

UNIwersytet w Białymstoku
KATEDRA TEologii KATOLICKIEJ

ROcznik
TEologii
KATOLICKIEJ

Tom X



Białystok 2011

Zespół Redakcyjny:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski – kierownik Katedry Teologii Katolickiej
Uniwersytetu w Białymstoku
ks. prof. UwB dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
ks. dr Tadeusz Kasabuła – sekretarz redakcji
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, ks. dr Andrzej Proniewski,
mgr Anna Dziegielewska

Rada Naukowa:

ks. prof. Wiesław Przygoda (KUL), ks. prof. Józef M. Dołęga (UKSW, WM),
ks. prof. Piotr Morciniec (UO), ks. prof. Paweł Góralczyk (UKSW)

Recenzent tomu: ks. prof. UKSW dr hab. Mieczysław Olszewski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, 2011

Imprimatur:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski
Metropolita Białostocki
Białystok 10.10.2011
nr 750/11/A

Tłumaczenie na język angielski: Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska

Redakcja: Marta Rogalska, Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta: Zespół

Opracowanie graficzne i skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

ISSN 1644-8855

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku
15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel./fax (085) 740 44 74
e-mail: ktk@uwb.edu.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź

I. Artykuły

Ks. Tadeusz Kasabuła	
„Rocznik Teologii Katolickiej” w pierwszym dziesięcioleciu swego istnienia	11
Ks. Andrzej Proniewski	
Bibliografia artykułów w biuletynach i rocznikach Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w pierwszym dziesięcioleciu swego istnienia	21
Bp Wiesław Lechowicz	
Duszpasterstwo powołaniowe powołaniem dzisiejszego duszpasterstwa.....	41
Ks. Grzegorz Dziewulski	
Epifanijny charakter tożsamości człowieka i jego znaczenie dla obecności kościoła w społeczeństwie (po)nowoczesnym	48
Ks. Paweł Pietrusiak	
Kościół jako <i>fraternitas</i> według Cypriana z Kartaginy.....	67
Ks. Józef Zabielski	
Biblijna aksjologia życia społecznego chrześcijan	88
Ks. Paweł Murziński	
Światopogląd a wiara w Boga we współczesnym świecie	103
Ks. Andrzej Proniewski	
Problematyka wiary w nauczaniu Benedykta XVI	113
Ks. Adam Skreczko	
Zrzeszenia eklezjalne jako pomoc życia wiarą.....	131
Ks. Wojciech Turowski	
Komunikacja Słowa Bożego a komunikat zwrotny	144
Ks. Józef Stala	
<i>Umiejętność działania</i> nauczyciela religii i katechety. Kierunki formacji kształtowania umiejętności pedagogiczno-katechetycznych	161
Bernadetta Puchalska-Dąbrowska	
Egzemplaria z życia świętych w <i>Dyrektorium</i> bł. Bolesławy Lament.....	171
Barbara Wierzbicka	
O zwierzętach rodem z <i>Biblii</i> w polskich XVI-wiecznych romansach rycerskich	187

Anna Dzięgielewska	
Wychowanie patriotyczne młodzieży przygotowującej się do przyjęcia sakramentu bierzmowania jako element duszpasterstwa młodzieży....	201
Łukasz Kalisz	
Wychowanie bez przemocy w systemie prewencyjnym	
ks. Jana Bosko	212
Monika Chorab	
Ujęcie zła w filozofii Paula Ricoeura, Jeana Naberta	
i Gabriela Marcela	221
II. Recenzje i sprawozdania	
Ks. Tadeusz Kasabuła	
Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii	
Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim	
2009/2010	235
Ks. Tadeusz Kasabuła	
Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii	
Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim	
2010/2011	238
Anna Dzięgielewska	
Sprawozdanie z warsztatów duszpasterskich (01-02.03.2011 r.).....	247
Anna Dzięgielewska	
Rec.: Edward Ozorowski, <i>Słownik podstawowych pojęć teologicznych</i>	
Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007	250
Ks. Józef Zabielski	
Rec.: Paweł Murziński, <i>New Age czyli współczesna Wieża Babel</i>	
Wydawnictwo św. Jerzego, Białystok 2010.....	254
Bernadetta Puchalska-Dąbrowska	
Rec.: Adam Skreczko, <i>Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury</i>	
<i>pedagogicznej rodziców w Polsce</i> , Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans	
Humana, Białystok 2011	258
Elżbieta Osewska	
Rec.: Józef Stala (red.), <i>Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania</i>	
Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005	260

Ks. Adam Skreczko

Rec.: Józef Stala, Elżbieta Osewska (red.), *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne. Problemy i wyzwania*
Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2007 263

Ks. Radosław Kimsza

Rec.: S. Marciano, P. Pellicanò, «... secondo il mio cuore...» (*Ger 3, 15*)
Sessualità, affettività e vocazione all'amore: un itinerario formativo, un cammino spirituale, San Paolo Edizioni 2001 266

