miały swoje przełożenie także w terenie. Organa bezpieczeństwa na bieżąco infiltrowały atmosferę wśród społeczeństwa na terenie woj. zielonogórskiego, zbierając nawet pojedyncze wypowiedzi, zasłyszane w kolejkach, pociągu czy przy innej okazji typu: „decyzja konklawe, ustanawiając Papieża Polaka, kardynała Wojtyłę, jest klęską socjalizmu. Oznacza ona moralne zwycięstwo katolicyzmu i jego dalszy intensywny rozwój”. Płk J. Kniaziuk, sporządzając bieżące raporty na ten temat, 21 października 1978 r. w jego zakończeniu przewidywalnie dodał: „ponadto z licznych wypowiedzi księży i osób świeckich wynika, że obecnie Włochy staną się głównym celem wyjazdów Polaków za granicę”³². Z zebranych informacji wynikało, iż miejscowe społeczeństwo stawiało pod znakiem zapytania fakt udzielenia przez władze komunistyczne zgody na transmitowanie w telewizji polskiej uroczystości intronizacji pontyfikatu Jana Pawła II. Stąd też niedziela, 22 października, znalazła się pod lupą

²⁹ Ks. D. Śmierzchański-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 410.

³⁰ IPN Po 060/129/ 6 z 8, s. 87-89.

³¹ Ks. J. Marecki, F. Musiał, E. Zajac, *Wprowadzenie*, w: Ks. T. Isakowicz-Zalewski, *Księża wobec bezpieczeństwa na przykładzie archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2007, s. 24.

³² IPN Po 060/129/ 6 z 8, s. 124-133.

SB, nasłuchując opinii mieszkańców woj. na temat przebiegu uroczystości papieskich, rejestrując przy tym różne wypowiedzi, typu: „Papież potwierdził panującą o nim opinię w Polsce jako człowieku wykształconym i współczesnym, poprzez przekazywanie w świat pozdrowień w kilku językach. Swobodne, jednak pełne dostojności zachowanie papieża świadczyło, iż będzie on przystępny w kontaktach z najszerszym ogółem wiernych” czy też: „w grupie studentów WSP, którym zaproponowano w ostatnim okresie wstąpienie do PZPR, zanotowano pojedyncze wypowiedzi, które świadczą, że po wyborze Wojtyły akces do PZPR byłby nietaktem i wstydem wobec otoczenia”. W różnych wypowiedziach przewijały się także nadzieje na pielgrzymkę Jana Pawła II do Polski³³. Szczególnie uważnie resort bezpieczeństwa nasłuchiwał, co mówi się w środowisku duchowieństwa. Tam zaś dominowała tematyka ewentualnych rotacji personalnych i nowych nominacji, będących rezultatem wyboru Papieża – Polaka³⁴. Sprawozdanie zielonogórskiego Wydz. IV WUSW za rok 1978 informowało i dawało nowe wytyczne: „Wybór kard. Wojtyły na papieża Jana Pawła II spowodował w łonie polskiego Episkopatu zaostrzenie się konfrontacji między poszczególnymi biskupami w zakresie ich stosunku, zarówno do papieża i kard. Wyszyńskiego, jak też polityki partii i rządu PRL. Wielu biskupów, licząc na możliwość awansu w hierarchii i objęcia stanowiska po Wojtyśle i ewentualnie Wyszyńskim, w sposób oficjalny demonstrowało swoje poglądy i realizuje zmiany personalne na terenie własnych diecezji, otaczając się kręgiem ludzi zaufanych i oddanych. Oznaki tej sytuacji odnotowano także na terenie diecezji gorzowskiej, gdzie bp Pluta dokonał licznych przesunięć kadrowych wśród kleru parafialnego, jak również w zarządzie WSD w Gościkowie. Biskup Pluta i kurialiści, realizując zadania Episkopatu w zakresie poszerzania bazy oddziaływania Kościoła w społeczeństwie, dokonał w roku 1978 szeregu wizytacji kanonicznych, przyjmując zasadę co najmniej jednorazowego pobytu w każdej parafii w ciągu roku. Efektem tego było odnotowanie przez Wydział 155 wystąpień publicznych biskupów w kościołach na terenie województwa, którym jednocześnie towarzyszyły spotkania prywatne z klerem i aktywnym katolickim, co oceniamy jako zorganizowaną akcję polityczną ze strony Kościoła. Widoczne również w 1978 roku było zaktywizowanie się ośrodków duszpasterskich, w tym szczególnie duszpasterstwa akademickiego, poradnictwa rodzinnego i działalności katechetycznej oraz specjalnie organizowanych w tym celu „oazach”. Można przyjąć, że w porównaniu do 1977 r., w roku ubiegłym, zarówno formy pracy duszpasterskiej, jak i ilość osób w nich uczestnicząca uległa podwojeniu. Wyrazem atrakcyjności roli Kościoła w społeczeństwie jest odnotowany w 1978 roku – niespotykany dotychczas – nabór kandydatów na I rok WSD (Gościkowo i Obrą), który zamknął się ostatecznie cyfrą 60 osób. Dodając do tego wstępnie uzyskane informacje o próbach docierania do duszpasterzy z Zielonej Góry, księży Graczyka i Stekiela, działaczy grup KOR-owskich, widoczne staje się zagrożenie ze strony niektórych kręgów Kościoła”³⁵.

Trzeba przyznać, że SB czujnym okiem obserwowało życie Kościoła gorzowskiego, stając się jego „kronikarzem”. Władze dostrzegły i niepokoiły się, że od pewnego czasu sam bp Pluta pozwalał sobie coraz częściej w swoich wystąpieniach na publiczną krytykę

³³ Tamże, s. 137-147.

³⁴ Tamże, s. 148-150.

³⁵ IPN Po 060/275, WUSW Zielona Góra, *Plany pracy, kierunkowe plany pracy. Wizyta Jana Pawła II w Polsce, kryptonimy dot. TW, rozbudowa sieci TW SB KWMO/WUSW. 1979-1989*, s. 1-2.

systemu, np. krytykując klasyków marksizmu i leninizmu. W odpowiedzi komunisci stosowali zaś drobne restrykcje, które jednak nie miały wpływu na zmianę panującego klimatu stosunków. Reżim odnosił się bowiem do biskupa z dużym szacunkiem i respektem. Faktycznie też wybór papieża-Polaka stał się w Kościele gorzowskim, zresztą nie tylko, potężnym zastrzykiem sił vitalnych. Przejawiało się zarówno w aktywności samych biskupów, jak i całego diecezjalnego duchowieństwa. A owocem powstałego w tym czasie klimatu w kraju i diecezji stały się liczne powołania kapłańskie i zakonne. Służba Bezpieczeństwa starała się bezskutecznie przeciwdziałać temu zjawisku, szukając przede wszystkim winnych, których znajdowano wśród rodziców i wychowawców. Prowadzone były zatem działania w postaci zastraszania rodziców, rodzin i samych alumnów poprzez przeprowadzane rozmowy ostrzegawcze. Również nauczyciele, a zwłaszcza wychowawcy klas, w których uczyli się kandydaci do seminarium czy zakonu, poddawani byli restrykcjom, włącznie ze zwalnianiem z pracy. Starano się także systematycznie rozpracowywać środowisko seminarium poprzez m.in. werbunek tajnych współpracowników, których zadaniem było nie tylko zbieranie informacji, ale także sianie fermentu wśród kleryków. Chodziło przede wszystkim o burzenie wśród nich ideałów kapłańskich i zakonnych, powodując w ten sposób odejścia z zakonu czy seminarium. Nieprzerwanie także trwała akcja powiększania sieci agenturalnej w diecezji, wypatrując szczególnie osób, które mogą szybko i wysoko awansować w strukturach kościelnych³⁶.

Poważnym problemem dla lokalnych władz był brak aktywności w środowisku księży „Caritas”, zwłaszcza, że w roku 1978 miał miejsce atak Episkopatu na tę organizację, a bp Pluta wzywał swoich księży na rozmowę, zachęcając ich, aby wystąpili z jej szeregów. SB miało zatem zadanie pobudzenie tego środowiska, m.in. poprzez pozyskiwanie nowych członków, których poszukiwano wśród duchownych rozgoryczonych polityką personalną biskupa czy też mających problemy natury dyscyplinarnej lub obyczajowej. Realizowano te działania w ramach operacji o kryptonimie „Postępowi”, za którą odpowiadał (przynajmniej później!) ppor. Feliks Ejgierd. Z drugiej zaś strony podejmowano działania tzw. „dezintegracyjne i neutralizacyjne” wobec księży aktywnych i wiernych biskupowi. Chodziło również o sianie plotek, wywoływanie konfliktów w instytucjach kościelnych jak kuria i seminarium, posługiwano się przy tym osobami zwerbowanymi do współpracy lub duchownymi nieostrożnymi o plotkarskim usposobieniu. To samo dotyczyło szeregowych księży w parafiach i dekanatach. Wśród nich przez długie lata były prowadzone operacje „Baszta I” i „Baszta II”, których celem było rozpracowanie szeregów kapłańskich i doprowadzanie do jak najliczniejszych odejść (w latach 80. za przebieg tych operacji odpowiadali z ramienia resortu: kpt. M. Kubala, ppor. Zb. Baran i ppor. F. Ejgierd)³⁷.

Inną sferą życia kościelnego, która nieustannie niepokoiła bezpiekę, było budownictwo sakralne. Cytowane sprawozdanie podaje 23 wnioski, które wpłynęły od księży w 1978 r. do Wydziału ds. Wyznań o uzyskanie pozwolenia na podjęcie budowy obiektów sakralnych, co oczywiście kłóciło się z ówczesną polityką reżimu w tym zakresie. Chodziło zatem o podjęcie odpowiednich działań, aby księży w odpowiedni sposób zniechęcić poprzez rozmowy ostrzegawcze, zastraszania i inne działania operacyjne na

³⁶ Tamże, s. 3; Ks. D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 409-411.

³⁷ IPN Po 060/275, s. 2-3; IPN Po 060/159 (1z14), s. 61-63.

tym odcinku. SB musiało także podjąć wzmożoną obserwację tych parafii, gdzie były zaplanowane inwestycje budowlane, aby nie dochodziło do samowoli budowlanej, a także, aby nie dopuścić do akcji zbierania podpisów wśród miejscowej ludności³⁸.

Ożywieniu uległy również inne pola działalności kościelnej. Min. rozwinęła się działalność duszpasterstwa akademickiego w Zielonej Górze i Gorzowie Wlkp., obejmująca opieką duszpasterską w Zielonej Górze 120 osób. Zielonogórska Służba Bezpieczeństwa prowadziła na tym odcinku przeciwdziałania poprzez werbunek TW, a także na drodze działań operacyjnych wymierzonych w duszpasterstwo akademickie w ramach operacji o kryptonimie „Wieża 77”, za którą odpowiadał (przynajmniej później) ppor. Feliks Ejgierd, zresztą z zadawałającym – zdaniem jego przełożonych – skutkiem³⁹. Wzrosła liczba osób aktywnie udzielających się w parafiach. Na terenie województwa zielonogórskiego to choćby 53. katechetów i katechetek świeckich i 40. doradców i doradczyń, życia rodzinnego. Szczególnie ta ostatnia grupa niepokoiła komunistów, ponieważ byli to najczęściej specjaliści z zakresu medycyny, psychologii, prawa i socjologii, którzy w trakcie swej działalności przekazywali nie tylko uwagi i porady praktyczne z zakresu życia rodzinnego, ale prowadzili także katechezę życia rodzinnego. Taki stan rzeczy niepokoił władze tym bardziej, że były to osoby publiczne, znane i cenione w środowisku Zielonej Góry czy Gorzowa Wlkp., które poprzez swoją działalność dawały świadectwo swej wiary i przynależności do Kościoła, co oczywiście stało w konflikcie z lansowanym przez reżim laickim stylem życia publicznego. Zatem osoby te nierzadko były nachodzone i zastraszane przez funkcjonariuszy SB, czy też w jakiś inny sposób represjonowane⁴⁰.

Osobną kwestią dla resortu bezpieczeństwa było wyszukiwanie i rozpracowywanie opozycjonistów oraz ich powiązań ze środowiskiem kościelnym, gdzie nierzadko odbywały się spotkania, prelekcje czy dyskusje na temat ówczesnej sytuacji w Polsce. Na terenie Zielonej Góry to przede wszystkim środowisko akademickie i kapłani prowadzący tam duszpasterstwo⁴¹.

Pobudzenie życia religijnego na terenie diecezji gorzowskiej łączyło się z wyborem i pierwszą pielgrzymką Jana Pawła II do Polski w 1979 r., co zostało zaniepokoiło lokalne władze komunistyczne. Już z początkiem roku krążyła wśród miejscowego duchowieństwa plotka – podchwycona przez SB – jakoby: „sufragan gorzowski, biskup Paweł Socha uzyska stanowisko w Rzymie. Ułatwić mu to może Jan Paweł II, którego był przyjacielem”. Również fakt wzrostu liczby rodzin, które przyjęły kolędę w 1979 r. na terenie woj. zielonogórskiego stanowił skutek wydarzeń sprzed kilku miesięcy⁴². Spływające do Zielonej Góry dane z terenu coraz bardziej podgrzewały atmosferę wśród lokalnej kadry kierowniczej resortu bezpieczeństwa.

Od momentu wyrażenia zgody na wizytę papieską przez stronę partyjno-rządową, reżim w Polsce rozpoczął czas intensywnych przygotowań do tego wydarzenia w at-

³⁸ IPN Po 060/275, s. 2-3.

³⁹ IPN Po 060/159 (1z14), *RUS w Zielona Góra, Korespondencja służbowa-bieżąca z-cy Szefa RUSW ds. SB w Zielonej Górze za lata 1986-1989*, s. 63.

⁴⁰ IPN Po 060/275, s. 4-6; Archiwum Państwowe w Zielonej Górze (APZG), UW, Wydział ds. Wyznań, sygn. 273.

⁴¹ IPN Po 060/159 (1z14), s. 53.

⁴² IPN Po 060/152/14 z 19, Kopie Informacji (po zagadnieniu Wydż. III, III A i IV-ego) przekazanych do wojewódzkich władz administracyjno-politycznych za okres: od 10.X.1978 do 15.II.1980 r., s. 19-20.

mosferze napięcia, które momentami przeradzało się w fobię antypapieską. Jak można się domyślać, najwięcej pracy przypadło organom bezpieczeństwa, których zadaniem było dotarcie i rozpracowanie kościelnych komitetów odpowiedzialnych za organizację pielgrzymki oraz szeroka inwigilacja duchowieństwa. Głównym celem prowadzonych działań operacyjnych było lokowanie w newralgicznych punktach swoich agentów, którzy by oddziaływali destrukcyjnie i dywersyjnie wśród osób odpowiedzialnych za organizowanie wizyty Jana Pawła II w Polsce, dotyczyło to zarówno osób duchownych jak i świeckich. Szczególnym polem działania było odpowiednie „zabezpieczenia” środków transportu. A zatem przeprowadzano rozmowy z decyzyjnymi osobami w środowisku PKS (wśród pracowników zielonogórskiego PKS był w tym czasie TW ps. „Samarytanin” – co ciekawe, posiadający wykształcenie teologiczne!), PKP dla blokowania zamówień na pociągi specjalne, dodatkowe składy, wagony czy autobusy⁴³. Jednak również inne przybudówki reżimu komunistycznego w Polsce i województwie otrzymały swoje zadania w tej kwestii. Na terenie woj. zielonogórskiego zaangażowany został w pierwszej kolejności Wydział ds. Wyznań, którego jednym z podstawowych zadań – podobnie zresztą jak i Wydziału IV SB – było ograniczenie liczby osób wyjeżdżających na spotkanie z papieżem oraz przeciwstawienie się próbom dekorowania obiektów państwowych i społecznych emblematami religijnymi. Miało to na celu wywołanie w społeczeństwie błędnego przekonania o niewielkim zainteresowaniu wizytą papieską. Do akcji propagandowej ruszyli także lektorzy partyjni TKKS i TWP, którzy wygłosili kilkadziesiąt odczytów na temat polityki wyznaniowej. Tematy te pojawiły się w programie szkoleń partyjnych, kursów organizowanych przez WOKL, WUML. Również naczelnicy gmin byli dwukrotnie informowani o obecnym stanie stosunków między państwem a Kościołem oraz aktualnych zadaniach dla administracji terenowej w tym zakresie⁴⁴.

Celem akcji propagandowo-inwigilacyjnej stało się także duchowieństwo i zwykli mieszkańcy Ziemi Lubuskiej. W dniu 25 maja 1979 r. wojewoda zielonogórski, J. Lembas, przeprowadził rozmowę z wikariuszem generalnym Kurii gorzowskiej ks. drem W. Sygnatowiczem. Treść rozmowy wytonowała atmosferę niepokoju w szeregach lokalnych komunistów w związku z zapewnieniami ze strony ks. Sygnatowicza, iż Kuria nie ma zamiaru wykorzystywać papieskiej wizyty dla wymuszania na władzach lokalnych jakichkolwiek ustępstw.

Nieprzerwanie trwała infiltracja miejscowego społeczeństwa w zakładach pracy (dla przykładu w zielonogórskim ZASTALU było już w tym czasie 10 TW), miejscach publicznych, a nawet w środowisku rodziny i znajomych⁴⁵. Swoją rolę na tym polu grali także członkowie ORMO. Z esbeckich raportów wynika, iż praktycznie nie było środowiska na terenie województwa, gdzie nie tkwiliby agenci czy informatorzy. Zatem z prowadzonych działań operacyjno-obserwacyjnych wynikało, iż wzrosło zainteresowanie audycjami RWE oraz innych rozgłośni zachodnich, a w rozmowach pojawił się brak pewności, czy uroczystości związane z pobytem papieża w Polsce będą transmitowane przez środki masowego przekazu, od czego ludzie uzależniali decyzję o wyjeździe na uroczystości do Częstochowy lub Gniezna⁴⁶.

⁴³ IPN Po 060/275, s. 10-17.

⁴⁴ APZG, KW PZPR, Wydział Administracyjny, *Pielgrzymka papieska*, sygn. 961, s. 1-10.

⁴⁵ IPN Po 060/152/14 z 19, s. 27-69.

⁴⁶ IPN Po 060/275, s. 24-30.

Zauważono również, iż aktywną działalność rozwinął ks. J. Nowaczyk z Zielonej Góry, zajmujący się duszpasterstwem akademickim, który przygotował 50-osobową grupę studentów na spotkanie z papieżem w Warszawie. Większość informacji na temat działalności ks. Nowaczyka i środowiska akademickiego pozyskano dzięki sieci agenturalnej, prowadzącej działania operacyjne, którą tworzyło dwóch TW o ps. „Anna” i „Artur”. Byli oni prowadzeni przez kpt. Zb. Krzywińskiego. Prawdopodobnie TW ps. „Anna” rozpracowywał także ruch „Światło-Życie” na terenie Zielonej Góry (obok prowadzonej operacji o krypt. „Owczarnia”) i w tym zakresie prowadzącym był st. sierż. R. Madejski. On również odpowiadał za inwigilację struktur PAX i CHSS, gdzie działania operacyjne prowadzili TW o ps. „Artur” i „Gryf”⁴⁷. Prowadzone były także indywidualne rozmowy z administratorami parafii na temat pielgrzymki: do 28 maja 1979 r. przeprowadzono w 54 rozmowy na terenie woj. zielonogórskiego, a do końca roku – w sumie 650.

Władze generalnie nie ufały Kościołowi, zwłaszcza, że nie raz zostały wyprowadzone w pole, dlatego starano się za wszelką cenę na bieżąco ustalać kolejne posunięcia Kurii gorzowskiej w kwestii papieskiej wizyty, powołując w tym celu w Komitecie Wojewódzkim PZPR w Zielonej Górze specjalny zespół. Oczywiście nieocenioną pomocą dla władz była sieć agenturalna, inwigilująca Kurie. To m.in. TW o ps. „Debiut”, „Ela”, „Michał” – utrzymujący kontakt z pracownikami Kurii gorzowskiej, których prowadzili oficerowie SB: kpt. J. Duma i kpt. D. Kochmański. Poza tymi była grupa, do której zadań należało „opracowywanie specjalnych dokumentów, pogłębiających rozdzwiek w łonie Episkopatu i kurii gorzowskiej”. Tworzyli ją – poza wspomnianymi – TW o ps. „Artur”, „Henryk”, „Jacek”, „Jan”, „Jarek”, „Kowalski”, „Ramzes”. W efekcie wnikliwej infiltracji, m.in. doprowadzono do tego, iż Kuria gorzowska musiała wstrzymać ogłoszenie dwóch komunikatów, tj. o stanie budownictwa sakralnego w diecezji oraz na temat udziału wiernych w uroczystościach papieskich. Rozpracowaniu podlegały w tym czasie także Seminarium Duchowne (Gościkowo i Obra) poprzez sześciu TW o ps. „Adonis”, „Job”, „Józek”, „Neron”, „Pegaz”, „Toni”. Wydział IV SB w Zielonej Górze przewidywał w ich przypadku „długofalowy plan wykorzystania i szkolenia, uwzględniając specyfikę utrzymywanych z nimi kontaktów i dążąc do wszechstronnego zapewnienia dopływu informacji z terenu WSD”. Za ich pracę odpowiadali funkcjonariusze SB: ppor. J. Arczyński i st. szereg. A. Żmudziński⁴⁸. Również środowisko duchowieństwa zielonogórskiego było systematycznie rozpracowywane m.in. dzięki pracy duchownego o pseud. TW. „Włodek”, którego prowadził mjr S. Poniedziałek.

Zaniedbanym obszarem dla SB było Koło Księży „Caritas”, dlatego w roku 1979 pomocą na tym polu mieli być TW o ps. „Jan”, „Mietek”, „Kowalski”, „Lech”, „Ramzes”, których zadaniem było zapewnienie „jakościowego i ilościowego wzrostu członków i sympatyków Koła Księży „Caritas”. Ten odcinek pracy operacyjnej był zabezpieczany przez kpt. Zb. Krzywińskiego⁴⁹.