Ks. Jerzy Swędrowski

Rec.: Jerzy Niestępski, *Twórczość homiletyczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego w latach 1970-1982 oraz jej aspekty pastoralne*
Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Warszawa 2009 269

Ks. Jerzy Swędrowski

Rec.: Gerard Siwek CSsR, *Rekolekcje wczoraj i dziś*
Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2011 271

Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku prowadzi działalność dydaktyczną, badawczą i wydawniczą. Owocem tej ostatniej jest m.in. „Rocznik Teologii Katolickiej”. Aktualnie ukazuje się jego dziesiąty numer. Ksiądz dr Tadeusz Kasabuła i ks. dr Andrzej Proniewski przedstawili szczegółowo zawartość tego periodyku. Jest ona imponująca i przynosi chlubę uczelni. Jako kierownik Katedry dziękuję wszystkim, którzy zapewnili nieprzerwane wydawanie pisma. Jednocześnie życzę, by nadal przynosiło ono chlubę Kościołowi i nauce polskiej.

Abp Edward Ozorowski

I. ARTYKUŁY

Ks. Tadeusz Kasabula
Uniwersytet w Białymstoku

„ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ” W PIERWSZYM DZIESIĘCIOLECIU SWEGO ISTNIENIA¹

THE FIRST DECADE OF ‘ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ’

The article has been written to commemorate the first decade of ‘Rocznik Teologii Katolickiej’ (‘Journal of Catholic Theology’). The idea to start it emerged during the first months after the opening of the Chair of Catholic Theology in the University of Białystok. It was then decided to base it on the existing scientific journal. The first volume, called ‘Biuletyn Teologii Katolickiej’ (‘Bulletin of Catholic Theology’) was a part of the 18th volume of ‘Studia Teologiczne – Białystok, Drohiczyn, Łomża’ (‘Studies in Theology – Białystok, Drohiczyn, Łomża’) in 2000. The next volume appeared separately, but still under the aegis of the ‘Studies’. The ‘Journal’ became an independent magazine in 2002. Its aim is to present the Chair’s publications, popularize theological science in Białystok academic circles, cooperate with researchers in philosophy, arts and humanities and natural sciences and sharing experience with scientific centres home and abroad.

1. Geneza i profil czasopisma

Utworzenie Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej w strukturach Uniwersytetu w Białymstoku w 1999 roku wygenerowało potrzebę zapewnienia jej forum prasowego, na którym nowa jednostka naukowo-badawcza i dydaktyczna miałyby możliwość dokumentowania swej statutowej działalności i prezentowania

¹ Tekst opracowano na podstawie materiałów źródłowych przechowywanych w archiwum podręcznym i bieżącym Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku.

wyników badań własnych jej pracowników. Idea rozpoczęcia własnej działalności publicystycznej zrodziła się już w pierwszych miesiącach funkcjonowania Katedry, gdy ta w ramach prac badawczych rozpoczęła organizowanie pierwszych sympozjów i konferencji naukowych. Teksty wystąpień prelegentów należało opublikować. Na posiedzeniach roboczych postanowiono zatem wejść w kontakt z Redakcją pisma naukowego białostockiej prowincji kościelnej, rocznika „Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża”. Z ramienia Katedry realizacji tego projektu podjął się jej pracownik, ks. dr. hab. Józef Zabielski. Przeprowadzone rozmowy z ks. dr. Wojciechem Nowackim, redaktorem naczelnym „Studiów” i Radą Programową pisma zaowocowały porozumieniem, na mocy którego Redakcja „Studiów” udostępniała własne łamy dla zamieszczania tam osobnego „Biuletynu Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku”, który, jak odnotowano we wstępie *Od Wydawcy*, „będzie zamieszczany w każdym numerze «Studiów Teologicznych», a jego wydawcą jest Uniwersytet w Białymstoku, Katedra Teologii Katolickiej”.

Pierwszy numer „Biuletynu” ukazał się już w 2000 roku w 18 tomie „Studiów” na stronicach 307-400. Jego redaktor, ks. J. Zabielski, poprzedził nową publikację wspomnianym, obszernym wstępem zatytułowanym *Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku i jej Biuletyn*. Autor wskazał na miejsce i rolę Katedry w strukturach uniwersyteckich i białostockim środowisku teologicznym, nakreślił okoliczności jej powstania i pokrótce zaprezentował sylwetki pracowników. Odnosząc się do „Biuletynu” wyjaśnił potrzebę powołania pisma, określił jego profil i treść. Miało ono być forum, na którym „będą publikowane materiały z konferencji i sympozjów organizowanych przez Katedrę, oraz inne teksty obrazujące działalność tej placówki naukowo-badawczej i jej poszczególnych pracowników”. W tym numerze „Biuletynu” przedrukowano na pierwszych jego kartach najważniejsze akty prawne dotyczące powołania Katedry i tekst wykładu inauguracyjnego „Teologia jako nauka”, wygłoszonego 8 października 1999 roku przez ks. bp. prof. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego, kierownika Katedry. Na łamach pierwszego numeru „Biuletynu” zamieszczono ponadto materiały z trzech sesji naukowych, zorganizowanych przez Katedrę w roku akademickim 1999/2000: „Prawo – szansa, czy zagrożenie?” (13 XI 1999), „Eucharystia sprawowana i przeżywana przez kapłana” (8 I 2000) i „Ks. Michałowi Sopoćce w 25-lecie jego śmierci” (6 V 2000). Nie udało się opublikować tekstów wszystkich wystąpień, gdyż część autorów nie dostarczyła ich Redakcji w określonym terminie. Te, według zapowiedzi Redaktora, miały być opublikowane w następnym numerze.

Forma i zawartość treściowa kolejnego, drugiego numeru „Biuletynu” wyraźnie już wskazywały na tendencje ku emancypacji pisma. Mariaż ze „Studiami Teologicznymi” był wprawdzie wygodny, bo rozwiązywał wiele problemów natury wydawniczej, jednak rodził problemy, wynikające z różnic ramowych, terminarza wydawniczego, adresatów i formuły obu pism. Tak więc drugi tom „Biuletynu”

ukazał się wprawdzie w ramach 19 tomu „Studiów”, jednak w formie osobnego woluminu, gdyż, jak odnotowano w nocie *Od Redakcji*, „takie postanowienie podjęli Wydawcy – pracownicy katedry Teologii Katolickiej pod kierunkiem jej kierownika, ks. bp. prof. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego”. Redaktor naczelny motywując zmianę formuły pisma, wyraził nadzieję, że „ta forma publikacji «Biuletynu» będzie lepszym sposobem prezentacji dorobku naszej Katedry i bardziej skuteczną formą dotarcia do Czytelników”. Zachował on numer wydawniczy, imprimatur Kurii Metropolitalnej Białostockiej, charakterystyczną szatę graficzną macierzystego pisma i wydrukowany został jako dodatek do niego, jednakże już z naklejonym dodatkiem na obwolucie o treści „Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Biuletyn 2/2001”. „Biuletyn” zawierał też własną stronicę redakcyjną, na której podano skład jego Redakcji i wyszczególniono informację o wydawcy, która informowała, że jest nim już niepodzielnie „Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku”. Redakcję pisma, według noty redakcyjnej, stanowili pracownicy Katedry z ks. J. Zabielskim jako redaktorem naczelnym. Zawartość drugiego numeru „Biuletynu” konsekwentnie zawierała dokumentację dorobku pracowników Katedry i zaproszonych gości w roku akademickim 2000/2001: teksty referatów wygłoszonych podczas zorganizowanych przez Katedrę konferencji naukowej pod hasłem „Wiara i nauka”, wypowiedzi uczestników dyskusji panelowej, próbujących odpowiedzieć na pytanie: „Czy jesteśmy zdolni do uwierzenia”, dwa teksty wykładów otwartych na temat „Człowiek-genetyka-etyka” oraz trzy sprawozdania, mianowicie: ze wspomnianych wykładów otwartych autorstwa ks. W. Michniewicza, oraz z działalności Katedry w roku akademickim 1999/2000 i z „Jubileuszowego spotkania pracowników nauki” w Krakowie autorstwa ks. T. Kasabuły. Numer liczący 83 strony zamknął ks. J. Zabielski omówieniem pisma „Archeus”, nowego periodyku poświęconego zagadnieniom bioetyki i antropologii filozoficznej, wydawanego przez Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej UwB.

Drugi numer „Biuletynu Katedry Teologii Katolickiej” był jednocześnie numerem ostatnim pisma wychodzącego pod tym tytułem. W działalności publicystycznej Katedry „Biuletyn” odegrał rolę kapitalną. Zdobyte podczas jego publikacji doświadczenia wydawnicze stanowiły mocny fundament pod całkowicie samodzielne pismo Katedry Teologii Katolickiej. Myśl o „rozwodzie” z gościnnymi łamami „Studiów Teologicznych”, świtająca w umysłach pracowników MKTK już od dłuższego czasu, poczęła z wolna przyoblekać realne kształty na posiedzeniach roboczych Katedry od początku roku akademickiego 2001/2002. Ostateczne decyzje w tej sprawie przyśpieszyły problemy natury administracyjnej, uniemożliwiające wydawanie periodyku w dotychczasowej formie. Zapadły one na posiedzeniu pracowników Katedry 22 stycznia 2002 roku. W toku dyskusji postanowiono rozpocząć formalną procedurę mającą na celu powołanie do życia samodzielnego czasopisma Katedry Teologii Katolickiej UwB, którego pierwszy

numer miał, według przyjętego terminarza, ukazać się jeszcze w roku akademickim 2001/2002.