Zebrane informacje na dzień 28 maja 1979 r. wskazywały, iż z terenu woj. zielonogórskiego szły ok. 3 tys. osób. Aby zaś ograniczyć liczbę wiernych

⁴⁷ Tamże, s. 4-10.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

na spotkaniach z Janem Pawłem II, komuniści starali się w lokalnych mediach przekonać społeczeństwo do pozostania w domach i śledzenia pielgrzymki w telewizji ze względu m.in. na trudności komunikacyjne. Próbowano również uczynić tegoroczny Festiwal Piosenki Radzieckiej w Zielonej Górze konkurencyjną imprezą do papieskiej wizyty. Natomiast mimo podejmowanych przeciwdziałań w przeddzień pielgrzymki pojawiły się dekoracje, których najwięcej było w rejonie Wolsztyna, Zbąszynia i Zbąszynka. Mieszkańcy tych miejscowości udekorowali mieszkania flagami państwowymi, papieskimi, w oknach wystawiono wizerunki Jana Pawła II⁵⁰.

Organy bezpieczeństwa w przededniu pielgrzymki papieskiej szczególnie uwrażliwione były na jakiegokolwiek próby podejmowania działalności opozycyjnej. Dla przykładu taką próbę namierzono na terenie Zielonej Góry, gdzie wokół osoby Andrzeja Milczarkiewicza skupiła się grupa osób, która wspólnie czytała i dyskutowała na temat treści broszur KOR-u⁵¹.

Na niewiele się jednak zdały działania władz dla stłumienia wydzwisku papieskiej pielgrzymki w narodzie. Jan Paweł II zasiał nadzieję na wolność i od tej chwili potrzebny był już tylko czas, aby ziarno papieskiego słowa wydało plon. Zielonogórska bezpieka bardzo szybko zauważyła pierwsze owoce papieskiej wizyty, które znalazły się w sprawozdaniu za rok 1979, zapisano m.in. „(...) wizyta Jana Pawła II w Polsce rozbudziła w szerokich kręgach społeczeństwa poczucie przynależności do Kościoła katolickiego. Przejawiało się to w:

wzroście aktywności stanowo-zawodowych grup parafialnych współdziałających z klerem;

zwiększonym zainteresowaniu młodzieży takimi formami pracy duszpasterskiej jak: „oazy” różnych stopni, duszpasterstwo akademickie obejmujące swoim zasięgiem młodzież szkół podstawowych, średnich i wyższych, a także osoby pracujące;

zwiększonym – w stosunku do lat ubiegłych – naborze do obydwóch WSD, który w bieżącym roku wynosił 95 osób z różnych środowisk”⁵².

Z zadowoleniem natomiast funkcjonariusze Wydziału IV przyjęli zmianę kursu w działalności miejscowych biskupów i kurii gorzowskiej, zarówno jeśli chodzi o „wyciszenie problematyki pozareligijnej w wystąpieniach publicznych biskupów i kleru parafialnego”, jak i w relacji do organizacji „Caritas”. Uznano to jednak tylko za zagranie taktyczne ze strony Kościoła gorzowskiego. Dlatego w roku 1980 przewidywano następujące kierunki podejmowanych działań:

„Wszechstronne rozpracowanie zamierzeń i działań Episkopatu, kurii, poszczególnych biskupów, kleru i wpływowych katolików świeckich w istniejących układach stosunków państwo-Kościół, a także przejawów i skutków tych zamierzeń na terenie woj., ze szczególnym uwzględnieniem I kw. br., w trakcie którego odbędzie się VIII Zjazd PZPR, wybory do Sejmu i Rad Narodowych.

Rozpoznanie elementów opozycyjnych, ich docierania do kleru oraz przeciwdziałania takim zamierzeniom i faktom.

Podejmowanie działań dezintegracyjnych i neutralizujących w środowiskach kleru

⁵⁰ Ks. D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 413.

⁵¹ IPN Po 060/152/14 z 19, s. 75a-75 b.

⁵² IPN Po 060/275, s. 14.

znanego ze służalczej postawy wobec biskupów, a także wobec zamierzeń kurii w sprawach wewnątrzkościelnych.

Przeciwdziałanie samowoli budowlanej podejmowanej przez kler, nielegalnych zgromadzeń itp.

Długofalowe działania na odcinku wypracowania dotarcia do kurii rzymskiej i przenoszenia tam określonych treści.

Organizowanie działań operacyjnych i polityczno-administracyjnych, mających na celu zmniejszenie naboru nowych kadr do WSD, a także wyprowadzanie alumnów z seminarium.

Ilościowy wzrost agentury, jej dobór jakościowy umożliwiający usytuowanie w kluczowych ogniwach administracji Kościoła⁵³.

Pojawienie się opozycji na początku lat 80. sprawiło, iż zmieniała się sytuacja Kościoła, do którego od tej chwili władze komunistyczne zaczęły się zwracać jako do mediatora. Niemniej jednak trwała rozbudowa sieci agenturalnej na gruncie kościelnym, m.in. w lokalnych seminariach duchownych była to aktywna praca operacyjna TW o ps. „Czarny”, „Toni” i „Adonis”, których prowadzili: mjr J. Bargiel, st. sierż. A. Żmudziński i ppor. J. Arczyński. Agenci pracowali także nad Kurią gorzowską – TW o ps. „Amon”, „Ela”, „Józef”, „Artur”, „Debiut”, „Henryk”, „Jacek”, „Jan”, „Jarek”, „Kowalski”, będący na kontakcie kpt. D. Kochmańskiego i por. Zb. Wojtakajtis. W sumie na koniec 1980 r. Wydział IV WUSW w Zielonej Górze posiadał: 79 TW, 2 kontakty operacyjne, 3 lokale kontaktowe i 7 kandydatów na TW⁵⁴. Była to zatem duża grupa ludzi, których zadaniem było rozpracowywanie Kościoła katolickiego i innych wyznań.

Niepokoje społeczne tego czasu wymusiły na partii również ustępstwa w sferze polityki wyznaniowej. W przypadku Kościoła gorzowskiego było to m.in. uzyskanie zgody na rejestrację Klubu Inteligencji Katolickiej w Gorzowie Wlkp., co nastąpiło 28 lutego 1981 r., a po kilku tygodniach także w Zielonej Górze (ale przy okazji starano się rozpracować to środowiska w ramach operacji o krypt. „Synaj”). W tym także roku zorganizowano pierwszą diecezjalną pieszą pielgrzymkę z Głogowa do Częstochowy, w której wzięło udział 56 osób. Także Kuria starała się wykorzystać klimat ówczesnych wydarzeń, aby z jednej strony tłumić konflikty partia – społeczeństwo, z drugiej zaś załatwiać sprawy kościelne, które do tej pory władza odraczała. Chodziło przede wszystkim o uzyskanie kolejnych pozwoleń na budowę nowych kościołów. Zupełnie inne było nastawienie do ówczesnej rzeczywistości szeregowych księży, z których wielu nie szczędziło słów krytyki pod adresem władzy komunistycznej. A w ramach pełnionych obowiązków duszpasterskich angażowali się oni po stronie opozycji⁵⁵.

Również ówczesna Służba Bezpieczeństwa nie spoczywała na laurach, werbując nowe szeregi współpracowników, na koniec 1981 r. Wydział IV w Zielonej Górze posiadał już: 4 rezydentów, 136 TW, 15 kontaktów operacyjnych, 4 konsultantów, 6 lokali kontaktowych i 10 kandydatów na TW. Stan ten z podziałem na poszczególne środowiska przedstawiał się następująco: kler rzymskokatolicki – 48 TW; wykładowcy WSD – 2 TW; alumni WSD – 2 TW, osoby świeckie – 12 TW, inne wyznania – 14 TW. Ponadto w tym

⁵³ Tamże, s. 15.

⁵⁴ Tamże, s. 17-31.

⁵⁵ Ks. D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 414.

roku uaktywniła się tajemnicza grupa operacyjna, której zadaniem była „neutralizacja, kompromitacja i zbieranie materiałów procesowych wobec wrogich postaw politycznych księży”. Tworzyli ją: kpt. Czerniak, kpt. Duma, kpt. Kochmański i por. Wojtakajtis. Poza tym Wydział IV pod koniec 1981 r. prowadził 30 spraw przeciw księżom i parafiom. Realizowana była również operacja o kryp. „Klon 155”, której celem była walka z grupą księży mocno angażujących się w wspieranie działalności NSZZ „Solidarność” na terenie woj. zielonogórskiego. Zaliczano do tej grupy m.in. ks. H. Nowika z Czerwieńska, ze względu na jego 26 wystąpień publicznych o antypaństwowym charakterze. W ramach tej operacji przeprowadzono zatem 158 rozmów dyscyplinarnych, którymi objęto m.in. 8 księży⁵⁶.

3. Działania zielonogórskiej służby bezpieczeństwa w latach 1981- 1986

Praca operacyjna SB nasiliła się jeszcze bardziej po wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce. Już w pierwszych dniach po jego wprowadzeniu przeprowadzono rozmowy ostrzegawcze z duchownymi, niektóre z nich w późniejszym czasie zaowocowały werbunkiem. W trakcie tych rozmów często odwoływano się do emocji patriotycznych. Wcześniej przed rozmowami uważnie studiowano dokumenty zgromadzone w teczkach operacyjnych. Przy werbunku często wykorzystywano sytuację, gdy ksiądz pragnął podjąć studia lub pracę za granicą i składał podanie o paszport. Celowo zwlekano z jego wydaniem, a czasami decyzję uzależniano od zgody na współpracę. Różnie przedstawia się aktywność pozyskanych agentów. Niektórzy bez oporu donosili na swych przełożonych oraz parafian, innych trzeba było nakłaniać do współpracy. Tacy skłonni do intelektualnego dialogu duchowni nierzadko nie podpisywali formalnego zobowiązania do współpracy, w praktyce jednak ich informacje były ważniejsze od tych, które zdobywano od księży podpisujących zobowiązania. Główną uwagę funkcjonariuszy SB przyciągały ośrodki decyzyjne Kościoła: Kuria, seminarium, uczelnie katolickie. Nagrywano rozmowy z biskupami, posiedzenia rad kapłańskich i innych komórek kurialnych istotnych dla funkcjonowania diecezji. Bywały także przypadki, że SB z ukrycia pomagało swemu agentowi w prowadzeniu np. budowy kościoła. Ułatwiano mu m.in. zakup materiałów budowlanych czy zdobywanie koniecznych zezwoleń. Taki ksiądz zdobywał zaufanie swych przełożonych oraz własnego środowiska, jako człowiek zaradny i z inicjatywą, co przyczyniało się do jego awansu. A tym oczywiście zainteresowana była SB⁵⁷.

Ważnym czynnikiem była zwykła ludzka zawiść. To ona skłaniała duchownych do donoszenia na swych współbraci. Podejmujący współpracę z takich motywów agent odznaczał się dużą pomysłowością w doradzaniu metod operacyjnych wobec innych duchownych. Czasami ksiądz rozgoryczony stosunkami panującymi w parafii lub diecezji właśnie w oficerach SB odnajdywał partnera do rozmów o swoich rozterkach i problemach. Oczywiście Wydział IV był zainteresowany tym, aby jak najwięcej księży występowało ze stanu kapłańskiego, nie chciał jednak, aby szeregi laikatu powiększali duchowni, którzy byli tajnymi współpracownikami⁵⁸.

⁵⁶ IPN Po 060/275, s. 30-37.

⁵⁷ Ks. D. Śmierczalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 420-421.

⁵⁸ Tamże, s. 421-422.

Zatem od grudnia 1981 r. skrupulatnie odnotowywano każdą aktywność lokalnego duchowieństwa, rejestrując szczególnie tych, którzy „1. negują zasadność wprowadzenia stanu wojennego i jego rygorów; 2. tendencyjnie (a w niektórych wypadkach wręcz wrogo) przedstawiają zarówno działalność władz państwowych i poszczególnych osób z rządu, jak i kierunki dalszego wychodzenia z kryzysu, ustawicznie powołując się na przeszłość i błędy poprzednich lat; 3. preferują modły za internowanych, powielając plotki o ich rzekomych prześladowaniach i nieludzkich warunkach traktowania; 4. podtrzymują idee NSZZ „Solidarność” w aspekcie jej celów politycznych i rozpowszechniają pogłoski o jej rzekomym, wiosennym odwiecie”⁵⁹. Przy czym kwestią, która najbardziej niepokoiła bezpiekę na gruncie kościelnym był „niepokojący fakt, iż w grupie tej, prócz tak znanych księży, jak Henryk Nowik, Bogusław Piechuta, Benedykt Pacyga, Jerzy Nowaczyk i inni, znajduje się coraz więcej kleru nowo wyświęconego lub o kilkuletnim stażu pracy. Obawy musi budzić praca młodych księży o takim nastawieniu wśród, podatnej na wpływy, młodzieży szkół średnich i uczelni wyższych. Ponadto operacyjne ustalenia wskazują, iż zaangażowanie się na pozycje antysocjalistyczne księży młodych wykazuje stałą tendencję wzrostu, w miarę rozwoju sytuacji i ujawniania publicznego zamierzeń hierarchii”⁶⁰.

Jak pokazywały kolejne tygodnie i miesiące od wprowadzenia stanu wojennego, obawy bezpieki zielonogórskiej były uzasadnione, bowiem do listy duchownych, źle ustosunkowanych do PRL, dochodziły ciągle nowe nazwiska jak ks. Koper, ks. Mikuśzewski, ks. R. Zięciak, czy też nawet wypadek alumna VI roku WSD w Gościńsku, który przebywając na praktyce w Sieniawie wygłosił – jak to określono – „napastliwe i wrogie” kazanie. Rosła także frekwencja na Mszach św. w całej diecezji, często jako znak protestu wobec stanu wojennego i systemu komunistycznego. Ośrodkami na terenie województwa, gdzie najczęściej celebrowano msze za ojczyznę i głoszone stosowne kazania była Nowa Sól i Zielona Góra, Sulechów, Czerwieńsk i Świebodzin. Tam również kolportowane były najczęściej ulotki o treści antyrządowej (takie wypadki miały miejsce także w Żarach i Żaganiu), organizowano zbiórki pomocy materialnej dla internowanych oraz powstawały z inicjatywy byłych działaczy „Solidarności” „krzyże kwiatowe”, symbolizujące pamięć o poległych w Lublinie, podczas zajść 31.08.1982 r. Władza, próbując zahamować ten proceder, prowadziła systematyczne rozmowy ostrzegawcze z niepokornymi duchownymi, co jednak na niewiele się zdawało. Obawy resortu były o tyle większe, że w 1982 r. rozpoczynała się peregrinacja Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, którą najbardziej aktywne duchowieństwo mogło wykorzystać, aby propagować idee „Solidarności” i wolnej Polski. Młodzi zaś księża systematycznie podejmowali na lekcjach religii tematy odnoszące się do ówczesnej sytuacji w kraju. Na tym tle odnotowano wydarzenie w Świebodzinie, gdzie grupa 15 uczniów Zespołu Szkół Ogólnokształcących założyła czarne opaski, co było inicjatywą tamtejszego wikariusza, ks. Henryka Szpikowskiego. Polem zainteresowania resortu bezpieczeństwa była również pomoc materialna z Europy Zachodniej, a przy tym kontakty duchownych z zagranicą oraz zasady rozdawnictwa darów wśród wiernych. SB obawiała się przede wszystkim

⁵⁹ IPN Po 060/141-4, *KW MO Zielona Góra, Miesięczne i okresowe oceny i informacje poszczególnych Wydziałów KW MO, wykorzystane do opracowania meldunków i ocen sytuacji operacyjno-politycznych w województwie za okres 1.1.1982 do 31.12.1982 r.*, s. 20.

⁶⁰ Tamże.

przenikania tą drogą do Polski obcych służb specjalnych i przemytu publikacji antyrządowych oraz aparatury powielającej (na tym odcinku korzystano m.in. z usług TW „Jacky”) ⁶¹. Na potrzeby operacyjne Wydziału IV WUSW w Zielonej Górze stale rosły szeregi tajnych współpracowników, których na koniec 1982 r. było już 4. rezydentów, 181. TW, 43 kontakty operacyjne ⁶².

Pogłębiający się kryzys polityczny zmuszał reżim komunistyczny do kolejnych ustępstw na rzecz Kościoła. W 1983 r., w dobie peregrynacji Obrazu MB Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej oraz II pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny, zanotowano wzrost liczby księży uzyskujących zezwolenia na wyjazdy za granicę. Powstały przy parafiach komisje charytatywne, które zajęły się akcją rozdawania darów. Nową inicjatywą w diecezji było również zorganizowanie w dniach 1-12 sierpnia 1983 r. Pierwszej Diecezjalnej Pielgrzymki Pieszej z Gorzowa Wlkp. do Częstochowy, która – wg szacunków władz – objęła 250 uczestników. I wreszcie były to także nowe inwestycje budowlane. Wg sprawozdania Wydziału ds. Wyznań za rok 1983 na terenie woj. zielonogórskiego budowano 11 nowych kościołów i kaplic, 4 kościoły rozbudowywano, a 2 remontowano po przekazaniu ich Kościołowi. W tym roku oddano do użytku nową kaplicę w Chrośnicy (koło Zbąszynia), a na ukończeniu były kościoły: w Zielonej Górze przy ul. Aliny, Trzebielu, Nowogrodzie Bobrzańskim, kaplice w: Czernej, Nowych Cieplicach i Chynowie. Oprócz kościołów i kaplic budowano również 17 salek katechetycznych i 14 plebanii. Dodatkowo administratorzy parafii zgłosili zamiary budowy nowych kaplic w Stanach (Gm. Nowa Sól) i w Wymiarkach. Natomiast w toku załatwiania były pozwolenia na budowę kościołów: w Zielonej Górze na Os. Kisielińskim, Łęknicy oraz odbudowa ruin katedry w Gubinie. Wnioski obejmowały także inne obiekty kościelne, tj. plebanie w Przyborowie (Gm. Nowa Sól) oraz salki w: Perzynach (Gm. Zbąszyń), Wymiarkach i Staropolu. Skala inwestycji kościelnych przeraziła władze partyjno-rządowe w Zielonej Górze, zatem zgodnie z decyzją Woj. Trójki Partyjnej ds. Kleru postanowiono wstrzymać na dwa lata wydawanie nowych zezwoleń na kościelne inwestycje budowlane ⁶³.

Komunistów drażniły jednak publiczne wypowiedzi niektórych księży na terenie woj. zielonogórskiego i ich powiązania z działaczami b. „Solidarności” ⁶⁴, co odczytywano jako akty niewdzięczności wobec dotychczasowych posunięć ekipy rządowej. Reżim niepokoiły także nasilające się kontakty poszczególnych parafii diecezji gorzowskiej oraz osób fizycznych z Zachodnią Europą w ramach akcji pomocy materialnej zza granicy. W tej ostatniej kwestii zaniepokojony był zwłaszcza Departament II MSW (kontrwywiad). Zatem Wydział IV WUSW w Zielonej Górze postanowił na rok 1983 założyć sprawę obiektową o krypt. „KNOX”, której celem było przeprowadzenie głębokiego rozpoznania poszczególnych parafii diecezji w zakresie: „1. opracowania konkretnych osób w wypadku negatywnej postawy lub też podejmowania przez nie wrogiej dzia-

⁶¹ Tamże, s. 22-47.

⁶² IPN Po 060/141/5 z 7, *KW MO Zielona Góra, Miesięczne i okresowe oceny i informacje poszczególnych Wydziałów KW MO, wykorzystane do opracowania meldunków i ocen sytuacji operacyjno-politycznych w województwie za okres 1.1.1983 do 31.12.1983 r.*, s. 33.

⁶³ Ks. D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 418-419.

⁶⁴ M.in. organizowanie pomocy materialnej dla osób zwolnionych z internowania, wydawanie lekarstw z przyparafialnych aptek powstałych z darów zza granicy. Takie składnice leków powstały u ks. Liszkiewicza w Koźli i ks. Nowika w Czerwieńsku. IPN Po 060/141 5 z 7, s. 10.

łałości; 2. przepracowania charakteru ustalonych kontaktów poszczególnych księży i wyznawców z osobami z państw kapitalistycznych; 3. operacyjnej kontroli czy działalność Kościoła odbywa się w granicach statutowych; 4. bieżącego badania nastrojów i komentarzy na aktualne wydarzenia społeczno-polityczne oraz problemy kadrowe; 5. wyrывkowej kontroli prawidłowości rozdziału darów otrzymywanych z zagranicy na poszczególne parafie⁶⁵. W toku działań operacyjnych do „wrogów władzy ludowej” zaliczano w 1983 r.: grupę ojców kapucynów z Nowej Soli, ks. B. Pacygę, ks. E. Kopra ze Sulechowa, ks. S. Zawadzkiego i ks. Z. Wokotruba ze Świebodzina, ks. J. Gilunia i ks. E. Jankiewicza z Klenicy, ks. H. Szpikowskiego z Bożnowa, ks. H. Nowika z Czerwieńska, ks. R. Liszkiewicza z Koźli, ks. Z. Matwiejowa z Kozuchowa oraz ks. J. Dyrde z Zawady. Warto przy tym zaznaczyć, że antyustrojowe i antypaństwowe nastawienie władza zarzucała również środowisku kurialnemu z bp. P. Sochą na czele. Podstawą ku tej ocenie był m.in. wydany w miesiącu styczniu i rozesłany po większych parafiach komunikat o utworzeniu Diecezjalnego Komitetu Pomocy i wzywający do tworzenia lokalnych komitetów w parafiach. Funkcjonariusz SB, mjr D. Kochmański skomentował w sprawozdaniu kurialną inicjatywę z nutą zadowolenia, że „powyższe wezwanie nie znalazło szerszego oddźwięku z uwagi na to, że pierwsze zbiórki pieniędzy do puszek nie przyniosły większych sum. Poza tym księża byli zajęci kolędą”⁶⁶. Oprócz samych wystąpień z amfony zarzucano tym duchownym także: organizowanie nielegalnych zgromadzeń po nabożeństwach przed kościołami, układanie i odnawianie tzw. „krzyży kwietnych”, czy też kolportaż nielegalnych wydawnictw w kościołach. Do najbardziej „reakcyjnych” miejscowości w tym roku na terenie diecezji gorzowskiej zaliczano: Zieloną Górę, Gorzów Wlkp., Nową Sól, Świebodzin i Żary⁶⁷.