2. Redakcja, Rada Naukowa i autorzy

Odpowiedzialnym za realizację tego przedsięwzięcia, po przyjęciu rezygnacji ks. J. Zabielskiego z funkcji redaktora „Biuletynu”, uczyniono ks. Adama Skreczkę, doceniając w ten sposób jego kompetencje i doświadczenie wydawnicze, które zdobył jako dyrektor Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej Białostockiej, organizując periodyk archidiecezjalny w formie miesięcznika pt. „Czas Miłosierdzia” i pełniąc przez lat kilkanaście funkcję jego redaktora naczelnego. Kierownik Katedry docenił zaangażowanie ks. Skreczki zmierzające do inauguracji „Rocznika” i na posiedzeniu roboczym MKTK 17 maja 2002 roku zaproponował jego kandydaturę na redaktora naczelnego pisma. Propozycja została przyjęta przez zgromadzonych jednogłośnie. Nowo ustanowiony redaktor naczelny zaproponował wkrótce objęcie funkcji sekretarza Redakcji ks. T. Kasabule, który na tę propozycję przystał. W ten sposób ukształtował się zespół redakcyjny „Rocznika” w składzie: ks. A. Skreczko – redaktor naczelny, ks. T. Kasabuła – sekretarz Redakcji, bp E. Ozorowski – kierownik Katedry oraz członkowie tegoż kolegium: ks. W. Michniewicz i ks. J. Zabielski. Od numeru IV włącznie nastąpiła zmiana w składzie zespołu redakcyjnego czasopisma. Księżda W. Michniewicz, po jego rezygnacji z pracy w Katedrze Teologii Katolickiej i z prac redakcyjnych nad „Rocznikiem”, zastąpił ks. dr Andrzej Proniewski, który w tym czasie objął w MKTK stanowisko adiunkta. Od numeru VIII zespół redakcyjny powiększyła mgr Anna Dziegielewska, pracownik administracyjny Katedry.

Forma i zawartość treściowa drugiego numeru „Rocznika”, który ukazał się 22 grudnia 2002 roku jest wyraźnym przejawem tendencji rozwojowych pisma i dowodem gromadzenia doświadczeń wydawniczych jego Redakcji. Powołano Radę Naukową w składzie: ks. Jerzy Misiurek (Katolicki Uniwersytet Lubelski), ks. Józef Dołęga (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), ks. Piotr Morcinek (Uniwersytet Opolski), ks. Paweł Góralczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). W roku 2009, czyli od numeru VIII, nastąpiła zmiana w składzie Rady Naukowej „Rocznika”. Księżda prof. J. Misiurka zastąpił ks. dr hab. Wiesław Przygoda, kierownik Katedry Teologii Charytatywnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Ponieważ w miarę publikowania kolejnych numerów „Rocznik Teologii Katolickiej” stawał się pismem coraz bardziej dostrzeganym i cenionym w środowiskach naukowych w Polsce, postanowiono podnieść jego wartość naukową poprzez poddanie zamieszczanych w nim tekstów ocenie recenzenta. Kolejne tomy „Rocznika”, od czwartego począwszy, były zatem numerami recenzowanymi. Recenzje numerów IV-VIII są autorstwa bp. prof. dr. hab. Andrzeja Dziuby, tom IX zrecenzował ks. dr hab. Mieczysław Olszewski.

Dotychczas w „Biuletynie Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” i w „Roczniku Teologii Katolickiej” (tomy I-IX) teksty opublikowało 63 specjalistów w dziedzinie teologii, filozofii, nauk przyrodniczych i stricte humanistycznych. Liczba tekstów poszczególnych autorów według ich kategorii ilustrują poniższe tabele.

Tabela 1. Liczba publikacji poszczególnych autorów w „Biuletynie Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku”

L.p.	Autor	Artykuły	Recenzje	Sprawozdania	Ogółem
1.	Ozorowski Edward [bp]	2	-	-	2
2.	Ciereszko Henryk [ks.]	2	-	-	2
3.	Gładczuk Czesław [ks.]	1	-	-	1
4.	Hołodok Stanisław [ks.]	1	-	-	1
5.	Kakareko Andrzej [ks.]	1	-	-	1
6.	Kasabuła Tadeusz [ks.]	-	-	2	2
7.	Kopania Jerzy	2	-	-	2
8.	Michniewicz Wojciech [ks.]	-	-	2	2
9.	Nitkiewicz Krzysztof [ks.]	1	-	-	1
10.	Zabielski Józef [ks.]	1	1	-	2
Ogółem		11	1	4	16

Tabela 2. Liczba publikacji poszczególnych autorów w „Roczniku Teologii Katolickiej”

L.p.	Autor	Artykuły	Materiały	Recenzje	Sprawozdania	Ogółem
1.	Ozorowski Edward [bp]	9	-	2	-	11
2.	Dziuba Andrzej [bp]	2	-	8	-	10
3.	Gądecki Stanisław [bp]	1	-	-	-	1
4.	Polak Wojciech [bp]	1	-	-	-	1
5.	Arbaszewski Piotr [ks.]	1	-	-	-	1
6.	Baranowski Tomasz	1	-	-	-	1
7.	Biele Bogdan [ks.]	2	-	-	-	2
8.	Buzun Łukasz (OSPPE)	1	-	-	-	1
9.	Ciereszko Henryk [ks.]	1	-	-	-	1
10.	Depo Waclaw T. [bp]	1	-	-	-	1
11.	Dzięgielewska Anna	1	-	-	1	2

L.p.	Autor	Artykuły	Materiały	Recenzje	Sprawozdania	Ogółem
12.	Gacka Bogumił [ks.]	1	-	-	-	1
13.	Góralczyk Paweł [ks.]	1	-	-	-	1
14.	Grzegorzczak Jarosław [ks.]	2	-	-	-	2
15.	Hardyś Jacek [ks.]	1	-	-	-	1
16.	Hofman Johannes [ks.]	2	-	-	-	2
17.	Jurkowski Henryk	1	-	-	-	1
18.	Kakareko Andrzej [ks.]	1	2	-	-	3
19.	Kalisz Łukasz	-	-	1	-	1
20.	Kamiński Ryszard [ks.]	1	-	-	-	1
21.	Kasabuła Tadeusz [ks.]	6	-	4	10	20
22.	Kimsza Radosław [ks.]	1	-	-	-	1
23.	Kobylińska Zdzisława	1	-	1	-	2
24.	Kraheil Tadeusz [ks.]	1	4	1	1	7
25.	Kułaczkowski Jerzy [ks.]	2	-	-	-	2
26.	Lewandowski Jerzy [ks.]	1	-	-	-	1
27.	Lipiec Dariusz [ks.]	1	-	-	-	1
28.	Machniak Jan [ks.]	1	-	-	-	1
29.	Martyniuk Paisjusz [ks.]	1	-	-	-	1
30.	Mierzwiński Bronisław [ks.]	1	-	-	-	1
31.	Morciniak Piotr [ks.]	1	-	-	-	1
32.	Murziński Paweł [ks.]	2	-	-	-	2
33.	Najda Jacek [ks.]	1	-	-	-	1
34.	Nitkiewicz Krzysztof [ks.]	1	-	-	-	1
35.	Olech Jolanta (OSU)	1	-	-	-	1
36.	Olszewski Mieczysław [ks.]	1	-	1	1	3
37.	Osewska Elżbieta	-	-	-	1	1
38.	Pałubka Zofia	5	-	3	-	8
39.	Perzyński Andrzej [ks.]	1	-	-	-	1
40.	Pietrzykowski Jan [ks.]	-	-	1	-	1
41.	Powichrowski Tomasz [ks.]	2	-	-	-	2
42.	Prokop Krzysztof	2	-	-	-	2
43.	Proniewski Andrzej [ks.]	5	-	-	3	8
44.	Przybylski Andrzej [ks.]	1	-	-	-	1

L.p.	Autor	Artykuły	Materiały	Recenzje	Sprawozdania	Ogółem
45.	Przygoda Wiesław [ks.]	1	-	-	-	1
46.	Puchalska-Dąbrowska Bernadetta	3	-	1	-	4
47.	Rostkowski Zbigniew [ks.]	1	-	1	-	2
48.	Salij Jacek (OP)	1	-	-	-	1
49.	Skreczko Adam [ks.]	9	-	8	2	19
50.	Stala Józef [ks.]	3	-	10	-	13
51.	Swędowski Jerzy [ks.]	-	-	1	-	1
52.	Syczewski Tadeusz [ks.]	1	-	-	-	1
53.	Szot Adam [ks.]	4	1	-	2	7
54.	Urbański Stanisław [ks.]	2	-	-	-	2
55.	Wieczyński Franciszek [ks.]	-	-	1	-	1
56.	Wojtecki Dariusz [ks.]	1	-	-	-	1
57.	Wójcik Jakub	-	-	1	-	1
58.	Zabielski Józef [ks.]	8	-	7	-	15
Ogółem		104	7	52	21	184

Wykaz tytułów zamieszczonych w „Biuletynie” i „Roczniku” tekstów według dziedzin nauki, które reprezentują i ich lokalizację w czasopiśmie, dużym nakładem sił i czasu opracował ks. A. Proniewski w osobnym elaboracie na łamach niniejszego tomu.