Reakcją władz na antyrządową postawę tych księży było wzywanie ich na rozmowy ostrzegawcze, stosowanie środków restrykcyjnych, a przede wszystkim wnikliwa ich inwigilacja przez SB. A zatem przekazanie księży Z. Wokotruba ze Świebodzina i E. Kopera ze Sulechowa organom prokuratury. W stosunku do księży E. Jankiewicza z Klenicy i H. Szpikowskiego utrzymano zastrzeżenia i nie wyrażono zgody na objęcie przez nich stanowisk administratorów parafii. Ks. B. Pacyga ze Świebodzina został uznany za osobę prowadzącą działalność szkodliwą dla państwa, a Kurię gorzowską wezwano do odwołania go z zajmowanego stanowiska kościelnego – administratora parafii w Świebodzinie. Wobec Ks. J. Dyrdy z Zawady zgłoszono do Kurii żądanie ukarania tego duchownego. W ciągu roku 1983 r. na różnym tle przeprowadzono łącznie 665 rozmów z: biskupami, kurialistami i księżmi parafialnymi. Odbyło się zatem m.in. 5 rozmów z bp. Plutą i gorzowskimi kurialistami, 275 z proboszczami i administratorami parafii oraz 35 z wikariuszami. Warto podkreślić, iż rozmowy były prowadzone także z osobami świeckimi. Ich tłem była przede wszystkim akcja usuwania krzyży ze szkół⁶⁸.

Poza jednak bieżącymi trudnościami władza komunistyczna w 1983 r. miała poważniejszy problem, którym była II pielgrzymka Jana Pawła II do Polski (władza liczyła na umocnienie autorytetu Polski na arenie międzynarodowej). Temat ten przewijał się zwłaszcza w publicznych wystąpieniach biskupów i duchowieństwa diecezji gorzowskiej,

⁶⁵ IPN Po 060/275, s. 121.

⁶⁶ IPN Po 060/141 5 z 7, s. 64.

⁶⁷ Ks. D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 419.

⁶⁸ Tamże, s. 419-420.

w czasie wizyt kolędowych, a także w prywatnych rozmowach. Bezpieka obawiała się, że Kościół będzie starał się wykorzystać atmosferę napięcia, panującą w społeczeństwie, przed tym wydarzeniem, aby przemycać w publicznych wystąpieniach pozareligijne treści. Chodziło szczególnie o te ośrodki na terenie województwa, które już słynęły z negatywnych politycznie inicjatyw tak duchowieństwa, jak i b. członków „Solidarności” (Zielona Góra, Nowa Sól, Czerwieńsk, Sulechów, Świebodzin i Żary). Resort, znając metody przeciwnika, próbował zatem hipotetycznie przewidzieć potencjalne przedsięwzięcia Kościoła gorzowskiego, do których zaliczał, m.in.: organizowanie uroczystości i nabożeństw okazjonalnych (wydarzeń z lat 1980-82), angażowanie byłych osób internowanych w akcjach kościelnych, organizowanie pielgrzymek stanowych do Częstochowy, pielgrzymek na spotkanie z papieżem, mobilizowanie młodzieży oazowej, akademickiej i pozostałej do aktywnego uczestnictwa w przygotowaniach do papieskiej wizyty, wciąganie młodzieży w szeregi Polskiego Związku Katolicko-Społecznego, tworzenie nowych struktur duszpasterstwa rolników indywidualnych, hamowanie usuwania emblematów religijnych ze szkół i innych instytucji, obejmowanie katechizacją wszystkich poziomów nauczania dzieci i młodzieży⁶⁹. Służba Bezpieczeństwa zatem bardzo uważnie śledziła każde posunięcie Kościoła w przededniu pielgrzymki, m.in. skrupulatnie notując treść nauk rekolekcyjnych okresu wielkopostnego (odnotowano przy tym, że w Zielonej Górze, Świebodzinie, Sulechowie i Nowej Soli zaatakowano laicki model wychowania młodzieży, ateizacji społeczeństwa, pracę SB itp.), inwigilując rozmowy duchowieństwa („...powielana jest pogłoska, że papież zamierzał odwiedzić miasta na zachodzie i północy kraju, ale władze nie wyraziły na to zgody, ponieważ obawiały się rozruchów społecznych”), rejestrując wydawane okólniki i zarządzenia Kurii (m.in. okólnik przypominający księżom o obowiązku przestrzegania zarządzeń wydanych przez Prymasa i większego zdyscyplinowania na placówkach, na których pracują, tj. co do nabywania luksusowych towarów, ograniczanie kontaktów z wiernymi, szczególnie kobietami do spraw duszpasterskich, obowiązku zgłaszania do kurii każdorazowego wyjazdu za granicę), a także rozpracowując osoby świeckie, związane z Kościołem, takie jak przewodniczący zielonogórskiego PZKS, Walerian Piotrowski⁷⁰.

Im było bliżej zaplanowanej pielgrzymki papieskiej, tym atmosfera w szeregach resortu bezpieczeństwa stawała się coraz bardziej napięta. A ponieważ miesiąc maj przynosił duchowieństwu kolejne okazje, aby podjąć w kazaniach tematy społeczno-polityczne i patriotyczne w przededniu wizyty Jana Pawła II, dlatego funkcjonariusze Wydział IV WUSW w Zielonej Górze przeprowadzili pod koniec kwietnia profilaktyczne rozmowy, m.in. z księżmi dziekanami: Demelem, Kapustą i Rutą, w czasie których duchowni oświadczyli, że polecą swoim księżom, ażeby w kazaniach nie podnosili problematyki związanej z obchodami święta I Maja, a 3 Maja porządek mszy św. będzie zgodny z planem świąt zniesionych. Zapewnienia te przyjęto w resorcie z zadowoleniem, śledząc oczywiście ich realizację⁷¹. Wobec zaś zapewnień większości duchowieństwa diecezjalnego o apolitycznym charakterze uroczystości majowych, dopatrzono się jednak wyjątków. Zaliczono do nich parafie: św. Antoniego w Nowej Soli, św. Michała Archa-

⁶⁹ IPN Po 060/141 5 z 7, s. 26-28.

⁷⁰ Tamże, s. 59-60.

⁷¹ Tamże, s. 65.

niola w Świebodzinie, Ducha Św. w Kozuchowie i Najświętszego Zbawiciela w Zielonej Górze, gdzie b. członkowie „Solidarności” wydawali i kolportowali ulotki zapowiadające wykorzystanie obiektów sakralnych i nabożeństw do antymanifestacji politycznych, co zdaniem resortu, działo się w porozumieniu z administratorami parafii⁷².

Działania operacyjne SB były także wymierzone przeciwko duchownym znanym ze swych negatywnych postaw wobec reżimu. Tym zaś co zaniepokoiło zielonogórską bezpiekę, to przypadki „aktywności pozareligijnej”, poza znanymi postaciami, młodych księży. Zaliczono do nich ks. Adamczaka z Kozuchowa, który – jak to ujęto – „krytycznie oceniał środki masowego przekazu i informacje w nich przekazywane, zarzucając im fałszowanie rzeczywistości i działania na niekorzyść Kościoła” oraz Ks. Wokotruba ze Świebodzina za to, że „podczas kazania w sposób agresywny atakował ustrój i działania sił porządkowych”⁷³. Zdaniem resortu: „takie przypadki, mimo iż nie pociągnęły za sobą konkretnych zagrożeń, to wpływają na kształtowanie się opinii o zaangażowaniach kleru na rzecz reaktywowania b. związków zawodowych”⁷⁴.

W raportach SB z dni poprzedzających wizytę Jana Pawła II pojawiały się oczywiście także złudne nadzieje, które miały uspokoić napiętą atmosferę panującą w resorcie poprzez zapewnienia typu: „w przedmiocie wizyty, jakkolwiek hierarchia liczy na bardzo duży udział wiernych w uroczystościach z udziałem papieża, kler parafialny nie wykazuje entuzjazmu, a nawet zaangażowania do organizowania wyjazdów zbiorowych, pielgrzymek parafialnych czy też zorganizowanych wycieczek pod patronatem Kościoła, sugerując wiernym wyjazdy indywidualnymi środkami lokomocji lub wręcz śledzenie przebiegu wizyty w telewizji”⁷⁵. Liczono także, że przeciw wagą dla papieskiej pielgrzymki będzie XIX Festiwal Piosenki Radzieckiej i imprezy jemu towarzyszące (Ogólnopolskie Sympozjum Rusycystyczne w Zielonej Górze i Plener Przyjaźni w Łagowie Lubuskim)⁷⁶.

Fakty jednak przeczyły złudnym ocenom sytuacji w wydaniu pracowników operacyjnych resortu bezpieczeństwa. I tak w miesiącu maju dopatrzono się, iż kuria gorzowska dla „dalszej chrystianizacji społeczeństwa” wprowadziła w 1983 r. dwie nowe inicjatywy duszpasterskie. Mianowicie, w miesiącu czerwcu miał się odbyć w miejscowości Szczaniec ogólnopolski zjazd ministrantów (władza obawiała się, że może tam na przyszłość powstać stała siedziba ruchu oazowego), natomiast w sierpniu miała wyruszyć pierwsza piesza pielgrzymka z Gorzowa Wlkp. do Częstochowy⁷⁷. Wydany został także list biskupów gorzowskich do duchowieństwa diecezji gorzowskiej, w którym – jak informowało sprawozdanie SB – zalecono: organizowanie pielgrzymek i wyjazdów indywidualnych do miejsc pobytu Jana Pawła II; podjęcie intensywnych działań natury religijnej celem

⁷² Tamże, s. 90.

⁷³ Jak to wynika z dokumentu Wydziału IV WUSW w Zielonej Górze z dnia 31.05.1983 r. Wydział Śledczy przygotował materiały dot. ks. Zbigniewa Wokotruba ze Świebodzina (za to, że „w swoich publicznych wystąpieniach w czasie pogrzebu w dniu 1 marca i nabożeństwa w dniu 3 maja br. szkalował, wyszydzał i poniżał członków PZPR i nauczycieli. Funkcjonariuszy MO biorących udział w rozpraszaniu nielegalnych zgromadzeń i demonstracji nazwał mordercami. Szkalował nasz system wychowania i nauczania, ubliżał uczestnikom pochodu 1-majowego”), które zostały przedłożone Prokuraturze Wojewódzkiej z wnioskiem o wszczęcie śledztwa. Tamże, s. 125.

⁷⁴ Tamże, s. 114.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 131.

⁷⁷ Tamże, s. 114-115.

właściwego przygotowania duchowego i pobudzenia religijności zarówno pielgrzymów jak i innych, szerokich grup wiernych; wprowadzenie do liturgii modlitw w intencji papieża; uświetnienie przyjazdu i pobytu papieża poprzez dekoracje obiektów sakralnych, budynków mieszkalnych, krzyży itp.⁷⁸ Resort obserwował również przebieg tegorocznej uroczystości Bożego Ciała, która – jego zdaniem – „generalnie miała charakter wyłącznie religijny, a udział w procesjach byłych członków „Solidarności” nie był wizualnie zaakcentowany. Nie notowano też kolportażu nielegalnych wydawnictw. W dwóch przypadkach ujawniono w dekoracjach ołtarzy orły z koroną, a w jednej parafii, w Nowej Soli, ksiądz OFMCap K. Mikuszewski, zawarł aluzje, niekorzystne politycznie sformułowania, co nie wpłynęło jednak w widoczny sposób na dalszy przebieg nabożeństwa⁷⁹. Zauważalny natomiast był wzrost frekwencji, w porównaniu do roku ubiegłego”⁸⁰.

W przededniu papieskiej wizyty SB zarejestrowała także inicjatywy wychodzące od osób świeckich z terenu woj. zielonogórskiego. Zaliczono do nich: zbiorową petycję 21 nauczycieli szkół z terenu Wolsztyna o przełożenie zajęć szkolnych w celu umożliwienia wyjazdu na uroczystości z udziałem papieża do Poznania⁸¹ (takie przypadki miały miejsce także w Zielonej Górze, Nowej Soli i Sulechowie); próba utworzenia drużyny harcerskiej mającej ściśle związki z klerem katolickim tzw. „Drużyny płaskiego węzła” (z inicjatywy A. Markowskiego, pracownika WSI oraz Jana Sawickiego, studenta tej uczelni)⁸²; nielegalne wydanie jednodniówki studenckiej „Faktor”; sporządzenie blisko 30 napisów o wrogiej treści (typu: „SS=SB”, „Solidarność zwycięży i NZS też”) na obiektach użytkowanych przez WSI w Zielonej Górze oraz pojawienie się ulotek antyrządowych w kilku miejscach na terenie Zielonej Góry⁸³. Ożywiła się także działalność OW Polskiego Związku Katolicko-Społecznego, poszerzając swoje wpływy w środowisku wiejskim wśród byłych działaczy NSZZ „Solidarność” Rolników Indywidualnych⁸⁴.

Analizując przebieg papieskiej pielgrzymki zielonogórska bezpieka zauważyła, że w zakresie organizacji wyjazdów na spotkanie z Janem Pawłem II najczęściej inicjatywy przejawiali księża z ośrodków miejskich: Zielona Góra, Żar, Żagania, Czerwieńska, Nowej Soli, Zbąszynia i Wolsztyna. Mniejsze zaangażowanie odnotowano w Sulechowie (10 osób) i Świebodzinie (100 osób), a także w parafiach wiejskich, gdzie duchowni „publicznie ogłaszali, że z uwagi na brak transportu i kart wstępu na uroczystości nie

⁷⁸ Tamże, s. 135.

⁷⁹ „W dniu Bożego Ciała br. na terenie Sulechowa miał miejsce jeden incydent, kiedy to siedmiu byłych działaczy „Solidarności” zbudowało ołtarz na trasie przemarszu procesji, w miejscu, w którym uprzednio była gabłota „Solidarności” i od wczesnych godzin rannych do późnego popołudnia na zmianę trzymali wartę. W ten sposób zmanifestowali swoją obecność na tym terenie”. Tamże, s. 202.

⁸⁰ Tamże, s. 134.

⁸¹ SB ustaliła, że była to inicjatywa dwóch działaczy b. NSZZ „Solidarność” z terenu Wolsztyna – H. Kamińskiego i R. Mielewcyka, wobec zastosowano restrykcje. Tamże, s. 132.

⁸² Funkcjonariusze operacyjni Wydział IV WUSW w Zielonej Górze obawiali się, że inicjatorzy alternatywnej drużyny harcerskiej będą usiłowali w okresie wakacyjnym zorganizować obóz harcerski z udziałem wyselekcjonowanej młodzieży szkolnej. Natomiast środki materialne i finansowe mogą otrzymać od kleru, który zdecydowanie poprze tego rodzaju oddolne inicjatywy. W przypadku gdyby do tego doszło – wg esbeckich analiz – byłaby to pierwsza drużyna harcerska przy parafii na terenie województwa. Tamże, s. 133.

⁸³ Tamże, s. 131-133.

⁸⁴ Tamże, s. 139.

organizują pielgrzymek, zachęcając jednocześnie do wyjazdów indywidualnych”⁸⁵. Większość pielgrzymek wyjeżdżała autokarami, rezerwowanymi w przedsiębiorstwach turystycznych. Na wyróżnienie pod względem operatywności – zdaniem SB – zasługiwało duchowieństwo Zbąszynka i Wolsztyna, z którego inicjatywy Dyrekcja Okręgowa PKP w Poznaniu zarezerwowała na dzień 20.06.1983 r. pięć pociągów dodatkowych z tych miejscowości do Poznania. Z innych inicjatyw kościelnych w tym czasie na terenie woj. zielonogórskiego resort zarejestrował: pielgrzymkę rowerową z Wolsztyna ok. 40-osobowej grupy młodzieży do Poznania; wyjazd 100-osobowej grupy młodzieży duszpasterstwa akademickiego z Zielonej Góry do Częstochowy na spotkanie z papieżem; wyjazd kolumny 20 samochodów osobowych z Żar i 15 samochodów z Żagania do Wrocławia oraz przygotowanie w Zbąszyniu specjalnych chorągiewek i czapek dla uczestników pielgrzymek do Poznania, celem ujednolicenia tej grupy i uwidocznienie jej odrębności. W sumie wg szacunkowych danych resortu bezpieczeństwa z terenu województwa wyjechało na spotkanie z papieżem ok. 8 tys. osób, z czego ok. 600 osób młodzieży w sposób zorganizowany⁸⁶.

Oczywiście, władze starały się ograniczyć liczbę pielgrzymów i wydzźwięk społeczny wizyty Jana Pawła II w Polsce poprzez rozmowy operacyjne z dziekanami, administratorami parafii, a także naciski na osoby świeckie podejmujące jakiegokolwiek inicjatywy związane z papieską pielgrzymką. Zbierano także komentarze środowiskowe – prawdopodobnie wśród odpowiednio wyselekcjonowanych przedstawicieli - które miały być potwierdzeniem esbeckich nadziei, że społeczeństwo województwa, mimo wszystko, zachowało dystans emocjonalny do papieskiej wizyty. Zebrane informacje były skrupulatnie odnotowywane w sprawozdaniach miesięcznych, np.: „Wśród pracowników służby zdrowia i nauczycieli odnośnie samej wizyty odnotowano następujące uwagi i komentarze:

- w wystąpieniach papieskich za dużo było negatywnych akcentów politycznych, które w efekcie mogą doprowadzić do usztywnienia stanowiska Kościoła oraz wpłynąć na aktywizację elementów opozycyjnych;

- wizyta ta miała wyraźnie charakter polityczny, a nie pielgrzymki mimo zapewnień samego papieża i episkopatu.

Po komunikacie o spotkaniu papieża z Wałęsą odnotowano wśród nauczycieli szkół z terenu Nowej Soli stwierdzenia, że spotkanie to nie przyniosło splendoru papieżowi, ponieważ ich zdaniem, Wałęsa to osoba nie zrównoważona psychicznie i opętana wizjonerską misją, jaką miał do spełnienia. Uważają też, że w czasie tego spotkania, Wałęsie chodziło głównie o zabezpieczenie swego konta dewizowego w banku watykańskim”⁸⁷.

Również po jej zakończeniu, władze próbowały bagatelizować wyniki papieskiej pielgrzymki. Trudno było jednak nie przyznać, że wizyta Jana Pawła II była zastrzykiem duchowym dla polskiego społeczeństwa, co potwierdzały fakty w postaci nowych inicjatyw religijnych na terenie województwa. M.in. w postaci kolejnego wzrostu liczby kandydatów do seminarium, liczego udziału wiernych w peregrynacji Obrazu M.B. Częstochowskiej (zanotowano m.in. negatywną postawę ks. E. Kopra, który w swoim

⁸⁵ Tamże, s. 136.

⁸⁶ Tamże, s. 136-137.

⁸⁷ Tamże, s. 131.

kazaniu zaatakował władze⁸⁸), udział 120 osób w pielgrzymce do Rzymu, wzrost liczby uczestników rekolekcji oazowych, uaktywnienie się działalności Polskiego Związku Katolicko Społecznego oraz Klubu Inteligencji Katolickiej w Zielonej Górze. M.in. KIK zorganizował tzw. „Tydzień Kultury Chrześcijańskiej”, zapraszając z wykładem red. S. Kisielewskiego, z udziałem codziennie ok. 1,5 tys. osób; podjął akcję obrony „dzieci nienarodzonych” poprzez cykl wykładów na ten temat prowadzonych w kościołach oraz przyczynił się do zaistnienia Towarzystwa Odpowiedzialnego Rodzicielstwa (jako przeciwwaga do Towarzystwa Świadomego Macierzyństwa, promującego aborcję)⁸⁹. Odżyła aktywność b. działaczy NSZZ „Solidarność”. Konkretnym efektem papieskiej pielgrzymki w 1983 r. na terenie woj. zielonogórskiego było także złożenie w Sądzie Wojewódzkim w Zielonej Górze 345 wniosków o rejestrację związków zawodowych, z czego zarejestrowano 335⁹⁰. Nadal trwała również akcja przyjmowania „darów zza granicy”. SB ustaliło, że na teren woj. zielonogórskiego wpłynęło i zostało rozdanych przez Kościół w 1983 r. w sumie 629 510 kg: żywności, leków i odzieży.

Reżim robił wszystko, aby hamować inicjatywy społeczeństwa i nadal kontrolować sytuację, m.in. poprzez powiększanie sieci agenturalnej na terenie województwa⁹¹. Pod koniec 1983 r. Wydział IV SB w Zielonej Górze posiadał: kler rzymskokatolicki – 56 TW (pozyskano 14 źródeł); stowarzyszenia – 1TW; Duszpasterstwo akademickie – 1TW⁹². Inicjatywy podjęte w 1983 r. były kontynuowane także w następnym roku, 1984. Realizowane były kolejne inwestycje budowlane. Oddano do użytku 3 nowo wybudowane obiekty, tj. kościół w Trzebielu, dek. Żary, dok katechetyczny w Maszewie, Gm. Krosno oraz kaplicę i dom katechetyczny p.w. św. M. M. Kolbe w Nowej Soli /na Zatorzu/. W budowie pozostawały kościoły w Zielonej Górze, Chynowie i Szczawnie. Natomiast w planach pozostały dalsze 4 obiekty sakralne, tj. kaplica w miejscowości Gola, par. Sława, kościół w Dychowie, par. Bobrowice, na Osiedlu Kisielińskim w Zielonej Górze oraz w Łęknicy⁹³.

Zielonogórska bezpieka dostrzegła, że jedną z form pracy księży w 1984 r. było rozwijanie i upowszechnianie ruchu pielgrzymkowego; zarówno ogólnopolskiego, diecezjalnego jak i parafialnego. Zatem oprócz tradycyjnych corocznych pielgrzymek stanowych do Częstochowy, organizowane były piesze pielgrzymki ze Świebodzina do Rokitna oraz Paradyża oraz z Kozuchowa i Ługów do Nowej Soli. Charakteryzując tę formę działalności Kościoła gorzowskiego, podkreślono: „(...) Istotnym jest fakt, że te pielgrzymki organizowane były bez zezwolenia władz administracyjnych, a treści głoszone podczas nabożeństw na trasie zawierały negatywne politycznie sformułowania.

⁸⁸ „W dniu 20.IX.1983 r. Ks. E. Koper zgłosił się z własnej woli w RUSW w Sulechowie i złożył pisemne zobowiązanie o zaniechaniu przez siebie szkodliwej dla PRL działalności politycznej prowadzonej w kościele. Podobne oświadczenie ks. Koper składał już kilkakrotnie i to zarówno wobec pracowników Wydz. IV, jak również w Wds. W. Aktualne oświadczenie – wg naszej oceny – jest próbą zrehabilitowania się przed ewentualnym otrzymaniem zgody na wyjazd do KK, na które ma zastrzeżenia”. Tamże, s. 246.

⁸⁹ Tamże, s. 299-300.

⁹⁰ Tamże, s. 142.

⁹¹ Odpowiadali za to: ppłk S. Dzierzgowski; mjr D. Kochmański; por. Z. Wojtakajtis; kpt. J. Duma; ppor. A. Żmudziński; kpt. Wł. Czerniak; por. J. Luch; ppor. J. Madejski; szer. J. Jaszcuk; szer. R. Dziewula, koordynatorem pozostał ppłk S. Dzierzgowski. Tamże, s. 128.

⁹² Tamże, s. 325.

⁹³ IPN Po 060/275, s. 68.

Mimo, że pielgrzymki te nie były zbyt liczne /uczestniczyło w nich po ok. 60-120 osób/ to sama wymowa propagandowa /uroczyste pożegnania i powitania/ tego zjawiska jest znaczna i stwierdza przekonanie w części skleryzowanego społeczeństwa o wszechwładzy Kościoła i kleru⁹⁴.

Resort bezpieczeństwa, odnotowując wszystkie akcje Kościoła na terenie woj. zielonogórskiego, szczególną „troską” otaczał duszpasterstwo dzieci i młodzieży. W 1984 roku zauważono, że ks. Marian Grażewicz z Cybinki, zarówno wśród młodzieży jak i publicznie w kościele, propagował utworzenie tzw. „żółtego harcerstwa”, przedstawiając przy tym w niekorzystnym świetle ZHP. Ks. Piotr Sudoł, wikariusz parafii w Krośnie Odrzańskim, na katechezie podejmował wielokrotnie dyskusje z młodzieżą na temat NSZZ „Solidarność”, gloryfikując cele i działania tego związku. Co więcej, w tym celu przychodził nawet do szkół, aby na przerwach podejmować takie dyskusje. Podobne postawy wśród młodzieży – wg esbeckiego raportu – prezentowali m.in. księża: Z. Przybylski z Maszewa i H. Szpikowski z Bożnowa. Podejmowanie z młodzieżą tematyki „moralno-społecznej, a wielu przypadkach ideologiczno-politycznej” szczególnie niepokoiło SB w środowisku akademickim – jak to określono – „już z samego faktu, że DA prowadzą tacy znani z wrogiej postawy księża, jak Alojzy Graczyk, Henryk Nowik, Jerzy Nowaczyk czy Zbigniew Stekiel, można określić polityczne ukierunkowanie dyskusji na takich spotkaniach”⁹⁵. Oczywiście nie umknęła resortowi także nowa forma duszpasterstwa w postaci ruchu oazowego „Światło-Życie”. Sprawozdanie Wydziału IV za 1984 r. podawało, że grupy oazowe zorganizowane były w zasadzie przy każdej parafii, przy czym najprężniej funkcjonowały przy parafiach w Zielonej Górze, Nowej Soli, Sulechowie, Świebodzinie, Wolsztynie i Żarach. Działalność ruchu oazowego niepokoiła esbeków ze względu na jego nowatorskie metody. Sprawozdanie podawało: „(...) w systemie całorocznej pracy szkoleniowej, w zależności od wieku, dobierane są formy pozwalające na dużą dowolność interpretacyjną tematyki, przy czym – jak wynika z rozpracowania operacyjnego (krypt. „Owczarnia”) – prowadzący te spotkania, zarówno księża jak i przygotowane przez kler osoby świeckie, nie pomijają tematyki ideologiczno-politycznej. Szacunkowo należy przyjąć, iż w ruchu oazowym, łącznie z obozami letniskowymi, uczestniczyło ok. 20% młodzieży objętej katechizacją i duszpasterstwem akademickim. W minionym roku kler propagował przyłączenie do ruchu oazowego młodych rodzin oraz młodzieży pracującej, co pozostaje w stadium organizacji”. Obserwując działania Kościoła na gruncie młodzieżowym w 1984 r. SB musiała przyznać: „Podkreślić należy, że przedstawione działania kleru wśród młodzieży przynoszą wymierne, korzystne dla Kościoła efekty. Jest to tym bardziej możliwe wobec postawy kadry wychowawczo-dydaktycznej oraz bezwładu organizacyjnego i małej atrakcyjności świeckich organizacji młodzieżowych. Notowano przypadki współpracy nauczycieli czy dyrektorów z klerem, popierania jego celów lub wprost namawiania młodzieży do poddania się jego wpływom”⁹⁶.

Niepokojącym zjawiskiem – zdaniem resortu bezpieczeństwa – „(...) było zjawisko upolityczniania działalności wyznaniowej przez księży młodych, dotychczas nie ujawnia-

⁹⁴ Tamże, s. 73-74.

⁹⁵ Tamże, s. 70.

⁹⁶ Tamże, s. 71-72.

jących swoich negatywnych przekonań. Ujawniali oni niekorzystne politycznie postawy w czasie różnych uroczystości religijnych, rocznic, a szczególnie wyrażnie w związku ze sprawą ks. Jerzego Popiełuszki”. Pod lupą służby znaleźli się zatem: ks. Jerzy Giluń z Klenicy („prezentujący wrogą ustrojowo postawę oraz ostry krytycyzm wobec rządu i resortu MSW. Dodatkowo – jako bardzo aktywny organizator Duszpasterstwa Rolników Indywidualnych Gm. Trzebiechów, nie respektuje aktualnych przepisów prawnych w zakresie ruchu pielgrzymkowego”), ks. Eugeniusz Jankiewicz („współpracownik ks. Gilunia, prezentując zbieżną z nim postawę społeczną, a od niedawna diecezjalny referent DRI”), ks. Zdzisław Przybylski z Maszewa, ks. Piotr Sudoł z Krosna, ks. Jerzy Frąckowiak z Gubina, ks. Marian Grażewicz z Cybinki oraz ks. Stanisław Wencel z Białkowa. Zarzucano im także ożywione kontakty z byłymi działaczami „Solidarności”. Powiązania z tym środowiskiem przypisywano także księżom: E. Koperowi z Sulechowa, H. Nowikowi z Czerwieńska, B. Pacydze i S. Zawadzkiemu ze Świebodzina, K. Mikuszewskiemu z Nowej Soli, H. Szpikowskiemu z Bożnowa, S. Garncarzowi z Krosna oraz L. Szymańskiemu z Wolsztyna. Wg resortu to z ich inicjatywy w kilku parafiach (św. Antoniego w Nowej Soli, Żarach, Świebodzinie) w ostatnim czasie ułożono tzw. „krzyże kwiatowe”, przy których gromadzili się wierni po zakończeniu nabożeństwa i śpiewali pieśni religijne, manifestując symbol „V”⁹⁷.

Wydział IV WUSW w Zielonej Górze, analizując poszczególne formy działalności Kościoła gorzowskiego, postanowił przedsięwziąć odpowiednie środki, aby ograniczyć i przyhamować jego działalność w roku 1985, co miało być realizowane w kilku płaszczyznach, tj.:

- „rozpoznania celów, metod i form oddziaływania kleru różnych wyznań na poszczególne grupy społeczno-zawodowe i środowiska;

- kontrola operacyjna księży oraz osób świeckich prezentujących negatywne politycznie lub społecznie postawy życiowe oraz wykorzystujących obiekty sakralne i uroczystości kościelne do celów politycznych lub innej negatywnej działalności;

- prowadzenia działań lokalizujących, m.in. poprzez rozmowy profilaktyczno-ostrzegawcze prowadzone przez pracowników Wydziału IV i Wydziału ds. Wyznań UW w Zielonej Górze;

- hamowanie i udaremnianie realizacji niekorzystnych inicjatyw zarówno ze strony kleru jak i byłych członków NSZZ czy osób opozycyjnie ustawionych wobec obecnej rzeczywistości;

- zabezpieczanie imprez kościelnych, co do których istniały uzasadnione domniemanie, iż mogą być wykorzystane do celów pozareligijnych;

- prowadzenie pracy informacyjnej na potrzeby Departamentu IV MSW, kierownictwa służbowego oraz wojewódzkich władz administracyjno-politycznych”⁹⁸.

Dla realizacji podjętych zadań operacyjno-informacyjnych, w tym także na terenie Kościoła katolickiego, zielonogórska Służba Bezpieczeństwa dysponowała 31 grudnia 1985 roku w sumie: 1184. TW; 430 kontaktów operacyjnych; 94 lokale kontaktowe oraz 140. kandydatów na TW (prowadzono w tym czasie 294. sprawy operacyjne)⁹⁹. Mimo podejmo-

⁹⁷ Tamże, s. 72-73.

⁹⁸ Tamże, s. 78-79.

⁹⁹ IPN Po 060/154 (6 z 7), s. 4.

wanych prób ograniczenia działalności Kościoła gorzowskiego w roku 1985 r. niezmiennie w esbeckich raportach¹⁰⁰ pojawiały się dane pokazujące jego sukcesy duszpasterskie. To m.in. objęcie katechizacją 90% dzieci szkół podstawowych i 75% szkół ponadpodstawowych na terenie województwa; praca z młodzieżą w zielonogórskim środowisku akademickim, skupiając ok. 200 stałych uczestników spotkań (80% z WSP) w trzech ośrodkach duszpasterstwa akademickiego, prowadzonych przez księży: Z. Stekiela, A. Graczyka i J. Nowaczyka, z którymi współpracował ks. H. Nowik z Czerwieńska. To także objęcie rekolekcjami oazowymi, zwłaszcza w okresie wakacji, 1200 osób; jak to podkreślono w sprawozdaniu: „reminescencje po takich szkoleniach mogą być wyjątkowo niekorzystne, jako że na tego typu zgrupowaniach przekazuje się treści o różnym wydźwięku politycznym. Problem ten – z uwagi na trudności w dotarciu operacyjnym do młodzieży – nie jest w pełni rozpoznany”. Rozwijający się z roku na rok ruch pielgrzymkowy, z którego –wg SB – skorzystało w 1985 r. ok. 3 tys. osób z woj. zielonogórskiego. To również wzrost kandydatów do seminariów (Paradyż i Obra) – 68 osób, gdzie „...kandydaci do stanu duchownego są ideologicznie kształtowani, tam są formowane negatywne postawy społeczno-polityczne, tam wpaja się przekonanie o wyższości idei Kościoła i jej nadrzędności wobec systemu państwowego. Także i praktyka wskazuje, że część nowo wyświęconych księży po przejściu do pracy na placówce parafialnej, od razu prezentuje niekorzystne postawy społeczno-polityczne”¹⁰¹. W trwającej zatem wojnie ideologicznej Kościół jednak odnosił sukcesy, które musiała uznać również Służba Bezpieczeństwa.

4. Służba Bezpieczeństwa wobec Kościoła gorzowskiego w latach 1986-1989

W momencie, gdy reżim komunistyczny w Polsce powoli, ale systematycznie podupadał, po tragicznej śmierci bp. W. Pluty 22 I 1986 roku w wypadku samochodowym, rządy w diecezji gorzowskiej papież Jan Paweł II powierzył dotychczasowemu rektorowi Kolegium Polskiego w Rzymie – ks. bp. dr. Józefowi Michalikowi. Szerokim echem odbił się jego ingres, który odbył się 30 listopada 1986 r. w Gorzowie Wlkp. Uczestniczyło w nim 20 biskupów, wśród nich abp wrocławski H. Gulbinowicz oraz nuncjusz papieski Francesco Colasuonno. Władze lokalne reprezentowali R. Bukartyk, dyrektor Wydziału ds. Wyznań i K. Spychaj, prezydent miasta oraz ok. 3 tys. osób. Trzy dni wcześniej doszło do spotkania biskupa Michalika z I sekretarzem KW PZPR w Gorzowie W. Kinieckim, w czasie którego obie strony zadeklarowały chęć współpracy. Do podobnego spotkania doszło po ingresie bp. Michalika: do spotkania I sekretarza KW PZPR w Gorzowie z nuncjuszem, które miało szczególny przebieg, ponieważ obaj znali się już wcześniej z lat służby w dyplomacji¹⁰².

¹⁰⁰ Prowadzono m.in. sprawę operacyjnego rozpracowania o krypt. „Mandaryn” (rozpracowując księdza OO Kapucynów z Nowej Soli) – wykonanie chor. Kopaczyński i por. Raunke z Wydz. III, wykorzystując w tym celu TW „Kata”, „Andrzej” dla rozpracowania „oazy” oraz agentów „Baca”, „ks. „MJ”, KO „SS”, Chudy”, KO „Chudy”, „KO „Janina” – prowadzeni przez serż. K. Baszyńskiego. Tamże, s. 162-163, 212-213.

¹⁰¹ Tamże, s. 55-58.

¹⁰² Ks. D. Śmierczalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 422.

Nim jednak do tego doszło, przez kilka miesięcy rządy w diecezji gorzowskiej spełniał bp P. Socha jako administrator apostolski. Trwała w tym czasie normalna działalność duszpasterska Kościoła na terenie diecezji i kolejne sukcesy na tym polu, przy jednocześnie aktywnej pracy agenturalnej organów bezpieczeństwa (Stan TW na 1.01.1986 r. wynosił 139)¹⁰³. Wg szacunkowych danych Wydziału IV WUSW w Zielonej Górze za rok 1986: ok. 90% dzieci szkół podstawowych uczęszczało na zajęcia katechetyczne. Wśród uczniów szkół średnich obliczono, iż ok. 70% pobiera naukę religii, a ponadto uczestniczy w zajęciach ruchu „Światło-Życie” i Duszpasterstwa Akademickiego. Spośród tej liczby SB wyodrębniała 220 „aktywistów DA”, skupionych w Zielonej Górze i rekrutujących się ze studentów WSP i WSI. W oazach – wg resortu – czyli obozach i spotkaniach młodzieży szkół podstawowych i średnich uczestniczyło łącznie ok. 2500 osób z województwa. Jak to oceniano: „Ta forma pracy z młodzieżą przynosi wymierne szkody w systemie laickiego wychowania”. Zaobserwowano także nowe inicjatywy Kościoła gorzowskiego, do których zaliczono utworzenie Duszpasterstwa Nauczycieli w Zielonej Górze, obejmującego comiesięcznymi spotkaniami od 40-60 osób oraz Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia, grupującego ok. 40 osób z podstawowego personelu medycznego. Podkreślono również, że najsilniej rozwinęło się na terenie województwa Duszpasterstwo Rolników, które w tym czasie funkcjonowało w trzech ośrodkach: Trzebiechowie, Siedlcu i Żarach, zrzeszając przede wszystkim byłych działaczy NSZZ RI „Solidarność” (ok. 50 osób). W tym zaś zakresie znaczną aktywność wykazywali księża J. Giluń i E. Jankiewicz¹⁰⁴. Nowe formy duszpasterstwa Kościoła władza starała się hamować poprzez nowych agentów (m.in. 3 TW i 2 KO)¹⁰⁵.

Przybycie nowego ordynariusza do diecezji gorzowskiej zbiegło się ze zmianami polityki wyznaniowej w kraju. Zarówno władze centralne, jak i lokalne odeszły od strategii osłabiania Kościoła w społeczeństwie (przynajmniej w oficjalnych deklaracjach). Stosunki uległy znacznej poprawie. Wyrazem uznania dla apolitycznej postawy nowego rządcy diecezji gorzowskiej była zgoda na zorganizowanie I Diecezjalnego Dnia Młodzieży. Od 1987 r. zaczęto wydawać już w pełni legalnie pismo diecezjalne „Aspekty”, powołano Instytut Formacji Katolickiej dla Świeckich w Gorzowie oraz zarejestrowano diecezjalny Oddział Towarzystwa Przyjaciół KUL.

Oczywiście, władze nie miały zamiaru zrezygnować ze swoich priorytetowych celów¹⁰⁶, tj. laicyzacji społeczeństwa, ale i biskup nie dopuszczał możliwości ustąpienia w czymkolwiek na szkodę Kościoła. O stanowczości nowego ordynariusza władze przekonały się, gdy ten asygnował 50 tys. zł na pokrycie grzywny E. Borowskiego ukaranego za wniesienie do katedry, w trakcie ingresu, sztandaru „Solidarności”. Zdecydowanie biskupa diecezjalnego wobec polityki wyznaniowej władz było „zielonym światłem” dla poczynąń księży w diecezji. Postawa biskupa dała duchowieństwu diecezji pewność, że dotychczasowe poczynania, niekiedy w formie „parafialnej partyzantki antyrządowej” będą akceptowane przez ordynariusza¹⁰⁷. W 1987 r. SB odnotowała 11 takich przypadków

¹⁰³ IPN Po 060/154 (6 z 7), s. 38.

¹⁰⁴ IPN Po 060/275, s. 91-93.

¹⁰⁵ IPN Po 060/159/1z14, s. 128.

¹⁰⁶ IPN Po 060/154 (6 z 7), s. 61. W 1986 r. Wydz. IV SB w Zielonej Górze pozyskał: 4 TW wśród duchowieństwa, 2 TW wśród alumnów WSD, 1 TW wśród „aktywu katolickiego” oraz 1 TW w DA.

¹⁰⁷ Ks. D. Śmierzchański-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 423.

na terenie woj. zielonogórskiego, przy czym w dwóch wypadkach miało to „charakter permanentny”; tj. w Nowej Soli przy ul. Nowotki 14 (ks. Józef Śleboda) oraz w Sulechowie przy ul. Odrzańskiej 62 (ks. Edward Koper i ks. Mirosław Gas)¹⁰⁸.

Jednak najważniejszym wydarzeniem w roku 1987, zarówno dla Kościoła w Polsce jak i resortu bezpieczeństwa była III pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny (8-14 czerwca). Ponownie SB miało pełne ręce roboty, aby nie dopuścić do niekontrolowanych wydarzeń przed jej rozpoczęciem jak i w czasie jej przebiegu. Na potrzeby wizyty papieskiej MSW w Warszawie powołało Sztab Operacji „Zorza II” (kierownik Sztabu gen. Bryg. Zb. Pudysz, z-ca gen. Bryg. T. Szczygieł), którego odpowiedniki powstały w miastach, gdzie miał być Jan Paweł II¹⁰⁹. Kierunki działania operacji „Zorza II” miały dotyczyć:

- „Odcinania Kościoła od wszelkich inicjatyw przeciwnika politycznego, mających na celu upolitycznienie wizyty lub wypaczenie jej religijnego charakteru, głównie w czasie masowych uroczystości.
- Eliminowania nacisków bądź zamiarów przeciwnika, aby papież dowartościował opozycję w Polsce, poprzez spektakularne zachowania lub gesty.
- Wytworzenia przekonania wśród hierarchii kościelnej i kleru, że tylko odpowiedzialna i zgodna współpraca z władzami na różnych szczeblach pozwoli na niezakłócony przebieg wizyty.
- Wykorzystania płaszczyzny przygotowań wizyty do dalszego umocnienia agenturalnego i pogłębionego rozpoznania środowisk opozycyjnych celem neutralizowania negatywnych politycznie inicjatyw i działań tych środowisk, grup i osób znanych z antysocjalistycznych poczynąń¹¹⁰.
- Natomiast w relacji do samych księży działania operacyjne miały obejmować:
- „prowadzenie rozpoznania wszelkich przejawów działalności byłych działaczy „Solidarności” i opozycji na styku z klerem, podejmowanych przez nich inicjatyw i zachowań;
- podejmowania samorządnych inicjatyw ze strony aktywu świeckiego i wiernych w przedmiocie organizowania poza ustalonym limitem i podejmowania innych inicjatyw związanych z wizytą papieża;
- stopnia realizacji przez kler wytycznych hierarchii dot. wizyty i osoby papieża;
- planowania masowych wyjazdów do miejsc pobytu papieża i udziału w tych imprezach elementów antysocjalistycznych¹¹¹.

Był to okres zaostrzonej gotowości. W Zielonej Górze kierownikiem Zespołu Operacji „Zorza II” WUSW został mianowany ppłk D. Kochmański, naczelnik Wydziału IV. Natomiast kontrolą przygotowania jednostek terenowych MO do przeprowadzenia operacji mieli się zająć: kpt. J. Buczek (Żary, Żagań, Szprotawa, Nowa Sól), kpt. S. Markiewicz (Krosno, Lubsko, Zielona Góra) oraz chor. Z. Stefanek (Sulechów, Świebodzin, Wolsztyn). Dla wzmocnienia szeregów wojewódzkiej MO delegowano plutony ROMO

¹⁰⁸ IPN Po 060/275, s. 99.

¹⁰⁹ IPN Po 060/157 (7 z7), *WUSW Zielona Góra, Działania WUSW w Zielonej Górze w związku z zabezpieczeniem wizyty Papieża w 1987 roku – „Zorza II”*, s. 10. Operację miała zabezpieczać w poszczególnych miastach następująca liczna funkcjonariuszy: Warszawa – 5400; Lublin – 2500; Tarnów – 1400; Kraków – 2260; Szczecin – 1000; Gdańsk – 6550; Częstochowa – 2230; Łódź – 1300.

¹¹⁰ Tamże, s. 3.