3. Wydawnictwo, druk i dystrybucja

Ksiądz Skreczko w ciągu najbliższych kilku miesięcy po decyzji o powierzeniu mu funkcji redaktora naczelnego czasopisma przeprowadził rozmowy z Wydawnictwem Uniwersytetu w Białymstoku. Oceniono możliwości i ustalono warunki formalne powołania do życia nowego pisma. W wyniku tych działań zdecydowano, że periodyk MKTK będzie miał charakter rocznika finansowanego z funduszu rzeczowego Katedry, o nakładzie 300 egzemplarzy, w formacie B5. Pierwszy numer pisma, według powyższych ustaleń, miał liczyć 15 arkuszy wydawniczych. Kwestia tytułu rocznika była dyskutowana na posiedzeniach roboczych Katedry. Ostateczną wersję: „Rocznik Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku”, zaproponował kierownik Katedry, bp E. Ozorowski. Propozycja została przyjęta przez pracowników bez zastrzeżeń.

Po ukończeniu prac przygotowawczych rozpoczęto procedury formalne. W tym celu bp E. Ozorowski jako kierownik MKTK wystosował do Rektora UwB, prof.

dr. hab. Marka Gębczyńskiego, pismo datowane 13 września 2002 roku z prośbą o pozwolenie „na wydawanie drukiem przez Katedrę Teologii Katolickiej UwB „Rocznika Teologii Katolickiej UwB”. Tego samego dnia Kierownik MKTK podpisał także, adresowane do Wydawnictwa UwB pismo z prośbą o „realizację wydawniczą „Rocznika Teologii Katolickiej UwB”. Po zaakceptowaniu przez Kierownika Wydawnictwa planów wydawniczych Katedry, otrzymała ona 16 września 2002 roku *concedo* Rektora.

Pierwszy numer „Rocznika” o objętości 112 stron ukazał się 7 listopada 2002 roku w nakładzie 300 egzemplarzy, wydrukowany w zakładzie graficznym „Poligrafia Artur Milewski” w Białymstoku. Pismo otrzymało numer wydawniczy ISSN 1644-8855 i imprimatur abp. Wojciecha Ziemy, Metropolity Białostockiego. Projekt okładki na podstawie ogólnego jej zarysu określonego przez pracowników Katedry, wykonał grafik Wydawnictwa. Z pierwszego nakładu do dyspozycji Katedry przekazano 150 egzemplarzy, z czego bezpłatnie rozdysponowano 132 numery. Otrzymali je: Kierownik MKTK (20 egz.), hierarchowie Kościoła katolickiego w Polsce (11 egz.), rektorzy wyższych uczelni Białegostoku (12 egz.), wydziały teologiczne w Polsce (11 egz.), biblioteki Wyższych Seminarium Duchownych w Polsce (75 egz.) i inni (3 egz.). 18 egzemplarzy sprzedano. Wykaz osób i instytucji, beneficjentów darmowego egzemplarza „Rocznika” ze strony MKTK pozostała niezmienna aż do dziś, podobnie jak lista instytucji predestynowanych do nieodpłatnego egzemplarza ze strony Wydawnictwa. Dystrybuowało ono 150 egzemplarzy według następującego klucza: Biblioteka Główna UwB, Biblioteka Humanistyczna UwB, egzemplarze obowiązkowe ISBN, Wydawnictwo UwB. Po rozdysponowaniu pozostały 43 egzemplarze, które przekazano nieodpłatnie ks. A. Skreczce, jako redaktorowi naczelnemu. Zostały one, w ramach promocji Uniwersytetu, wręczone studentom Podyplomowego Studium Katechetyczno-Pedagogicznego w Białymstoku i studentom Instytutu Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie.

Numer trzeci „Rocznika” ukazał się na przełomie listopada i grudnia 2004 roku w zmniejszonym do 250 egzemplarzy nakładzie. Korektę tę wprowadziła Redakcja w porozumieniu z Wydawnictwem wychodząc z założenia, iż taka liczba egzemplarzy bardziej odpowiada zapotrzebowaniu na pismo i ułatwi dystrybucję, co okazało się decyzją słuszną, gdyż przy takim nakładzie „Rocznik” pozostał do dziś. Zmieniono też wykonawcę druku i oprawy. Usługę tę zamówiono w Podlaskiej Spółdzielni Produkcyjno-Handlowo-Usługowej w Białymstoku. Druk i oprawę IV numeru wykonały Mazowieckie Zakłady Graficzne S.C. w Wysokim Mazowieckiem, numer V wydrukowano i oprawę wykonano w drukarni cyfrowej „Sowa” z siedzibą w Warszawie. Opracowanie graficzne i skład komputerowy tomów VI-X były dziełem Zbigniewa Łaszczka. Redakcję i korektę tekstów zamieszczonych w tomie VI wykonała Marta Rogalska, zaś w tomie VII – Marek Ławnicki. Redakcją i korektą tekstów zamieszczonych w „Roczniku” od numeru VIII włącznie zajął się zespół w składzie: Marta Rogalska i Elżbieta Kozłowska-Świątkowska.