¹¹¹ Tamże.

oraz służby ORMO¹¹². Raporty z rozpoznania operacyjnego w pierwszej połowie maja 1987 r. podawały, iż na terenie woj. zielonogórskiego „brak jest szerszego zainteresowania społeczeństwa zbliżającą się wizytą”, odnotowano jedynie, że ksiądz z Drożkowa k/ Żar zamówił dla parafian na dzień 9/10.06 autokar z PTTK w Żaganiu do Tarnowa. Ocena sytuacji polityczno-operacyjnej z dnia 23.05.1987 r. podawała, że „kler, oceniając generalnie, zgodnie z zaleceniami Kurii, organizuje wyjazdy na dzień 11.06 do Szczecina, przy czym należy podkreślić, że gros księży starszych nie fascynuje się przyjazdem Jana Pawła II do Polski. Przyjąć należy, że księża zamówili już 36 autokarów na to spotkanie. Planowane są także wyjazdy pociągami specjalnymi z miejscowości: Żary, Szprotawa i Nowa Sól. Aktualnie trwa załatwianie wynajmu pociągów, a stanowisko PKP w tej sprawie nie jest nam znane. Znamiennym jest, że mimo wcześniejszego ogłoszenia, parafie zielonogórskie zrezygnowały z przejazdu pociągiem specjalnym do Szczecina. Zamówiono natomiast 12 (dotychczas) autokarów. Przyjąć należy, że z terenu woj. zielonogórskiego na uroczystości z udziałem papieża w Szczecinie wyjedzie ok. 10 tys. osób z poszczególnych parafii”. SB z zadowoleniem informowało, że mimo apeli bp. Michalika na spotkanie z papieżem nie pojedzie młodzież akademicka, bo jest to czas sesji egzaminacyjnej¹¹³. Resort skrupulatnie odnotowywał jakąkolwiek inicjatywę związaną z papieską wizytą, posiadając m.in. dokładne wykazy parafii i zakładów, które zamawiały autokary, organizując wyjazd na spotkanie z Janem Pawłem II. I tak w ostatnich dniach maja zamówionych było już 73 autokary (67 – Szczecin, 2 – Tarnów, 2 – Gdańsk, 2 – Warszawa)¹¹⁴. Na bieżąco SB badała nastroje w różnych środowiskach na terenie województwa, wyszukując stanów zagrożenia¹¹⁵. Starano się ograniczyć przypadki angażowania się w wizytę Jana Pawła II instytucji publicznych, co zaprzeczałoby laickiemu charakterowi państwa¹¹⁶. Starano się także – zgodnie z instrukcją - mieć kontrolę nad inicjatywami podejmowanymi przez b. działaczy „Solidarności”. Chodziło przede wszystkim o uniemożliwienie wyjazdu do Warszawy czołowych działaczy „Solidarności” z terenu województwa, aby wyeliminować solidarnościowe akcenty papieskiej pielgrzymki. Podejmowane działania zabezpieczające miały ograniczyć także liczbę dekoracji z tej okazji, zwłaszcza jeśli chodzi o instytucje publiczne. Na ogromną skalę podjęto działania dla „zabezpieczenia” wizyty papieskiej. W tym celu z terenu województwa oddelegowanych zostało 831 funkcjonariuszy oraz 94 samochody, natomiast dla „zabezpieczenia ładu i porządku” na obszarze woj. zielonogórskiego wykorzystano: 890

¹¹² Tamże, s. 11.

¹¹³ Tamże, s. 20.

¹¹⁴ Tamże, s. 29-30.

¹¹⁵ M.in. w wyniku działań operacyjnych SB ustalono, że „mieszkaniec Gubina Kapustnianik Mieczysław lat 38, zatrudniony w Przedsiębiorstwie Poszukiwań Gazu i Nafty w Zielonej Górze wypowiadał się do osób trzecich, że porwie samolot z papieżem w celu przedostania się na Zachód. Nadmienia się, że wymieniony w 1981 r. był skazany na 4 lata pozbawienia wolności za zbiorowe usiłowanie porwania samolotu rejsowego z Gdańska”. Podjęto także wyjaśnianie dwóch przypadków antypapieskich wypowiedzi w szpitalu psychiatrycznym w Ciborzu. Tamże, s. 34-35.

¹¹⁶ „W dniu 8 czerwca uzyskano informację, iż nauczycielka SP nr 18 w Zielonej Górze, ob. Śliwińska w trakcie zajęć z klasą VII b włączyła telewizor w Sali lekcyjnej w czasie transmisji uroczystości powitalnych Papieża na lotnisku w W-wie. W trakcie przemówienia Papieża nakazywała uczniom bezwzględny spokój, natomiast w trakcie przemówienia Tow. Jaruzelskiego zezwoliła uczniom na prowadzenie głośnych rozmów i dyskusji. Następnie poinformowała uczniów, że w dniu 9 czerwca b.r. mają się udać w „odświętnych” ubraniach na godz. 7.00 do kościoła p.w. Św. Ducha przy ul. Bułgarskiej celem wzięcia udziału w mszy”. Tamże, s. 80-81.

funkcjonariuszy WUSW oraz RUSW; 327 żołnierzy ROMO; 25 żołnierzy (kierowców LWP wraz z samochodami); 66 żołnierzy WOP; 148 funkcjonariuszy SOK oraz 1240 członków ORM¹¹⁷. Zlecono zadania operacyjne także dla 16. źródeł informacyjnych, wyjeżdżających do Szczecina, którym podano hasła i numery telefonów (tj. TW o ps. „Ramzes”, „Michalski”, „Kowalski”, „Michał”, „Marek”, „Ela”, „Fabian”, „Neron”, „Zyg-munt”, „Jarek”, „Szczepan”)¹¹⁸. Poza tym przeprowadzono 28 rozmowy profilaktyczne z kierownikami pielgrzymek (księżmi)¹¹⁹. Ważną formą pracy organów bezpieczeństwa w tak niekonwencjonalnych warunkach był werbunek nowych współpracowników (TW „Jarzębina” ZG-16853, KO „Krystyna” ZG-17090 – prowadzeni przez ppor. Z. Barana; TW „Zbyszko” ZG-17078, KO „Kowalski” ZG-16847, KO „Jan” ZG-16858, KO „Bog-dan” ZG-17023 – por. F. Ejgerd; TW „Zygfryd” ZG-16753, TW „Mikołaj” ZG-16117, TW „Cygar” ZG-16787 – kpt. M. Kubala)¹²⁰.

Analizując na bieżąco atmosferę społeczną w trakcie trwania pielgrzymki papie-skiej, 10 czerwca, stwierdzono optymistycznie: „pielgrzymka ta będzie miała ważne następstwa zarówno w układzie międzynarodowym jak i wewnętrznym. Doprowadzi ona do dalszego wzrostu autorytetu Polski na arenie międzynarodowej oraz wpłynie na dalszą stabilizację sytuacji wewnętrznej”. Tym zaś, co zaniepokoiło środowiska lewicowe na terenie woj., było złożenie przez papieża kwiatów pod pomnikiem stoczniovców¹²¹.

Pielgrzymka Jana Pawła II z 1987 roku miała wydźwięk duszpasterski. Jednak zdaniem władz komunistycznych ocena tej pielgrzymki była jednoznaczna – politycznie negatywna. Tak ją też ocenił m.in. gen. Cz. Kiszcza, minister spraw wewnętrznych, który w czasie telekonferencji w dniu 14.06.1987 r., na jej zakończenie, powiedział: „(...) Drodzy tow. i nieprawdą i zarazem naiwnością twierdzić, że wizyta Jana Pawła II w Polsce to tylko sukcesy i korzyści dla władzy, choć gwoili sprawiedliwości i takich jest wiele. Ale wiele jest tow. strat, będzie wiele niedobrych następstw w rezultacie tejże wizyty i głoszonych homilii, zawartych w nich treści, niedobrych treści, ogromnej pracy jaką przeprowadził Kościół organizując wizytę, przygotowując społeczeństwo do wizyty Jana Pawła II. Nasza partia, nasz rząd, nasz resort będą musiały zakasać rękawy, by straty i następstwa zlikwidować. Ale za nim przystąpimy do likwidacji strat i następstw tejże wizyty, przedtem trzeba dokonać rzetelnego, spokojnego, wyważonego posumowania zysków i strat. Znając nasz aparat jestem przekonany, że sobie z tym stosunkowo szybko, jeśli chodzi o resort poradzimy”¹²².

Na terenie diecezji gorzowskiej papieska wizyta miała przede wszystkim wydźwięk duchowy poprzez Diecezjalny Kongres Eucharystyczny oraz rozważanie nauczania papieskiego z minionej pielgrzymki. Był to kolejny zastrzyk nadziei w serca Polaków, że Ojczyzna może być inna. Bp Michalik, poza przebudową Seminarium w Paradyżu, planował budowę Domu Emerytów w Zielonej Górze oraz uzyskanie zezwoleń na wy-stawienie 8 nowych kościołów. Nie zmienia to jednak faktu, że resort bezpieczeństwa

¹¹⁷ Całość wydatków związanych z realizacją zadań operacji „Zorza II” szacowano na 10 milionów złotych. Tamże, s. 35-36.

¹¹⁸ Tamże, s. 73.

¹¹⁹ Tamże, s. 90.

¹²⁰ IPN Po 060/159/1z14, s. 172-175.

¹²¹ Tamże, s. 84.

¹²² Tamże, s. 123.

nadal trzymał rękę na pulsie, utrzymując swoich agentów w środowisku kościelnym i werbując nowych¹²³.

Jednak jego propozycje spotkały się w 1988 r. ze zdecydowaną odmową ze strony władz partyjno-administracyjnych w Zielonej Górze. Można sądzić, że lokalne władze dość szybko zauważyły nietuzinkowość osoby ks. bp. J. Michalika i nie chciały źle wypaść w oczach władz centralnych, sprzyjając ich decyzjom. Nie wpłynęło to jednak na dotychczasową postawę bp. Michalika. Nadal dawał wolną rękę księżom zaangażowanym po stronie sił opozycyjnych, pozostając przy tym osobiście ostrożnym i powściągliwym w popieraniu działaczy byłej „Solidarności”. Z tej okazji korzystali księża od dawna znani ze swych opozycyjnych poglądów. M.in. w 1988 r. SB zarejestrowała aktywność księży ze znanych ośrodków na terenie woj., tj. księży: M. Mazguły i S. Zawadzkiego ze Świebodzina, E. Kopra ze Sulechowa oraz ks. J. Ślebudy z Nowej Soli¹²⁴. Działaniami operacyjnymi postanowiono objąć także ks. J. Dyrkę, proboszcza parafii WNMP w Zawadzie, który – zdaniem SB – przejawiał „dużą inicjatywę w organizowaniu pielgrzymek”¹²⁵. Oczywiście, organa bezpieczeństwa nie spały, podejmując działania odwetowe¹²⁶, czego przejawem był werbunek kolejnych 8. TW w środowisku kościelnym¹²⁷.

Jeszcze przed wyborami czerwcowymi, 17 maja 1989 r., Sejm uchwalił ustawę o stosunku państwa do Kościoła katolickiego i zagwarantowanie wolności sumienia. Tłem tych wydarzeń w diecezji gorzowskiej były przygotowania do koronacji obrazu MB Rokitniańskiej oraz kolejnej – w historii diecezji – Konferencji Episkopatu Polski w Paradyżu¹²⁸.

Na pewno zaskoczyły zielonogórską SB czerwcowe wydarzenia w Polsce i podejmowana reorganizacja dotychczasowych służb. Rozpoczęła się zatem akcja niszczenia dokumentów, które mogłyby potwierdzić działalność Wydziału IV WUSW w Zielonej Górze oraz ujawnienie osób, które podjęły z nim współpracę (stosowano potrójną numerację). Dnia 23 listopada 1989 r. odbyła się proceduralna likwidacja Wydziału

¹²³ IPN Po 060/158 3 z 3, Materiały kontroli gmin SB WUSW Zielona Góra. 1986 r., s. 38; 75-77. „W zakresie rozbudowy bazy operacyjnego dotarcia do środowisk wyznaniowych pozyskano 11 TW oraz przejęto na kontakt 2, w tym 1 jednostkę na terenie Zielonej Góry, gdzie obecnie pracują w tym środowisku łącznie 2 jednostki; wśród kleru rzymskokatolickiego pozyskano 3 i przejęto 2, w tym 1 jednostkę na terenie Zielonej Góry, gdzie obecnie pracują w tym środowisku łącznie 2 jednostki; 2 TW w WSD (po 1. w Obrze i Gości-kowie); 3 TW wśród uczestników Duszpasterstwa Akademickiego oraz świeckich organizacji katolickich”. Przy ogólnej liczbie 1262 TW na stanie SB w Zielonej Górze, z czego kler katolicki 33.

¹²⁴ IPN Po 060/159/1z14, s. 109.

¹²⁵ Tamże, s. 242.

¹²⁶ Grupa operacyjna na poziomie IV SB RUSW w Zielonej Górze prowadziła w 1988 r. następujące sprawy operacyjne: „Baszta I” (dot. „poza religijnej działalności kleru i aktywu katolickiego w parafiach na terenie Zielonej Góry”) – prowadził ppor. Z. Baran; „Baszta II” (dot. „poza religijnej działalności kleru i aktywu katolickiego w parafiach poza Zieloną Górą”) – prowadził por. F. Ejgierd; „Baza 72” (dot. „działalności Stowarzyszenia PAX”) – prowadził kpt. M. Kubala; „Synaj” (dot. „działalności KIK”) – prowadził kpt. M. Kubala; „Wieża 77” (dot. „działalności Duszpasterstwa Akademickiego”) – prowadził ppor. Z. Baran; „Owczarnia” (dot. „ruchu oazowego „Światło-Zycie”) – prowadził ppor. Z. Baran; „Magdalena” (dot. „działalności sióstr zakonnych”) – prowadził ppor. Z. Baran; „Postępowi” (dot. „działalności członków CARITAS”) – prowadził ppor. Z. Baran. Ponadto prowadzono sprawy obiektowe (m.in. „Anna” – dot. działalności Anny Witkowskiej; „Piotr” – dot. działalności Waleriana Piotrowskiego). Tamże, s. 243-245.

¹²⁷ IPN Po 0/60 275, s. 151-152.

¹²⁸ Ks. D. Śmierzchański-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 423-424.

IV UWSW w Zielonej Górze i jego składu operacyjnego¹²⁹. Przejęto zatem 93 TW (prowadzonych przez: por. Ejgierda, chor. Drzymalę, ppor. Dziewulaka, por. Bednarskiego, kpt. Harbata, por. Jaszczuka, por. Mroczkowskiego, por. Haładzińskiego, kpt. M. Kubalę, ppor. J. Kucza, ppor. Berdowskiego, por. Haładzińskiego, por. Madejskiego, ppłk Kochmańskiego, por. Berdowskiego, kpt. Lewdańskiego), 3 kontakty operacyjne, 2 lokale kontaktowe oraz 17 kandydatów do werbunku na TW¹³⁰. Zgodnie z protokołem podpisanym przez ppłk W. Jankowskiego w dniu 6.12.1989 r. Wydział OKPP WUSW w Zielonej Górze przejął: sprawy obiektowe: Baza 72 (nr ZG-5840), Zorza (nr ZG-5841), Synaj (nr ZG-13514) oraz OZI: TW „Zenon” (nr ZG-17473), „Ramzes” (nr ZG – 12920), „Helios” (nr ZG – 11811), „Michalski” (nr ZG – 15276) oraz „Mały” (nr ZG – 14260)¹³¹. Był to powolny koniec Wydziału IV WUSW w Zielonej Górze. Przez kolejne 6 miesięcy umierał reżim komunistyczny w Polsce¹³².

ZUSAMMENFASSUNG

Autor dieses Beitrages möchte die Tätigkeit des Sicherheitsdienstes des Staates gegen die Lokalkirche von Gorzów Wlkp. (Region an der Mitteloder) eruieren. Die Analyse ist geteilt in vier Zeiträume: 1971-1981, 1981-1986 und 1986-1989. Aus ihr wird es deutlich, dass der Sicherheitsdienst viele Operationsmethoden und Mitteln verwendet hat, um in die Kirche einzudringen und sie von innen und aussen zu schwächen. Im Beitrag werden Personen genannt, die im besonderen Interesse der Invigilation standen. Ausserdem werden wichtige Fakte aus der Geschichte des Bistums Gorzów genannt, die für den Sicherheitsdienst Anlass waren, die Intensität seines Vorgehens zu maximieren.

¹²⁹ Z większością TW Wydz. IV WUSW w Zielonej Górze współpracę zakończono dnia 29 XI 1989 r.

¹³⁰ IPN Po 060/277, *WUSW Zielona Góra, Protokół likwidacji Wydz. IV WUSW w Zielonej Górze*, s. 6-9.

¹³¹ Tamże, s. 10.

¹³² Tamże, s. 14-16.

MATERIAŁY I SPRAWOZDANIA

BP PAWEŁ SOCHA CM

Formacja stała kapłanów w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej

WSTĘP

W diecezji zielonogórsko-gorzowskiej formacja stała kapłanów, a także alumnów seminarium duchownego, stanowiła pierwszorzędny przedmiot posługi duszpasterzowania, szczególnie w okresie działalności apostolskiej służby Bożego bpa W. Pluty. Przez blisko 28 lat sam biskup W. Pluta wygłaszał wszystkie konferencje ascetyczne w ramach spotkań z kapłanami, w czasie kursów, sympozjów, konferencji dziekanów, kursu duszpasterskiego a także okazyjnych spotkań w dekanacie np. z okazji tzw. kolędy. Każda konferencja była gruntownie przygotowana, w oparciu o dokumenty Magisterium Kościoła, szczególnie dokumenty Soboru Watykańskiego II i lekturę dzieł takich teologów, jak K. Rahner, L. Szewczyk, J. Ratzinger i wielu innych teologów epoki soborowej i posoborowej.

Od 1986 r. usiłował naśladować bpa W. Plutę bp Józef Michalik. Jednak ze względu na liczne wyjazdy zagraniczne, zaangażowanie w liczne gremia Episkopatu Polski i międzynarodowe nie zawsze można było zrealizować wyznaczony zakres działań w tej dziedzinie. Dlatego pomagali mu w tym dziele biskupi pomocniczy.

Wraz z przybyciem w 1993 r. do diecezji bpa Adama Dyczkowskiego dzieło stałej formacji duchowieństwa stopniowo przybierało formy „zinstytucjonalizowane”. Podjęto wówczas decyzję, aby wprowadzić w życie wskazania soboru Watykańskiego II, ujęte w Adhortacji posynodalnej *Pastores dabo vobis*, wydanej przez Jana Pawła II 25 marca 1992 r. oraz w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, wydanym przez Kongregację ds. Duchowieństwa 31.01.1994 r. Dokumenty te zalecały biskupom nadanie instytucjonalnego charakteru stałej formacji kapłanów w diecezji przez powołanie do istnienia instytucji diecezjalnych, które będą się tą sprawą zajmować. Stąd dzieło stałej formacji kapłanów w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej otrzymało nieco szerszy wymiar przez zaangażowanie w nie gremium duchownych, którzy mieli pełnić posługę duszpasterską wobec duszpasterzy.

1. Ustanowienie instytucji do spraw stałej formacji

W *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* czytamy, że formacja stała jest prawem-zadaniem prezbitera, a jej zlecenie jest prawem-zadaniem Kościoła (nr 72, por. KPK, Kan 279). Podobnie jak powołanie i dar kapłaństwa otrzymuje się w Kościele i przez Kościół, tak i Kościołowi przysługuje prawo do stawiania wyświęconemu zadań

do realizacji nieustannej formacji we wszystkich dziedzinach: duchowej, intelektualnej, duszpasterskiej, a przede wszystkim ludzkiej. Odpowiedzialność za formację spoczywa przede wszystkim na papieżu i biskupach.

Co znaczy formacja stała? To znaczy, że nigdy nie może być uważana za zakończoną. Bowiem Chrystus Pan powiedział do nas: *Bądźcie więc wy tedy doskonali, jak doskonali jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48). Nigdy więc chrześcijanin nie zakończy odnawiania duchowego i rozwoju, którego miarą jest sam Bóg. Ten rozwój obejmuje zarówno Kościół, który ją nakazuje, jak i kapłana, który podejmuje formację.

Ze strony kapłana formacja jest ciągła wówczas, kiedy jest codzienna, kiedy nie odbywa się od czasu do czasu¹. Jej ciągłość polega na tym, że dokonuje się ona przez codzienne procesy i wydarzenia, narzędzia i instytucje; kiedy dokonuje się we wspólnocie i pod nieustannym działaniem Słowa Bożego odczytywanego i aktualizowanego w oświecającym działaniu Ducha Świętego.

Ze strony Kościoła jest także ciągła, gdyż jest zaprogramowana i rozwijana przez nowe inicjatywy i środki, które mogą pomagać w przyjęciu słowa Bożego i światła Ducha Świętego. Kongregacja ds. Duchowieństwa w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* wyjaśnia: *Formacja stała powinna mieć charakter nie czegoś doraźnego, ale systematycznej prezentacji wybranych treści, podzielonej na etapy i prowadzonej ściśle określonymi metodami*². *Formacja stała jest wymaganiem, które bierze początek i rozwija się od chwili przyjęcia sakramentu Świeceń, przez który kapłan nie tylko jest "konsekrowany" przez Ojca, „posłany” przez Syna, lecz także „ożywiony” przez Ducha Świętego. Chodzi o wewnętrzną potrzebę samego daru Bożego, który powinien być ciągle „ożywiany”, by prezbiter mógł odpowiedzieć na swoje powołanie. Rzeczywiście, jako człowiek usytuowany historycznie potrzebuje on doskonalić się we wszystkich aspektach swojego życia ludzkiego i duchownego, by móc dojść do takiego upodobnienia się do Chrystusa, które jest jego zasadą jednoczącą* (Dyr., 69).

Do realizacji tych zadań potrzebni są ludzie i instytucje kościelne. Dlatego *Dyrektorium* zaleca: *by sam biskup mianował „grupę formujących” i by jej członkowie zostali wybrani spośród kapłanów szczególnie przygotowanych i szanowanych ze względu na ich kompetencje oraz dojrzałość ludzką, duchową, kulturalną i duszpasterską. Formujący powinni być przede wszystkim ludźmi modlitwy, nauczycielami z silnym zmysłem nadprzyrodzonym, głębokim życiem duchowym, z wzorową postawą, odpowiednim doświadczeniem w posłudze kapłańskiej*. (Dyr., 90c). Kapłani ci winni być bardzo bliskimi współpracownikami tego, który pierwszy jest odpowiedzialny za formację kapłana, czyli swojego biskupa.

Ponadto *Dyrektorium* poleca, żeby została utworzona „grupa programowania” i realizacji z zadaniem pomagania biskupowi w ustaleniu treści do rozwinięcia co roku, na każdym poziomie formacji stałej; w przygotowaniu koniecznych pomocy, ustaleniu kursów, sesji, spotkań, dni skupienia; opracowania odpowiedniego harmonogramu. (Dyr., 90d).

W odpowiedzi na powyższe postulaty ks. bp Adam Dyczkowski podjął decyzję o ustanowieniu wymaganych organów do współpracy z nim, celem realizowania formacji

¹ Por. A. Cencini, *Słowo Boże i formacja ciągła*, „Zeszyty formacji duchowej”, 31 (2006) s. 9.

² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, nr 78.

stałej kapłanów w formie wymaganej przez Kościół.

Dnia 15 sierpnia 1995 r., a więc w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, bp Adam Dyczkowski wydał *Zarządzenie w sprawie formacji ciągłej kapłanów w Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej* oraz podpisał dwa dekrety: jeden w sprawie ustanowienia *Diecezjalnej Komisji ds. Stałej Formacji Duchowieństwa w Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej* od dnia 1 września 1995 r. i drugi w sprawie *Programu formacji ciągłej kapłanów diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*.

a. W *Zarządzeniu w sprawie formacji ciągłej kapłanów w Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej* najpierw zamieszczone jest uzasadnienie konieczności stałej formacji kapłanów na podstawie *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, następnie wyjaśnił ksiądz Biskup, że postawione w dokumentach posoborowych i posynodalnych zadania stałej formacji kapłanów będą realizowane *w formach dotychczas stosowanych, a także w formach w proponowanych przez dokumenty Kościoła i współczesne potrzeby duchowe kapłanów*.

Wśród dotychczasowych form stałej formacji zostały wyliczone i krótko omówione następujące: kurs duszpasterski, konferencje rejonowe, konferencje dekanalne, konferencje księży dziekanów, rekolekcje kapłańskie, egzaminy wikariuszowskie i proboszczowskie, spotkania księży z biskupem okazyjne i zorganizowane w dekanatach i w parafiach oraz różne formy spotkań koleżeńskich.

Wśród nowych form stałej formacji, proponowanych przez dokumenty Kościoła, wyliczone zostały następujące: Światowy Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów, dni skupienia młodych kapłanów, które mają się odbywać według następującego harmonogramu: neoprezbiterzy - raz w miesiącu z wyjątkiem miesięcy letnich, kapłani od drugiego do piątego roku święceń - 3 razy w roku, kapłani od szóstego do dziewiątego roku święceń - 3 razy w roku, kapłani od dziesiątego do czternastego roku święceń - raz w roku. Podkreślono też znaczenie wspólnej modlitwy kapłańskiej w Wielki Czwartek, kiedy to prezbiterzy uczestniczą we Mszy św. Krzyżma i w odnowieniu przyrzeczeń kapłańskich. Szczególnie zaproszeni są na tę uroczystość kapłani obchodzący Jubileusz 50-lecia i 25-lecia święceń kapłańskich, członkowie kapituł, księża dziekani, księża neoprezbiterzy i wszyscy kapłani, którym obowiązki duszpasterskie pozwalają na przybycie do Katedry.

Jako bardzo ważne i dostosowane do potrzeb duchowych kapłanów, wylicza ks. Biskup: spotkania grup i stowarzyszeń kapłańskich, organizowane przez moderatorów grup oraz kurs duszpasterski dla księży wikariuszy, organizowany zależnie od potrzeb, raz w roku w kilku ośrodkach Diecezji i wreszcie kurs duszpasterski dla księży proboszczów, który ma się odbywać przynajmniej raz w roku.

b. *Dekret w sprawie ustanowienia Diecezjalnej Komisji ds. Stałej Formacji Duchowieństwa w Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej* przypomina najpierw zagrożenia, przed jakimi stają dzisiaj kapłani i postulatory Kościoła, by biskupi starali się zapobiegać laicyzacji duchownych przez organizowanie stałej formacji. Czytamy w dekreście: *Nieustanna troska Kościoła o formację kapłanów nabiera obecnie szczególnego znaczenia. Klimat duchowy życia „jakby Boga nie było”, przejawiający się w podstawie niewierzących, indyferentnych, a także u wielu wierzących świeckich, wpływa ujemnie na życie duchowe prezbiterów. Dlatego w czasie Soboru Watykańskiego II, a szczególnie*

w okresie posoborowym Kościół święty wydał wiele dokumentów na temat stałej formacji kapłanów. Przypomniat też Biskupom, że na nich spoczywa obowiązek kierowania tego typu formacją.

Po uzasadnieniu przyczyn stałej formacji, ks. Biskup odwołuje się do następujących dokumentów Kościoła: *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (kan. 279 & 1-3), w którym przypomina się, że każdy kapłan zobowiązany jest do kontynuowania formacji po otrzymaniu święceń kapłańskich; II rozdziału *Dekretu o posłudze i życiu kapłanów* (n.12-17), który poświęcony omówieniu „powołania prezbiterów do doskonałości”; VI rozdziału Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Pastores dabo vobis*, który nosi tytuł: Stała formacja kapłanów; do III rozdziału *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, poświęconego formacji stałej.

Dalej pisze ks. Biskup w dekrecie: *Idąc po myśli zaleceń Kościoła świętego, z dniem 1 września 1995 r. ustanawiam Diecezjalną Komisję ds. Stałej Formacji Kapłanów.*

Następnie wyliczył członków nowej Komisji, do której zaliczył biskupa pomocniczego, diecezjalnego ojca duchownego, rektora seminarium duchownego, diecezjalnego dyrektora Unii Apostolskiej Kleru, reprezentanta księży proboszczów, reprezentanta duchowieństwa zakonnego, referenta powołaniowego i przedstawiciela księży wikariuszów.

W ostatniej części dekretu zamieszczone zostały zadania Komisji. Należą do nich: przedkładanie biskupowi diecezjalnemu: programu ogólnego formacji stałej duchowieństwa przynajmniej na najbliższe trzy lata, programu szczegółowego formacji stałej duchowieństwa na bieżący rok duszpasterski i programu Światowego Dnia Modlitw o Uświęcenie Kapłanów, a także przygotowanie opracowań na temat: roli dekanalnych ojców duchownych w stałej formacji kapłanów, roli dziekanów i wicedziekanów w stwarzaniu klimatu braterstwa sakramentalnego kapłanów, zadań Rady Kapłańskiej w dziedzinie stałej formacji kapłanów, funkcji stowarzyszeń kapłańskich i grup kapłańskich nieformalnych w stałej formacji.

c. Najobszerniejszy jest dekret w sprawie *Programu formacji ciągłej kapłanów diecezji zielonogórsko-gorzowskiej.*

W programie formacji omówiono najpierw tzw. cykle formacyjne, czyli grupy kapłanów, które winny być objęte właściwym dla nich sposobem formacji. Wyróżnione zostały następujące grupy kapłanów: neoprezbiterzy, wikariusze od drogiego do piątego roku święceń, wikariusze od szóstego do dziewiątego roku święceń, wikariusze od dziesiątego do czternastego roku święceń. Tych wszystkich kapłanów zalicza się do tzw. młodych kapłanów. Odrębną grupę stanowią księża proboszczowie. Nie pominięto także księży chorych i emerytów. Dla tych kapłanów także były przewidziane spotkania formacyjne.

Opracowano szczegółowe programy spotkań dla kapłanów młodych, czyli dla księży wikariuszy. Na pięć lat opracowane zostały tematy, ilość spotkań w ciągu roku i programy spotkań.

Dla przykładu warto podać układ zajęć księży neoprezbiterów. Mieli się spotykać raz w miesiącu, w piątek wieczorem i sobotę przed południem, przeważnie w seminarium duchownym. W programie przewidywano następujące zajęcia: w piątek wieczorem – wprowadzenie w tematykę, modlitwa liturgii godzin i konferencja ascetyczna, wreszcie adoracja Najświętszego Sakramentu i okazja do spowiedzi świętej. Natomiast w sobotę przed południem program przewidywał: Liturgię godzin (Laudesy) i medytację,

po śniadaniu odmówienie modlitwy w ciągu dnia, wypowiedzi trzech ks. neoprezbiterów na temat wiodący kursu (z aspektem duszpasterskim), dzielenie się doświadczeniami, wykład, który stanowił główny cel spotkania i dyskusję. Mszą św. z homilią lub adoracją i modlitwą różańcową oraz posiłkiem kończyło się spotkanie.

Nieco inaczej wyglądał program dla wikariuszy od drugiego roku święceń. Spotykali się oni trzy lub cztery razy w roku na cały dzień. Na program przedpołudniowy składały się: zawiązanie wspólnoty, czyli powitanie uczestników w kaplicy, liturgia godzin i konferencja ascetyczna, adoracja Najświętszego Sakramentu i okazja do spowiedzi św., wykład naukowy z teologii lub z dziedziny metod duszpasterskich czy katechetycznych wraz z dyskusją. Po obiedzie przewidziane były zajęcia: krótkie wypowiedzi trzech lub czterech prelegentów na temat wykładu, i dyskusja i Msza św. z homilią.

2. Realizacja formacji stałej w ramach dotychczasowych struktur

Warto dla przykładu ukazać bogactwo działań formacyjnych na przykładzie kilku tradycyjnych działań formacji kapłanów. Najpierw omówione zostanie coroczne spotkanie zwane kursem duszpasterskim.

2.1. Kurs duszpasterski

W trakcie omawiania spotkań formacyjnych (zwanym kursem duszpasterskim), a odbywającymi się co roku w dwóch turnusach pod koniec sierpnia, warto ukazać bogactwo tematyki prezentowanej przez wielu znanych specjalistów z różnych dziedzin duszpasterstwa, którzy zapraszani są z wykładami i ćwiczeniami. W niniejszym opracowaniu omówione będą kursy od 1993 do 2006 roku, czyli za okres kierowania diecezją przez bpa Adama Dyczkowskiego.

Rok 1993: W dniach 27 i 30 sierpnia 1993 r. odbywał się w dwóch turnusach Kurs Duszpasterski dla wszystkich kapłanów pracujących w diecezji.

O godz. 9.30 kapłani modlili się przed Najświętszym Sakramentem w kościele seminaryjnym, pod przewodnictwem Bpa E. Dajczaka - Rektora Gorzowskiego Seminarium. Po półgodzinnej adoracji Najświętszego Sakramentu konferencję ascetyczną do kapłanów na temat „Rodzina szkołą modlitwy według bpa W. Pluty i w oparciu o Adhortację apostolską «Familiaris consortio»” wygłosił bp P. Socha.

W auli bp P. Socha powitał nowego biskupa diecezjalnego A. Dyczkowskiego, podkreślając gorliwość i zaangażowanie duszpasterskie kapłanów diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej oraz ich serdeczną, synowską więź ze swoim Biskupem. Biskup Adam podziękował za dobre słowo o kapłanach i zaprosił wszystkich do współpracy w dziele ewangelizacji.

Wykład na temat „Kierownictwo duchowe małżonków” wygłosił bp St. Stefanek ze Szczecina. W czterech punktach ukazał: dlaczego kierownictwo; natura kierownictwa; treść kierownictwa i posługa kierownictwa duchowego. Po wykładzie rozwinęła się dyskusja na szczegółowe tematy dotyczące samej posługi kapłana jako kierownika duchowego małżonków.

Drugi wykład na temat: „Jak wychowywać młodzież w atmosferze nacisku /czy

presji/ seksualnego” wygłosiła P. Maria Kwiek z Poznania, współautorka zatwierdzonych przez Ministerstwo Edukacji Narodowej „Propozycji działań wychowawczych dla uczniów klas IV-VIII szkół podstawowych”. P. Maria omówiła najpierw sytuację egzystencjalną młodzieży. Następnie szeroko nakreśliła - również od strony praktycznej - jak dobrać tematykę w podstawowych działach wychowania, a mianowicie: wobec własnego ja, więzi międzyludzkich, płci i ciała ludzkiego, więzi: chłopak - dziewczyna, małżeństwa i wreszcie rodziny. Ukazała też metody prowadzenia katechez z młodzieżą na trudne tematy.

Bp A. Dyczkowski zarysował główne kierunki działań duszpasterskich w dziedzinie duszpasterstwa rodzin w oparciu o programy wypracowane w tej dziedzinie przez bpa W. Plutę. Było to wprowadzenie do programu duszpasterskiego na rok 1993/94, który ma być poświęcony małżeństwu i rodzinie.

Ostatnią część spotkania stanowiły komunikaty, w których bp A. Dyczkowski skoncentrował uwagę na problemach personalnych i działaniach administracyjnych diecezji. Bp P. Socha omówił problemy dotyczące katechez i innych form duszpasterstwa, zwłaszcza specjalistycznego, bp rektor E. Dajczak poruszył sprawę współpracy w dziele formacji alumnów ze strony wszystkich kapłanów, dziękując za owocne dzieło powołań, które wydało w tym roku 35 kandydatów do kapłaństwa. Komunikaty dotyczące duszpasterstwa rodzin przedłożył ks. prał. Jan Pawlak, a sprawy duszpasterstwa młodzieży w grupach oazowych i stowarzyszeniach młodzieżowych omówił ks. wiz. R. Litwińczuk.

Wspólną modlitwą w intencji diecezji i w intencji Ojczyzny zakończono obrady.

Rok 1994: Kurs duszpasterski w 1994 r. odbywał się w dniach 29 i 30 sierpnia w Paradyżu. Nabożeństwo Eucharystyczne odprawił ks. bp rektor E. Dajczak, konferencję ascetyczną na temat: Myśli przewodnie „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” wygłosił bp P. Socha.

Temat: Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży - Organizacja na płaszczyźnie diecezjalnym i parafialnym – omówił w obszernym wykładzie Ks. Jerzy Józef Żytowiecki z Wrocławia. Natomiast temat: Stowarzyszenie Rodzin Katolickich w diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej - dokonania i plany na przyszłość omówił p. Kazimierz Marcinkiewicz. Po obiedzie księży wysłuchali wykładu na temat: Działania duszpasterskie w zakresie trzeźwości w obecnym stanie, który wygłosił p. Krzysztof Andrzej Wojcieszek. Program duszpasterski na rok duszpasterski 1994/95 przedstawił bp Adam Dyczkowski. Komunikatami pracowników Kurii Biskupiej i Seminarium zakończono kurs.

Rok 1995: Kurs duszpasterski w 1995 r. odbywał się w dniach 28 i 29 sierpnia w Paradyżu. Myślą przewodnią kursu był temat roku duszpasterskiego: Kościół jako miejsce nawrócenia i pojednania i sakrament chorych. Na program kursu złożyły się: Nabożeństwo eucharystyczne prowadzone przez o. duchownego Seminarium, konferencja ascetyczna: Prawość sumienia kapłana, wygłoszona przez ks. bpa E. Dajczaka; wykład na temat: Sumienie i jego formacja przez sakrament pokuty, wygłoszony przez ks. rektora seminarium w Szczecinie, dra Zygmunta Wichrowskiego; praca w trzech grupach nad treścią wykładu i sprawozdania z pracy w grupach.

Po obiedzie p. Wł. Drozd mówił o Akcji Katolickiej, p. T. Horbacz o Stowarzyszeniu Rodzin Katolickich, Prezes KSM o Katolickim Stowarzyszeniu Młodzieży i ks. R. Litwiń-

czuk o Ruchu Światło Życie i Liturgicznej Służbie Ołtarza. Bp A. Dyczkowski omawiał ważniejsze tematy z Konferencji Biskupów Diecezjalnych i sytuację polityczną w Polsce w przeddzień wyborów.

W ostatniej części spotkania program na rok duszpasterski 1994/95 omówił bp P. Socha, a referenci kurialni omawiali następujące tematy: formacja stała duchowieństwa /program ramowy, formacja dzieci i młodzieży przez katechezę, II Synod Krajowy w diecezji a katecheza dorosłych, duszpasterstwo rodzin oraz rola kobiety w rodzinie i społeczeństwie w świetle wypowiedzi Ojca Świętego i Konferencji w Pekinie, duszpasterstwo trzeźwości; ks. bp E. Dajczak omówił powołania i problemy Seminarium Diecezjalnego.

Rok 1996: Kurs duszpasterski w 1996 r. odbywał się w dniach 27 i 28 sierpnia w Paradyżu. Temat roku duszpasterskiego 1996/97: Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam i na wieki. Nabożeństwo eucharystyczne odprawił o. duchowny Seminarium, a konferencję ascetyczną wygłosił bp E. Dajczak. Wykład na temat: Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam na wieki przeprowadził ks. dr Eligiusz Piotrowski, następnie na temat: Ruchu Eucharystycznego Młodych mówiła s. mgr Jadwiga Batogowska.

Po obiedzie na temat: Formacja ciągła kapłanów w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej według nowego programu wypowiadał się bp P. Socha, a na temat: Program przygotowania do sakramentu bierzmowania rozprawiał bp E. Dajczak.

Po przerwie obiadowej bp A. Dyczkowski podał komunikaty z Konferencji Biskupów Diecezjalnych a następnie omawiał: przyjazd Ojca Świętego do Ojczyzny w 1997 r. i sytuację duszpasterską i polityczną Kościoła w Polsce. Program ruchów i stowarzyszeń na rok 1996/97 prezentowali prezesi, moderatorzy i asystenci stowarzyszeń i ruchów.

Omówieniem programu na rok duszpasterski 1996/97 przez bpa P. Sochę i podaniem informacji duszpasterskich przez referentów kurialnych zakończono obrady.

Rok 1997: Kurs duszpasterski w 1997 r. odbywał się w dniach 28 i 29 sierpnia w Paradyżu. Temat roku duszpasterskiego 1997/98: Ponowne odkrycie Ducha Świętego.

Nabożeństwo eucharystyczne odprawił o. duchowny Seminarium, a konferencję ascetyczną na temat: „Trwać z Chrystusem na modlitwie” (Dyr. 38) wygłosił bp P. Socha. Ks. dyr. J. Romaniuk podał informacje administracyjno-gospodarcze. Następnie bp E. Dajczak omówił przygotowanie do bierzmowania: praktyczne wskazania. Potem nastąpiły wypowiedzi księży i wiernych świeckich dotyczące praktyki przygotowania do bierzmowania w okresie pierwszego półrocza 1997 r.

Bp A. Dyczkowski podał komunikaty z Konferencji Plenarnej Episkopatu i przedstawił sytuację duszpasterską Kościoła oraz zreferował kwestię odpowiedzialności politycznej wierzących w Polsce.

Po obiedzie p. mgr K. Marcinkiewicz omówił temat: Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie. Dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny.

Następnie p. prof. dr hab. M. Miłek omówił temat: Współczesne ustawodawstwo szkolne, a p. mec. W. Piotrowski Ustawy okołokonkordatowe na temat religii w szkole i pozostali prelegenci świeccy: PP W. Drozd, Dr A. Chrzanowski, mgr Cz. Domalewski zaprezentowali swoje programy bardzo krótko (po 10 minut).

Po przerwie bp P. Socha omówił program na rok duszpasterski 1997/98; ks. dyr. Z. Zimnawoda przekazał informacje na temat: Caritas Diecezji dla Powodziań - dokonania i plany wreszcie ks. dr R. Tomczak poinformował o jubileuszu 50-lecia Seminarium.

Informacje referentów kurialnych zakończyły obrady.

Rok 1998: Kurs duszpasterski w 1998 r. odbywał się w dniach 27 i 28 sierpnia w Paradyżu. Temat roku duszpasterskiego 1998/99: „Ojciec nasz, któryś jest w niebie.”

Po nabożeństwie eucharystycznym bp Paweł Socha wygłosił konferencję ascetyczną na temat: Kapłan jako formator liderów grup i stowarzyszeń. W auli bp Piotr Jarecki omówił temat: Akcja Katolicka - czym jest i jej relacje do stowarzyszeń i ruchów katolickich. Praktyka zakładania Akcji Katolickiej w parafiach na przykładzie wzorcowych diecezji w Polsce. Po wykładzie był czas na liczne wypowiedzi i pytania księży i świeckich na temat praktyki przygotowania i zakładania w parafii Akcji Katolickiej.

Po obiedzie bp A. Dyczkowski omówił sytuację duszpasterską Kościoła w Polsce, bp E. Dajczak omawiał nowe elementy w praktyce przygotowania do bierzmowania, bp P. Socha omówił podstawowe założenia programu duszpasterskiego na rok 1998/99, Ks. dyr. Z. Zimnawoda omówił Caritas – miłość Boga Ojca objawiona i zrealizowana w miłości czynnej człowieka – jako program trzeciego roku bezpośredniego przygotowania do Wielkiego Jubileuszu. W końcowej części referencji kurialni i ks. rektor R. Tomczak omawiali zagadnienia bieżące poszczególnych wydziałów Kurii Biskupiej i Seminarium Duchownego.

Rok 1999: Kurs duszpasterski w 1999 r. odbywał się w dniach 27 i 30 sierpnia w Paradyżu. Temat roku duszpasterskiego 1999/00: Eucharystia źródłem Boskiego życia.

Po nabożeństwie eucharystycznym bp Edward Dajczak wygłosił konferencję ascetyczną na temat: Z Chrystusem ukazywać i szerzyć miłosierdzie Ojca.

Po przejściu do auli bp P. Socha omówił główne założenia programu duszpasterskiego na rok duszpasterski 1999/2000, ks. lic. R. Litwińczuk wygłosił wykład na temat: Znaki obchodów jubileuszowych: pielgrzymka, Drzwi Święte i odpust, a p A. Tomys – Ubezpieczenie w „Arca-Ivesco” – propozycje.

Po obiedzie bp A. Dyczkowski omawiał sytuację duszpasterską Kościoła i diecezji, bp E. Dajczak zagadnienie katechizacji sakramentalnej przy parafii; wnioski po praktyce udzielania bierzmowania, a ks. lic. R. Kolano omówił zagadnienie katechizacji w nowym systemie szkolnym.

Referenci kurialni przedstawili bieżące problemy poszczególnych działów duszpasterskich i administracyjnych.

Rok 2000: Kurs duszpasterski w 2000 r. odbywał się w dniach 29 i 30 sierpnia w Paradyżu. Po nabożeństwie eucharystycznym konferencję ascetyczną wygłosił bp E. Dajczak na temat: Szkoła duchowości bpa W. Pluty. Propozycje wobec duchownych i świeckich w posługiwaniu duszpasterskim.

W auli ks. dr A. Brenk mówił na temat: Duszpasterstwo rodzin w nauczaniu bpa W. Pluty, a ks. dyrektor Jan Pawłak na temat: Propozycje duszpasterstwa rodzin w dobie obecnej. Ks. Mirosław Paciuszkiewicz SJ referował na temat: Duszpasterstwo osób ży-

jących w związkach niesakramentalnych, a ks. dr G. Chojnacki omawiał temat: Problem antykoncepcji – wyzwanie wobec zasad moralnych dotyczących życia małżeńskiego. Bp A. Dyczkowski przedstawił główne założenia programu duszpasterskiego na rok 2000/2002.

W ramach zagadnień bieżących omawiano: katechezę szkolną i parafialną oraz uroczystości jubileuszowe w Międzyrzeczu 13.XI 2000 r. (bp E. Dajczak), budowa pomnika bpa W. Pluty w Gorzowie Wlkp. i duszpasterstwo rodzin (ks. J. Pawlak), duszpasterstwo nauczycieli i służby zdrowia (ks. E. Jankiewicz), duszpasterstwo młodzieży (ks. R. Litwińczuk), duszpasterstwo trzeźwości (ks. H. Grządko).