4. Zawartość „Rocznika”

Ponieważ „Rocznik” był kontynuacją wydawanego dotąd „Biuletynu”, jego pierwszy numer został poprzedzony jedynie krótkim „Słowem wstępnym” autorstwa bp. E. Ozorowskiego, w którym Kierownik Katedry określił cel pisma: „ukazywanie dorobku naukowego pracowników Katedry, promowanie nauk teologicznym w białostockim środowisku akademickim, nawiązywanie współpracy z przedstawicielami nauk filozoficznych, humanistycznych i przyrodniczych, dzielenie się wynikami tej współpracy ze środowiskami naukowymi w kraju i za granicą”. Już od pierwszego numeru „Rocznik” otworzył swe łamy także dla „autorów spoza kręgu MKTK do prezentowania [...] swoich naukowych badań”. Zawartość pierwszego numeru pisma, wzorem „Biuletynu”, nie posiadała jeszcze wyszczególnionego podziału na artykuły, materiały, sprawozdania i recenzje. Publikacje w nim zamieszczone to w kolejności: teksty referatów wygłoszonych na zorganizowanym przez Katedrę 17 listopada 2001 roku w setną rocznicę urodzin prymasa Polski Kardynała Stefana Wyszyńskiego, symposium pod hasłem „Prymas Tysiąclecia – obrońca ojczyzny i nauczyciel narodu”, referaty z symposium zorganizowanego wspólnie z Katedrą Teologii Prawosławnej UwB w dniach 25-26 stycznia 2002 roku pod przewodnim hasłem „Duchowość chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu” (w druku znalazły się tylko teksty nadesłane przez autorów w określonym przez Redakcję terminie), dwa sprawozdania ks. T. Kasabuły (z symposium „Duchowość chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu” i z działalności MKTK w roku 2001) oraz tekst referatu ks. Dariusza Wojteckiego pt. „Globalizacja w świetle katolickiej nauki społecznej” wygłoszonego podczas wykładów otwartych współorganizowanych przez MKTK w dniach 5-7-12 marca 2002 roku pod hasłem „Globalizacja – nadzieje i lęki”.

W drugim numerze czasopisma dokonano wyraźnego podziału jego zawartości, wyszczególniając następujące kategorie tekstów: I. Artykuły, II. Materiały, III. Sprawozdania i recenzje. W części *Artykuły* zamieszczono teksty trzech referatów wygłoszonych przez pracowników katedry na sesji naukowej „Dobro wspólne – rodzina” zorganizowanej przez MKTK z okazji Zjazdu Paschalnego w dniu 26 kwietnia 2003 roku, referat ks. P. Morcińca z Uniwersytetu Opolskiego pt. „Etyczne granice transplantacji” wygłoszony na sesji naukowej zorganizowanej przy współpracy MKTK pod hasłem „Medyczne i etyczne aspekty transplantacji” oraz artykuł autorstwa T. Kasabuły pt. *Początki Kościoła katolickiego łacińskiego na Białorusi* – tekst przygotowany na niedoszlą sesję z okazji zakończenia synodu diecezji mińsko-mohylewskiej w roku 2000. Wszystkie artykuły zaopatrzone w streszczenia w języku angielskim, których brak było w pierwszym numerze „Rocznika”. W dziale *Materiały* opublikowano teksty źródłowe przygotowane przez ks. Andrzeja Kakarekę (*List pasterski biskupa wileńskiego Jerzego Radziwiłła z dnia 25 lutego 1582 r.*) i ks. Tadeusza Krahela (*„Kronika” kościoła farnego w Grodnie*). W dziale trzecim (*Sprawozdania i recenzje*) pojawiły się na łamach

„Rocznika” pierwsze recenzje – dwie autorstwa ks. J. Zabielskiego i po jednej pióra ks. A. Skreczki i ks. T. Kasabuły. Zamieszczono tu także sprawozdania: ks. T. Krahela z międzynarodowej konferencji naukowej „Vyskupas Antanas Baranauskas: asmenybe ir aplinka” odbytej w Wilnie w dniach 21-22 listopada 2002 roku, ks. A. Proniewskiego z sympozjum w Rzymie (18-22 listopada 2002 r.) na temat: „Uniwersytet i Kościół w Europie”, ks. A. Skreczki z „IV Światowych Spotkań Rodzin” w Manili (22-26 stycznia 2003 r.) i sprawozdania ks. T. Kasabuły z działalności MKTK (od 1 stycznia 2002 r. do 30 września 2003 r.).

Od tego też numeru każdy zamieszczany w „Roczniku” artykuł został poprzedzony streszczeniem w języku angielskim. Teksty streszczeń w rocznikach II-VI przetłumaczyła Justyna Krukowska. Tłumaczem streszczeń artykułów zamieszczonych w tomach VII-IX jest Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska.