Rok 2001: Kurs duszpasterski w 2001 r. odbywał się w dniach 27 i 28 sierpnia w Paradyżu.

Bp Edward Dajczak wygłosił konferencję ascetyczną na temat: Z Chrystusem na drogach królestwa Bożego (II Synod Plenarny, s. 234, n. 9).

W części naukowej dr Krzysztof Kosela wygłosił wykład na temat: Młodzież polska roku 2001 w świetle badań socjologicznych, a doc. dr hab. P. Oleś na temat: Formacja młodzieży w grupach i stowarzyszeniach.

Po obiedzie księża Pallotyni: Krzysztof Biernat i Piotr Ramusiewicz omawiali obsługę duszpasterską peregrynacji relikwii Pierwszych Polskich Męczenników po parafiach diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, a następnie p. Fabian Mumzadi (Kinshasa) mówił na temat: Jaka katecheza dorosłych na XXI wiek? Ogłoszeniami referentów kurialnych zakończono kurs.

Rok 2002: Kurs duszpasterski w 2002 r. odbywał się w dniach 27 i 28 sierpnia w Paradyżu. Temat roku duszpasterskiego 2002/2003: Kochać Chrystusa: wiara celebrowana w liturgii i modlitwie.

Po nabożeństwie eucharystycznym konferencję ascetyczną wygłosił bp E. Dajczak na temat: Kapłan w szkole modlitwy i nauczycielem modlitwy.

W części naukowej ks. prał. Józef Niżnik wygłosił wykład na temat: Akcja Katolicka – Czym jest w Kościele? Organizacja – formacja – akcja, a ks. prob. mgr Jerzy Żytowiecki mówił na temat: Formacja młodzieży przez Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży.

Po obiedzie program duszpasterski na diecezjalny rok jubileuszowy 2002/3: wiara celebrowana w liturgii omawiał bp P. Socha. Potem odbywała się praca w trzech grupach na temat programu duszpasterskiego: celebracja Eucharystii i sakramentu pokuty w duszpasterstwie, następnie wysłuchano sprawozdań przedstawicieli poszczególnych grup. Informacjami referentów kurialnych zakończono kurs.

Rok 2003: Kurs duszpasterski w 2003 r. odbywał się w dniach 27 i 28 sierpnia w Paradyżu. Temat roku duszpasterskiego 2003/2004: Naśladować Chrystusa – *wiara przeżywana – moralność*.

Po nabożeństwie eucharystycznym konferencję ascetyczną na temat: Kapłan modlący się liturgią godzin wygłosił bp Stefan Cichy. W ramach wykładów bp Stefan Cichy miał dwa wystąpienia: Liturgia Mszy św. w posłudze duszpasterskiej oraz: Udział dzieci i młodzieży we Mszy św.: dlaczego chodzą na katechezę, a duży procent młodych opuszcza Mszę św. w niedziele i święta?

Po obiedzie bp P. Socha omówił temat programu duszpasterskiego na rok 2002/3: Świadeństwo obecności Chrystusa w świecie dzisiaj. Następnie podjęto pracę w grupach: I grupa: Wiara przeżywana przez młodych, II grupa: Wiara przeżywana w rodzinie polskiej, III grupa: Wiara przeżywana przez duchownych

Po przerwie odbyło się podsumowanie pracy w grupach i wystąpienie bpa A. Dyczkowskiego na temat priorytetów duszpasterskich na rok duszpasterski. 2003/04, Bpa E., Dajczaka mówił na temat przygotowania do sakramentu bierzmowania – uwagi po kilkuletnich doświadczeniach, Dr P. M. Kuczyński zabrał głos na temat: Założenia programowe KSM w diecezji na rok duszpasterski 2003.2004, a ks. R. Patro na temat Dni Młodych w diecezji.

Rok 2004: Kurs duszpasterski w 2004 r. odbywał się w dniach 30 i 31 sierpnia w Paradyżu.

Po nabożeństwie eucharystycznym konferencję ascetyczną wygłosił bp P. Socha na temat: Kapłan w służbie Ewangelii nadziei.

Wykłady naukowe wygłosili: ks. prof. dr hab. B. Nadolski TChr. W trosce o stawianie się Eucharystii dobrem kultury religijnej we wspólnocie parafialnej i ks. Mieczysław Puzewicz – Idea wolontariatu w służbie Ewangelii nadziei.

Po obiedzie bp Dajczak wygłosił wykład na temat: Parafialna i Ekonomiczna Rada Duszpasterska, jako posoborowe instytucje szczególnej odpowiedzialności za Kościół lokalny. Po wykładzie była praca w trzech grupach i sprawozdanie z prac. Komunikatami referentów Kurii Biskupiej zakończono spotkanie.

Rok 2005: Kurs duszpasterski w 2005 r. odbywał się w dniach 29 i 30 sierpnia w Paradyżu. Temat roku duszpasterskiego: Przywracajmy nadzieję ubogim.

Konferencję ascetyczną wygłosił bp P. Socha na temat: Kapłan przyjazny, czyli miłość pasterska kapłana.

Na część naukową złożyły się wykłady: o prof. dr hab. Andrzeja Potockiego OP – Diagnoza zmian religijności Polaków i ks. dra Antoniego Dunajskiego – Budowanie parafii jako wspólnoty wspólnot. Przed obiadem p. B. Bielinis-Kopeć podała komunikaty Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków.

Po obiedzie były spotkania w trzech grupach, prezentacja programu duszpasterskiego na rok 2005/6 i komunikaty duszpasterskie referentów Kurii biskupiej.

Rok 2006: Kurs duszpasterski w 2006 r. odbywał się w dniach 28 i 29 sierpnia w Paradyżu.

Po nabożeństwie eucharystycznym konferencję ascetyczną na temat: Drogi odnowy życia i posługi duszpasterskiej prezbiterów. Konieczność stałej formacji duchownych, wygłosił b P. Socha.

W ramach wykładów naukowych ks. dr hab. Józef Stała mówił na temat: Konieczność parafialnej katechezy przedmałżeńskiej, natomiast na temat nowych form katechezy parafialnej mówili: bp E. Dajczak, ks. dr Grzegorz Cyran i ks. dr D. Orłowski. Formację małżeńską przez grupy prezentowali przedstawiciele grup Kościoła Domowego, neokatechumentu, odnowy w Duchu Świętym i Stowarzyszenia Rodzin Katolickich.

Po obiedzie ks. dyr. Caritasu M. Kidoń referował realizację programu duszpasterskiego pod hasłem: Przywracajmy nadzieję ubogim z r. 2005/6.

Omawiano także program duszpasterski na 2006/7 rok, program pielgrzymek dekanalnych do Rokitna z okazji przygotowania do 10-tej rocznicy wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej i inne zagadnienia bieżące z wydziałów duszpasterskich i administracyjnych Kurii Biskupiej.

Jak wynika z bardzo pobieżnej relacji, w ciągu 14 lat wielu prelegentów omawiało bogatą tematykę, zarówno z dziedziny formacji duchowej kapłanów, jak i teologiczno-duszpasterskiej. Tego rodzaju przegląd można odnieść do innych stałych struktur formacji kapłanów w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, jak konferencje rejonowe, konferencje dekanalne itp.

2.2 Inne tradycyjne rodzaje formacji stałej praktykowane w diecezji

Zgodnie z *Zarządzeniem w sprawie formacji ciągłej kapłanów w Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej* praktykowane były i są następujące rodzaje formacji kapłanów:

2.2.1 Konferencje rejonowe

Od wielu lat były w praktyce diecezjalnej dwie konferencje rejonowe, tzw. zimowa – na przełomie stycznia i lutego i wiosenna – tydzień po Świątach Wielkanocnych. Odbływały się one w dwóch ośrodkach: w Gorzowie w jedną sobotę, a Zielonej Górze w drugą sobotę. Od 2002 r. konferencja rejonowa po Wielkanocy zamieniona została na konferencję księży proboszczów. Bowiem coraz częściej pojawiają się problemy, które trzeba omawiać wyłącznie z księżmi proboszczami. Dotyczą one spraw kierowania parafią w bardziej złożonych niż dawniej strukturach administracyjnych. W roku duszpasterskim 2006/7 wprowadzone zostały nawet dwa spotkania z księżmi proboszczami: jedno w grudniu, a drugie – jak dotychczas, tydzień po Wielkanocy.

Dla przykładu warto przedstawić przynajmniej jeden program konferencji rejonowej i program konferencji księży proboszczów.

Na program konferencji rejonowej 4 marca 2006 r. w Zielonej Górze złożyły się następujące punkty programu: Nabożeństwo eucharystyczne, prowadzone przez ks. prob. A. Ignatowicza, konferencja ascetyczna na temat: *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40), wygłoszona przez ks. wicedyrektora Caritasu A. Kołodziejczyka. W ramach wykładów poruszono następujące tematy: dr Mariusz Kwiatkowski – prodziekan Wydz. Pedagogicznego Uniwersytetu Zielonogórskiego – Młodzi wyzwaniem dla Kościoła w Polsce, ks. Robert Patro – Diecezjalna mapa troski duszpasterskiej o młodych. Na temat: Drogi i bezdroża troski o młodych mówili w panelu: bp E. Dajczak, dr M. Kwiatkowski, dr J. Kurzepa, ks. A. Kołodziejczyk i ks. R. Patro.

Komunikaty i wolne głosy stanowiły ostatni punkt programu konferencji.

W dniu 6 kwietnia 2002 r. odbyła się pierwsza konferencja księży proboszczów w Zielonej Górze przy parafii p.w. Ducha Świętego. Ks. kanclerz dr P. Kubiak mówił na temat: Obowiązki i prawa księży proboszczów w świetle KPK i prawa diecezjalnego, ks. kan. Z. Stanek omawiał zagadnienie: Organizacja pracy duszpasterskiej w parafii za-

daniem księdza proboszcza, bp A. Dyczkowski podał informacje z Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu w Warszawie i z diecezji, a ks. dr J. Romaniuk omawiał problemy gospodarcze i administracyjne.

Warto podać także program ostatniego spotkania księży proboszczów.

Na program konferencji księży proboszczów w dniu 9 grudnia 2006 r. w Zielonej Górze złożyły się: Liturgia Godzin i zagadnienie administracyjno ekonomiczne prezentowane przez ks. ekonoma W. Jurka oraz ks. prof. dra T. Stanisławskiego. Poruszono zagadnienia: zarządzania dobrami doczesnymi przez proboszcza w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego, obowiązki proboszcza wobec Urzędu Skarbowego, ZUS-u i innych instytucji, pozyskiwanie środków na remonty zabytkowych obiektów sakralnych, ubezpieczenia na rok 2007, dochodzenie roszczeń odszkodowawczych i obowiązujące przepisy ekonomiczne w diecezji na rok 2007.

Po przerwie omawiane były problemy duszpasterskie, a mianowicie: Organizację katechezy w diecezji przedstawił ks. W. Lechów, a nowy program przygotowania do bierzmowania łącznie z przygotowaniem do małżeństwa omawiali bp E. Dajczak, ks. G. Cyran i ks. D. Orłowski. Studium formacyjne dla nadzwyczajnych szafarzy Komunii św. przedstawił ks. prof. dr Z. Kobus.

2.2.2 Konferencje dekanalne

Każdego roku duszpasterskiego są w diecezji trzy konferencje dekanalne. Jedna w jesieni, druga przed okresem Wielkiego Postu a trzecia po Wielkanocy, nazywana także Konwentem Wielkanocnym. Na program konferencji dekanalnej składają się trzy części: konferencja ascetyczna, wykład naukowy na tematy teologiczne lub duszpasterskie z dyskusją i sprawy bieżące w dekanacie prezentowane przez ks. dziekana i referentów dekanalnych.

Dla przykładu będą przedłożone programy konferencji dekanalnych na rok duszpasterski 2003/2004.

Konferencja dekanalna – *październik-listopad 2003* była z udziałem księży, katechetów świeckich z całego dekanatu.

Na program konferencji dekanalnej jesiennej złożyły się:

1. Konferencja ascetyczna: *Dekalog w Piśmie św. i Tradycji Kościoła* z zaznaczeniem, że materiał do konferencji należy zaczerpnąć z Katechizmu Kościoła Katolickiego nn. 2052-2082.

2. Wykład naukowy: *Realizacja programu duszpasterskiego na rok 2003/4 w wymiarze dekanatu, zwłaszcza w organizowaniu formacji duchowej kapłanów, katechezy, rekolekcji wielkopostnych dla dzieci i młodzieży, caritas, formacji ministrantów, dekanalnego kursu lektorskiego, organizowania spowiedzi adwentowej, wielkopostnej, odpustowej, kursów przedmażeńskich, pielgrzymek* (w oparciu o „diecezjalny program duszpasterski” przygotowują materiał do dyskusji: dziekan, wicedziekan i dekanalny ojciec duchowny - po 10 minut).

3.: *Debata katechetyczna na podstawie załączonego dla ks. dziekana artykułu ks. Pawła Bortkiewicza TChr.* Prezentację treści artykułu przygotowuje kapłan wyznaczony przez Ks. Dziekana. Wnioski z dyskusji należy przesłać w sprawozdaniu.

W ramach omawiania problematyki katechetycznej, polecono, wspólnie z siostrami zakonnymi i katechetami świeckimi, omówić dobór i formację animatorów do prowadzenia katechizacji parafialnej.

4. Sesja dla samych Prezbiterów. Należy omówić bieżące problemy duszpasterskie i administracyjne dekanatu i poszczególnych parafii oraz ustalić terminy spotkań kapłańskich z okazji odpustów i imienin na okres Adwentu, Bożego Narodzenia i okres zwykły do Środy Popielcowej.

Konferencja dekanalna *zimowa w lutym lub marcu 2004 r.* miała następujący program:

1. Konferencja ascetyczna: *Naśladowanie Chrystusa jako odpowiedź człowieka na powołanie do świętości.*

Materiał do wykorzystania: A. Dróżdż – Zasady i konsekwencje naśladowania Chrystusa [w:] Program duszpasterski na rok 2003/2004, s.143-168.

2. Wykład naukowy: *Parafialna rada duszpasterska i ekonomiczna jako posoborowa – szczególnie owocna szkoła odpowiedzialności świeckich za Kościół lokalny.*

Materiał do wykorzystania: Kongregacja ds. Duchowieństwa, List okólny „Omnes christifideles” o radach duszpasterskich z 25.01.1973 r. [w:] GWK (1974)236-242.

Problemy do omówienia:

1. Przew. Księża omówią i rozpracują szczegółowo organizację rekolekcji wielkopostnych dla dzieci i młodzieży w dekanacie, a szczególnie w miastach. Parafie miejskie winny zorganizować kilka narad duszpasterskich z udziałem świeckich animatorów grup, zespołów i stowarzyszeń, a także przedstawicieli pedagogów.

W miastach, w których są parafie należące do kilku dekanatów, należy zorganizować spotkanie duszpasterzy wszystkich parafii, które na swoim terenie mają szkoły średnie. Chodzi o koordynację działań duszpasterskich związanych z rekolekcjami wielkopostnymi.

Przypominamy Przew. Księżom o konieczności rozpoczynania w VIII klasach - w ramach rekolekcji szkolnych - przygotowania do sakramentu bierzmowania.

2. Ponadto, Przew. Ks. Dziekan omówi z Przew. Kapłanami problemy:

a. Współpraca dekanalna w spowiedzi wielkopostnej oraz sprawy administracyjne i finansowe.

b. Możliwość programowania Liturgii Wielkiej Soboty w formie wigilii Pachalnej, od g. 22.00 – z ewentualną możliwością pozostawienia rezurekcji dla wiernych, którzy pragną przybyć na Mszę św. wcześniej rano.

c. Udział młodzieży maturalnej z parafii, dekanatu w pielgrzymce na Jasną Górę w dniach 17 i 18 kwietnia br. i kapłani wydelegowani z dekanatu czy parafii do ich obsługi.

d. Udział ministrantów i ich Duszpasterzy w diecezjalnej pielgrzymce ministrantów do Paradyża w dniu 8 maja br.

3. Należy dokonać koordynacji udziału parafii z dekanatu:

a. w rekolekcjach Poradnictwa Rodzinnego w Rokitnie w dniach 05-07 marca br.

b. w rekolekcjach dla małżonków w Głogowie w dniach 05-07 marca br. (por. Pismo Okólne 1.04)

c. W parafialnych obchodach Dnia Świętości Życia – 25 marca br. (Duchowa Adopcja).

d. w rekolekcjach Stowarzyszenia Rodzin Katolickich w Rokitnie w dniach 23-25

kwietnia br.

- e. w Pielgrzymce Rodzin do Rokitna w dniu 25 kwietnia br.
- f. w konkursie biblijnym ministrantów (por. Biul. Duszp. 8/03)
- g. w Piłkarskiej Lidze Ministrantów i Lektorów.

Wreszcie konferencja dekanalna *wiosenna*, nazywana *Konwentem Wielkanocnym* miała w 2004 r. następujący przebieg:

- 1. Konferencja ascetyczna: *Ewangelia nadziei dla nowej Europy*

Materiał do konferencji znajduje się w Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „*Ecclesia in Europa*” rozdział VI.

- 2. Wykład naukowy: *Głosić Ewangelię nadziei*

Materiał do konferencji znajduje się w Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „*Ecclesia in Europa*” rozdział III.

Problemy do omówienia:

1. Parafialne rady ekonomiczne w świetle wykładu ks. prof. Tadeusza Stanisławskiego, jaki wygłosił w Paradyżu w dniu 17 kwietnia br. w ramach spotkania księży proboszczów.

- 2. Ponadto, Przew. Ks. Dziekan omówi z Kapłanami problemy:

a. Udział ministrantów i ich Duszpasterzy w diecezjalnej pielgrzymce ministrantów do Paradyża w dniu 8 maja br.

b. Modlitwa w intencji kandydatów do diakonatu, którzy otrzymają święcenia w dniu 16 maja br. i kandydatów do kapłaństwa, którzy otrzymają święcenia kapłańskie w katedrze w Gorzowie Wlkp. w dniu 22 maja br.

- d. Bieżące problemy duszpasterskie i administracyjne dekanatu.

2.3. Konferencje księży dziekanów

Dziekani mają wielką odpowiedzialność, gdyż w imieniu biskupa diecezjalnego stoją na czele wikariatu rejonowego zwanego dekanatem. Do zadań dziekanów należą: *popierać i koordynować w ramach dekanatu wspólną działalność duszpasterską; czuwać nad tym, by duchowni jego kręgu prowadzili życie odpowiadające ich stanowi i troskliwie wypełniali swoje obowiązki; czuwać nad tym, by święte czynności były sprawowane zgodnie z przepisami liturgicznymi, by czystość i piękno kościoła i sprzętu liturgicznego, zwłaszcza w sprawowaniu i przechowywaniu Najświętszego Sakramentu, były starannie utrzymywane, żeby księgi parafialne były właściwie spisywane i należycie przechowywane, dobra kościelne prawidłowo administrowane, a budynek parafialny otoczony właściwą troską (KPK kan. 555, §11-3).*

W diecezji odbywają się przeważnie dwa razy w roku konferencje księży dziekanów.

Ostatnie spotkanie księży dziekanów 15 marca 2007 r. w programie uwzględniło następujące tematy: sprawozdanie z Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski – przedłożone przez bpa A. Dyczkowskiego, zagadnienie pielgrzymek dekanalnych do Rokitna w ramach przygotowania wiernych do 10 rocznicy wizyty Ojca Świętego w diecezji, przygotowanie bezpośrednie do rocznicy w dekanatach i w parafii, organizacja wyjazdów do Gorzowa Wlkp i program samych uroczystości w dniu 2 czerwca 2007 r. w Gorzowie Wlkp, przy parafii p.w. Pierwszych Polskich Męczenników. Omawiano też zagadnienie formacji duchowej kapłanów na podstawie przedłożonego przez

bpa P. Sochę zestawu problemów pozytywnych i negatywnych w postawach duchowieństwa w Polsce, a zwłaszcza w diecezji.

Ekonom diecezjalny omawiał też problemy finansowe diecezji, a sami dziekani poruszyli problem domu biskupiego w Gorzowie Wlkp., który ma być przeznaczony na rektorat Akademii, jaka ma powstać w Gorzowie Wlkp.

2.4. Rekolekcje kapłańskie

W diecezji od czasu biskupa W. Pluty obowiązuje każdego kapłana odprawienie rekolekcji kapłańskich każdego roku, organizowane są trzy serie rekolekcji kapłańskich. Niestety, udział w tych ćwiczeniach w diecezji jest słaby. Wielu kapłanów odprawia rekolekcje poza diecezją. Jednak pewna część kapłanów dyspensuje się od tego obowiązku.

2.5. Egzaminy wikariuszowskie i proboszczowskie

W diecezji zachowane zostały egzaminy wikariuszowskie i proboszczowskie, ale uległa zmianie ich struktura. Do 1995 r. obowiązywały księży wikariuszy egzaminy każdego roku przez pięć lat po święceniach kapłańskich. Wraz z wprowadzeniem nowego programu formacji stałej w diecezji dekretem z 15 sierpnia 1995 r., obowiązują egzaminy wikariuszowskie jeden raz, po zaliczeniu pięcioletniego okresu formacji ciągłej w ramach zajęć przewidzianych przez program ogólnodiecezjalny, a po następnych czterech latach formacji obowiązują egzaminy proboszczowskie w 10-tym roku kapłaństwa.

Od dwóch lat zmieniła się też forma egzaminowania. Każdy kapłan zdaje egzamin przed komisją złożoną z profesorów, których materiał przewidziany jest na egzamin i pod przewodnictwem biskupa.

3. Formacja kapłanów w ramach posoborowych struktur

Wśród nowych struktur formacji stałej bardzo dobrze przyjęły się w diecezji szczególnie Światowy Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów i wspólna modlitwa kapłańska z biskupem diecezjalnym w Wielki Czwartek.

3. 1. Światowy Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów

Listy Ojca Świętego Jana Pawła II skierowane do kapłanów zmierzały do odkrywania tajemnicy kapłaństwa, a szczególnie jego świętości. „List do kapłanów” z 1995 r., poświęcony roli kobiety w życiu kapłana i zadaniom kapłana wobec kobiety kończy się wezwaniem do świętości kapłańskiej wprost. A jednym ze środków uświęcenia kapłana ma być, ustanowiony przez Papieża „Światowy Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów. Jan Paweł II napisał w „Liście”: *Wielki Czwartek, prowadząc nas do początków naszego kapłaństwa, przypomina nam również o obowiązku dążenia do świętości, byśmy byli «sługami świętości» wobec ludzi powierzonych naszej duszpasterskiej trosce. W tym świetle wydaje się godna uwagi propozycja wysunięta przez Kongregację ds. Duchowieństwa, by w każdej diecezji obchodzić «Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów» z okazji uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa lub w innym dniu, bardziej odpowiadającym lokalnym*

wymaganiom i zwyczajom duszpasterskim. Chętnie podejmuję tę propozycję, wyrażając życzenie, by tego rodzaju Dzień pomagał kapłanom upodabniać się coraz bardziej do Serca Dobrego Pasterza”³.

W ślad za wypowiedzią Ojca Świętego poszła Kongregacja ds. Duchowieństwa, która w odrębnym liście wskazała czas i sposób obchodzenia tegoż dnia. W liście Kongregacji czytamy:

(...)Ustanowiony został Światowy Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów, który rok rocznie celebrowany będzie we wszystkich diecezjach świata w Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, albo też w innym dniu godnym tej celebracji, wybranym przez miejscowych Biskupów diecezjalnych, którzy w wyborze daty kierować się będą chwalebnyymi tradycjami lokalnymi.

Uświęcenie kapłanów jest wymaganiem dzisiejszych czasów nie tylko ze strony kapłanów lecz również wiernych, którzy szukają w nich „świadomie czy nieświadomie, człowieka Bożego, doradcy, pośrednika pokoju, wiernego i roztropnego przyjaciela, pewnego przewodnika, któremu mogliby powierzyć się w najtrudniejszych chwilach życia, by znaleźć umocnienie i pewność”.

*Inicjatywa tego rodzaju angażuje naturalnie każdego Biskupa, którego sercu drogą jest świętość swoich kapłanów. Stąd też Kongregacja ds. Duchowieństwa zwraca się z gorącym apelem do Waszej Eminencji (Ekscelencji), aby z właściwym zaangażowaniem rozpoczął i roztropnie realizował w swojej Diecezji ów Dzień, którego treścią byłoby kontynuowanie, pogłębianie i życie bogactwem duchowym Wielkiego Czwartku, który będzie bezpośrednim odniesieniem do tejże celebracji*⁴.

Ów Dzień ma na celu ożywienie świadomości ministerialnej kapłanów o konieczności zmierzania do świętości zakorzenionej w tożsamości i misji kapłańskiej, a także zwrócenie szczególnej uwagi całej wspólnoty diecezjalnej na bogactwo oraz konieczność wspierania stanu kapłańskiego w świętości i jego misji modlitwą i wyrzeczeniami⁵.

Podwójny cel Dnia, nakreślony przez Kongregację ds. Duchowieństwa sprawia, że udział biorą w celebracji nie tylko kapłani, ale cała wspólnota diecezjalna. Dzień ten powinien stać się okazją do umocnienia braterskiej więzi między kapłanami, a także między duchowieństwem i wiernymi świeckimi w ich wzajemnej współzależności na drodze uświęcania. Tylko świętość rodzi świętość. Jesteśmy jednym ciałem. Dlatego zdrowie jednego członka jest błogosławieństwem dla pozostałych. Świętość jest powołaniem, do którego wezwani zostali wszyscy uczniowie Pana. Szczególnie jednak wezwani do niej zostali ci, których Chrystus Pan wybrał i powołał do przewodzenia na drodze uświęcenia braciom. W przeciwnym razie dojdzie do tego, że ślepy będzie prowadził ślepego, a konsekwencje tego wszyscy dobrze znamy.

Organizacja Dnia Modlitw winna uwzględniać dwie części: przedpołudniowa, kiedy w określonym miejscu /sanktuarium lub inny kościół mający znaczenie symbolu jedności/ gromadzi się razem z Biskupem diecezjalnym całe prezbiterium diecezjalne oraz zakonne. Część popołudniowa, gdy w parafiach z udziałem duchowieństwa miejscowego, wspólnot

³ Por. List Ojca Świętego Jana Pawła II do Kapłanów na Wielki Czwartek, 1995 r.

⁴ Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów, nr 39.

⁵ Wyjątki z Listu Kongregacji ds. Duchowieństwa adresowanego do Kardynałów i Biskupów diecezjalnych całego świata z dnia 7 kwietnia 1995 r., Prot. 95001033 del 7/4/95.

zakonnych męskich i żeńskich, różnych stowarzyszeń i ruchów oraz możliwie licznie zgromadzonych wiernych wszyscy modlą się o świętość kapłanów.

Układ programowy czasu przedpołudniowego powinien obejmować: spotkanie duchowieństwa z biskupem diecezjalnym (powitanie i słowo wprowadzające Pasterza Diecezji. Można je zakończyć modlitwą Liturgii Godzin), rozmyślanie oparte o tematykę "Listu Ojca Świętego do Kapłanów" na dany rok, rozważanie urywku "Dyrektorium o posłudze i życiu Kapłanów". Należy rozplanować tak, aby była ciągłość tematyki a nie przypadkowość.

Centrum spotkania winna być koncelebra Mszy św. prezbiterium diecezji ze swoim Biskupem. Czytania należy zaczerpnąć z Uroczystości Najśw. Serca Pana Jezusa. Jeśli Dzień Modlitw organizowany jest w innym dniu, czytania mogą być wzięte ze Mszy św. wotywniej o Jezusie Chrystusie Najwyższym i Wiecznym Kapłanie. Intencje modlitwy wiernych powinny oddawać treści Adhortacji Apostolskiej *Pastores dabo vobis* i *Dyrektorium o posłudze i życiu Kapłanów*. Na koniec przewidziany jest posiłek w formie braterskiej agapy.

Układ programowy czasu popołudniowego obejmuje: odprawienie w katedrze, w parafiach i sanktuariach diecezji *Godziny Świętej* przed wystawionym Najświętszym Sakramentem. Razem z wiernymi należy omodlić temat "Dnia" rozważany z kapłanami w porze przedpołudniowej. Nabożeństwo należy zakończyć błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem. Biskup diecezjalny winien odprawić w katedrze Mszę św. koncelebrowaną z udziałem seminarzystów, służby liturgicznej ołtarza i wiernych. W świętowanie "Dnia" winny włączyć się również osoby konsekrowane, a szczególnie licznie winny być reprezentowane: stowarzyszenia, ruchy, bractwa i inne wspólnoty katolickie.

W diecezji zielonogórsko-gorzowskiej obchodzony jest Światowy Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów w sobotę przed lub po rocznicy wyboru Jana Pawła II na następcę św. Piotra. Z zasady kapłani spotykają się na modlitwę w sanktuarium Matki Bożej Cierpliwie Słuchającej w Rokitnie. Ze względu na kolizje z przybywającymi do santuarium w Rokitnie pielgrzymami, świętowanie Dnia Modlitw o świętość Kapłanów przeniesione zostało do seminarium duchownego w Paradyżu.

Dla przykładu warto omówić program jednego Dnia Modlitw. Ostatni Dzień Modlitw o Świętość przeżywali kapłani w Paradyżu 21.10.2006 r. Program spotkania obejmował: modlitwę różańcową w intencji Ojca Świętego Benedykta XVI i o beatyfikację Jana Pawła II, konferencja ascetyczna na temat: Wymowne znaki święceń prezbiteratu w interpretacji Benedykta XVI, wygłoszona przez o. duch. P. Rutkowskiego, wystawienie Najświętszego Sakramentu, adoracja Najświętszego Sakramentu w ciszy i okazja do Spowiedzi św., przerwa na posiłek, Liturgia godzin /tertia/ i wykład: *Myśli przewodnie pielgrzymki Jana Pawła II do diecezji zielonogórsko-gorzowskiej* (10 rocznica wizyty) wygłoszony przez bp. P. Sochę oraz Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem bpa Adama Dyczkowskiego z homilią. W podobny sposób Dzień Modlitw odprawiają kapłani w diecezji od 1995 r.

3.2. Modlitwy w Wielki Czwartek w katedrze pod przewodnictwem biskupa

W odnowionych obrzędach liturgii Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek przewi-

dziana jest liturgia słowa mesjańskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa i udziale w nim tych, których powołał, uświęcił i posłał jako Apostołów i ich następców. Dlatego Kościół święty akcentuje w tej liturgii posługę i świętość sług Chrystusa. W tym też duchu, po homilii wygłoszonej przez biskupa, następuje odnowienie przyrzeczeń kapłańskich.

Do udziału w liturgii Mszy św. Krzyżma biskup diecezjalny zaprasza wszystkich kapłanów diecezjalnych i zakonnych oraz alumnów, a zwłaszcza jubilatów, którzy świętują w danym roku jubileusz 50-lecia lub 25-lecia święceń kapłańskich.

Znamienne, że kapłani coraz liczniej uczestniczą w tej liturgii i staje się ona głębokim przeżyciem, pomagającym uświadomić sobie wielkość daru i niezgłębianą tajemnicę mocy Bożej, jaką obdarowany jest każdy, który otrzymał święcenia przez włożenie rąk biskupa.

PODSUMOWANIE

Temat stałej formacji kapłanów w diecezji w przeciągu 14 lat posługi biskupiej bpa Adama Dyczkowskiego, to ogrom materiału, który wystarczyłby na obszerną pracę naukową. Przykładowo omówiono tylko tematykę kursów duszpasterskich za całe czternaście lat, wyliczając jedynie tematy i prelegentów. Gdyby uwzględnić, przynajmniej pobieżnie, treść dostępnych wykładów i konferencji czy komunikatów, to temat rozrósłby się niewspółmiernie.

W obliczu wielkiej pracy biskupa diecezjalnego Adama Dyczkowskiego, prac ustanowionej przez niego Diecezjalnej Komisji ds. Stałej Formacji Kapłanów, diecezjalnych ojców duchownych działających w tych latach: ks. inf. H. Guzowskiego, ks. kan. Z. Stanka i ks. prob. lic. Jerzego Kordiaaka, ojców duchownych dekanalnych i ojców duchownych seminaryjnych, biskupów pomocniczych E. Dajczaka i P. Sochy, a także wielu kapłanów, zaangażowanych w formację konfratrów, to z radością można zawołać: *Soli Deo gloria* – samemu Bogu niech będzie chwała za wszystko, co Jego mocą dokonuje się w sercach naszych Drogich Braci Kapłanów.

Próba prześledzenia działań formacyjnych wobec braci kapłanów zmusza do refleksji i jeszcze większego zaangażowania w to Boże dzieło ze strony biskupów i kapłanów, którzy współpracują w nim. Czasy zmasowanej laicyzacji i ateizacji, a zwłaszcza mentalności „jakby Boga nie było”, nie pozostają bez wpływu na duchowość i życie prezbiterów. Stąd i wyzwania są coraz poważniejsze i potrzeba wielkiej i nieustannej modlitwy o moc Bożą do stawienia oporu wyzwaniom, jakie niesie współczesność.

ZUSAMMENFASSUNG

Im folgenden Beitrag wurde die Fortbildung der Priester im Bistum Gorzów-Zielona Góra dargestellt und analysiert. Autor zeigt wichtige Schwerpunkte und verantwortliche Personen dieser Fortbildung auf. Die Grundlage der Sorge der Kirche um die Priesterfortbildung sind die Dokumente des Lehramtes der Kirche seit dem Vaticanum II. Jede Partikularkirche kann aufgrund allgemeinen Richtlinien eigene Modelle dieser Fortbildung entwickeln. Viele wichtige Impulse dazu gab Bischof Adam Dyczkowski, der fast 15 Jahre das genannte Bistum geleitet hat.

INDEKS OSÓB

- Abramowiczówna, 72
 Adamczak, 245
 Alleau, 154
 Andrzejewski, 232
 Arczyński, 237, 239
 Artakserkses, 62
 Arystoteles, 33
 Arystyp, 130
 Austin, 139
 Balbus, 123
 Baran, 32, 234, 255
 Bargiel, 239
 Batogowska, 265
 Baumann, 137
 Bednarski, 257
 Benedykt XVI (papież), 275
 Berdowski, 257
 Biedermann, 168
 Bielinis-Kopeć, 268
 Biernat, 267
 Bilicki, 160
 Blachnicki, 230
 Bogojawleński, 126
 Bonisławski, 228
 Borowski, 252
 Bortkiewicz, 270
 Brenk, 266
 Buber, 31, 32, 33, 35, 36
 Buczek, 253
 Buda, 232
 Bukartyk, 251
 Cantalamessa, 136, 137
 cesarz Julian Apostata, 199
 Chmielowski, 136
 Chojnacki, 3, 7, 8, 267
 Chrystus, 14, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 47, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 59, 60,
 64, 66, 67, 68, 70, 79, 82, 83, 84, 85,
 86, 87, 88, 89, 121, 122, 137, 145, 148,
 157, 158, 159, 160, 161, 164, 178, 179,
 180, 182, 184, 190, 192, 193, 194, 195,
 198, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212,
 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220,
 221, 260, 265, 266, 267, 268, 271, 274,
 275, 276
 Chrzanowski, 265
 Cichy (bp), 267
 Colasuonno, 251
 Corti, 213
 Cyran, 268, 270
 Czerniak, 240
 Czyż, 39
 Dajczak (bp), 7, 8, 263, 264, 265, 266, 267,
 268, 269, 270, 276
 Dajcer, 153
 Demel, 244
 Dobraczyński, 185
 Dobrowolska, 3
 Dołęga, 153
 Domalewski, 265
 Draguła, 3, 135
 Drozd, 264, 265
 Drózdź, 271
 Drzymała, 257
 Dulles, 189
 Duma, 237, 240
 Dunajski, 268
 Durak, 154
 Dworak, 7, 8
 Dyczkowski (bp), 259, 260, 261, 263, 264,
 265, 266, 267, 268, 270, 272, 275, 276
 Dyrda, 243, 256
 Dzierzgowski, 228, 231
 Dziewulak, 257
 Ebner, 33
 Ejgierd, 234, 235, 257
 Engels, 16
 Epikur, 130
 Feuerbach, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
 18, 19, 20, 21, 22, 37
 Feuerbacha, 11
 Fichte, 34
 Filon, 61
 Flawiusz, 61, 62
 Fossion, 163
 Frackowiak, 250

-
- Freud, 19 73, 74, 75, 76, 77, 79, 83, 84, 85, 86,
 Fromm, 18, 155 89, 121, 122, 145, 159, 160, 166, 179,
 Garncarz, 250 180, 181, 182, 192, 193, 194, 195, 198,
 Gas, 253 205, 206, 207, 208, 216, 217, 220, 221,
 Gawecki, 129 265, 273, 274, 275, 276
 Giemza, 135 Jodka, 228, 229
 Gierek, 223 Jurek, 270
 Giluń, 243, 250, 252 Kalbarczyk, 143
 Gnilka, 46 Kant, 19, 31, 33
 Góralski, 124 Kapusta, 244
 Graczyk, 227, 233, 249, 251 Kapuściński, 31, 38
 Grażewicz, 249, 250 Kartezjusz, 32, 33, 37
 Grisebach, 33 Kasprowicz, 185
 Grządko, 267 Kawala, 228
 Grzegorzczak, 124, 125 Kawiatkowski, 269
 Grześkowiak, 161, 168 Kidoń, 269
 Gulbinowicz (kard), 251 Kiniecki, 251
 Guzowski, 276 Kisielewski, 248
 Hajduk, 167 Kiszczak, 224, 255
 Halbfas, 165, 166 Klostermann, 144
 Haładziński, 257 Knechtle, 165
 Hanuszewicz, 9 Kniaziuk, 228, 231, 232
 Harbat, 229, 257 Kobus, 3, 270
 Hegel, 9, 11, 12, 13, 14, 33, 34 Kochmański, 237, 239, 240, 243, 253, 257
 Heidegger, 31, 129 Kolano, 266
 Horbach, 264 Kołodziejczyk, 269
 Howard, 139 Koper, 241, 243, 247, 250, 253, 256
 Huesy, 33 Kordiak, 276
 Hyperius, 202 Korherr, 151, 165
 Ignatowicz, 269 Kosela, 267
 Ingarden, 19 Kosiorowski, 228
 Jakowicka, 132 Kossak-Szczucka, 185
 Jan Paweł II (papież), 19, 20, 21, 79, 81, 83, Kośmicki, 129
 84, 85, 87, 88, 89, 148, 189, 191, 192, Kowalczyk, 223
 193, 194, 195, 206, 207, 208, 209, 210, Kowalski, 228
 211, 213, 214, 216, 217, 218, 221, 224, Kroplewski, 3
 232, 233, 235, 236, 238, 242, 243, 244, Król, 23
 245, 247, 251, 253, 254, 255, 259, 269, Krzywiński, 237
 272, 273, 275 Kubala, 234, 255
 Jankiewicz, 243, 250, 252, 267 Kubiak, 269
 Jankowski, 257 Kubik, 162, 163
 Jarecki (bp), 266 Kucz, 257
 Jezus, 143 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, Kuczyński, 268
 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, Kufel, 3
 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, Kulpaczyński, 162, 166

- Kunowski, 156
 Kurzępa, 269
 Kwiatkowski, 269
 Kwiek, 264
 Langkammer, 66, 67
 Läßle, 167
 Last, 141
 Lec, 3
 Lechów, 151, 270
 Lembas, 236
 Lemisiewicz, 228
 Levinas, 32, 33, 36, 37
 Lewdański, 257
 Linhart, 126
 Linke, 132
 Lipiec, 130
 Liszkiewicz, 243
 Littleton, 139
 Litwin, 226
 Litwińczuk, 227, 264, 265, 266, 267
 Łach, 61, 63
 Łęczycki, 228
 Maciołek, 166
 Madejski, 237, 257
 Mader, 33
 Majewski, 163
 Malewska, 185
 Marcel, 33
 Marcinkiewicz, 264, 265
 Markiewicz, 263
 Markowski, 246
 Marks, 16
 Marx, 9
 Matwiejów, 227, 243
 Mazguła, 256
 Michalik (bp), 251, 254, 255, 256, 259
 Mikuszewski, 241, 246, 250
 Miłek, 265
 Mitek, 173
 Mumzadi, 267
 Nadolski, 268
 Niedzielak, 224
 Niżnik, 267
 Nowaczyk, 227, 237, 241, 249, 251
 Nowik, 240, 241, 243, 249, 250, 251
 Ociepek, 223
 Oczachowski, 61, 189
 Oleś, 267
 Orłowski, 268, 270
 Ożóg, 154, 155, 158
 Paciorek, 68
 Paciuszkiewicz, 266
 Pacyga, 241, 243, 250
 Panasiuk, 13
 Patro, 268, 269
 Pawlak, 264, 267
 Pawlak, 266
 Piechuta, 241
 Piotrowska, 156, 158
 Piotrowski, 229, 244, 265
 Pius XI (papież), 144
 Platon, 37
 Pluta (bp), 230, 233, 234, 243, 251, 259, 263, 264, 266, 267, 273
 Plutarch, 61
 Płatek, 224
 Pohl, 232
 Poniedziałek, 237
 Popiełuszko, 224, 225, 250
 Popowski, 64, 67, 70, 71, 75, 76
 Porębski, 3
 Potocki, 268
 Potyra, 228
 Prusiński, 228
 Przybylski, 249, 250
 Pudysz, 253
 Radwiłowiczowie, 126, 127, 128, 130, 133
 Rafiński, 167
 Rahner, 152, 259
 Ramusiewicz, 267
 Ratzinger, 100, 105, 114, 116, 259
 Ricoeur, 154, 162
 Romaniuk, 265, 270
 Rosenzweig, 33, 36
 Rosiński, 228
 Rusecki, 3
 Rutkowski, 275
 Saller, 163, 165
 Sanders Peirce, 18
 Sapieha, 197

- Sartre, 26, 27, 29
 Sawicki, 246
 Scheler, 25
 Scheling, 34
 Schönborn, 45
 Siemaszkiewicz, 225
 Siewruk, 90
 Socha (bp), 231, 235, 243, 252, 252, 259, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 273, 275, 276
 Sokrates, 33
 Sośnicki, 229
 Splett, 153
 Springer, 3
 Spychaj, 251
 Stachowiak, 75
 Stanek, 269, 276
 Stanisławski, 270, 272
 Stefanek, 253
 Stefanek (bp), 263
 Stekiel, 227, 233, 249, 251
 Stępień, 65, 228
 Stoś, 3, 7, 8
 Straszewski, 224, 225
 Stroba (bp), 232
 Strzyżewski, 3
 Suchowola, 224
 Sudoł, 249, 250
 Sygnatowicz, 236
 Synowiec, 62
 Szczepański, 228
 Szczygieł, 226, 253
 Szewczyk, 259
 Szlachcic, 223, 225
 Szpikowski, 241, 243, 249, 250
 Szymański, 208, 250
 Szymborska, 137
 Szymkiewicz, 229
 Śleboda, 253, 256
 Ślipko, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30
 Śmierchalski-Wachocz, 223
 św. Filip Nereusz, 201
 św. Grzegorz Wielki, 199
 św. Grzegorz z Nazjanu, 199
 św. Ignacy z Loyoli, 201
 św. Jan, 64, 67, 69, 73, 74, 75
 św. Jan Chrzyciel, 62, 64, 72, 73, 74
 św. Łukasz, 46, 71, 72
 św. Paweł, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 66, 68, 76, 84, 88, 137, 194, 198, 213
 św. Piotr, 44, 275
 św. Tomasz, 17, 23, 33
 Thönissen, 111
 Tillich, 152
 Tischner, 33, 155, 160
 Tomaszewski, 126
 Tomczak, 3, 7, 8, 79, 266
 Tomys, 266
 Topolski, 228
 Twardowski, 185
 Valverde, 14
 Wachowiak, 228
 Walczak, 31
 Wałęsa, 247
 Wejman, 3
 Wencel, 250
 Werle, 123, 124
 Weryszko, 228
 Wich, 225
 Wichrowski, 264
 Witkowska, 229
 Wittgenstein, 31
 Wojtakajtis, 239, 240
 Wojtyła, 189, 232, 233
 Wokotrub, 243, 245
 Wołoncewicz, 3
 Wyszyński (kard.), 185, 233
 Zapaśnik, 205
 Zawadzki, 243, 250, 256
 Zepper, 202
 Zięciak, 241
 Zimnawoda, 266
 Zuberbier, 159
 Zulehner, 144
 Zych, 224
 Żmudziński, 237, 239
 Żytowiecki, 264, 267