Trzeci numer „Rocznika” został poświęcony kierownikowi Katedry, bp. E. Ozorowskiemu, z okazji 25-lecia sakry biskupiej i 40-lecia święceń kapłańskich. Na tę okoliczność dodano do numeru wklejkę ze zdjęciem Jubilata i stosowną dedykacją. Zawartość tego tomu wskazywała wyraźnie na tendencję ku udostępnianiu łamów czasopisma autorom spoza kręgu pracowników MKTK. Na dziewięć zamieszczonych tu artykułów, sześć prezentowało wyniki badań pracowników naukowych niezatrudnionych w Katedrze. Ów trend otwarcia się na autorów-gości utrzymał się w kolejnych tomach „Rocznika”, co zmusiło Redakcję do decyzji o powiększeniu jego objętości. Tomy III-IX są pod tym względem dwu- lub nawet bez mała trzykrotnie bardziej obszerne, niż dwa pierwsze numery.

Pierwszych dziesięć lat funkcjonowania „Rocznika Teologii Katolickiej” poprzedzone wydaniem dwóch numerów „Biuletynu Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” dowiodły słuszności decyzji o rozpoczęciu przez MKTK własnej działalności publicystycznej. „Rocznik...” na stałe wpisał się w aktywność publicystyczną Uniwersytetu w Białymstoku. Jest pismem cenionym w regionie i zauważalnym na forum wydawniczym ogólnopolskim. Pomimo tendencji ku zwiększaniu jego objętości, pismo nie obniżyło swej wartości merytorycznej, co pozwala snuć optymistyczne prognozy co do jego przyszłości.

Ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

**BIBLIOGRAFIA ARTYKUŁÓW
W BIULETYNACH I ROCZNIKACH
MIĘDZYWYDZIAŁOWEJ KATEDRY
TEOLOGII KATOLICKIEJ UNIWERSYTETU
W BIAŁYMSTOKU W PIERWSZYM
DZIESIĘCIOLECIU SWEGO ISTNIENIA**

**PUBLICATIONS IN BULLETINS AND JOURNALS IN THE
FIRST DECADE OF THE INTERFACULTY CHAIR OF CATHOLIC
THEOLOGY OF THE UNIVERSITY OF BIAŁYSTOK**

Biuletyny: 18 (2000), 19 (2001)

I. Teologia dogmatyczna

A) Zagadnienia ogólne

1. Ozorowski E., *Teologia jako nauka*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 313-316.
2. Rec. Sieńkowski M.: Szczepaniec S., *Odpust – dar pełnej wolności*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2000, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 481-483.
3. Rec. Kulik B.: Nadolski B., *Pochwała Święta*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1997, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 484.

B) Chrystologia

1. Rec. Skierkowski M.: Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje* (w przekładzie J. Zychowicza), Kraków 1997, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 462-470.

C) Sakramenty

1. Eucharystia

1. Ozorowski E., *Świętość Eucharystii*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 337-348.

II. Teologia moralna

1. Rec. Bartnicki A.: Bołoz W., *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1997, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 478-480.
2. Rec. Dołęga J. M.: Filipowicz A., *Bioetyka Van Rensselaera, Pottera i jej ocena w świetle moralnego nauczania Jana Pawła II*, Warszawa 1999, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 511-512.
3. Michniewicz W., *Postępy biologii i medycyny – nadzieje i niepokoje*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 45-52.
4. Zabielski J., *Życie jako wartość*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 53-74.
5. Zabielski J., *Archeus – studia z bioetyki i antropologii filozoficznej*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 79-82.

III. Liturgika

1. Hołodok S., *Sprawowanie Eucharystii w Archidiecezji Białostockiej dziś (blaski i cienie)*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 349-364.
2. Rec. Maczan M.: Durak A., *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Analiza hermeneutyczna tekstów celebracji*, Kraków 1999, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 485.

IV. Teologia pastoralna

A) Ogólne zagadnienia pastoralno-katechetyczne

1. Rec. Stankiewicz M.: Hajduk A., *Katecheza i liturgia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 486.

B) Duszpasterstwo rodzin

1. Rec. Pachucki K.: Grzybowski J., *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 491-492.

V. Teologia ascetyczna

A) zagadnienia ogólne

1. Rec. Ołów M.: Heron B., *Ujrzałem spadającego szatana. Metody walki duchowej*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1998, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 487.

B) Wzory życia

1. Ciereszko H., *Heroiczny wymiar życia i cnót Księdza Michała Sopoćki*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 365-388.

VI. Historia Kościoła

A) Kościoły i parafie

1. Jemielity W., *Zmiana granic parafii w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 412-430.
2. Rec. Dziekoński S.: Czartoszewski J. W., Dołęga J. M., *Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 507-508.
3. Rec. Czartoszewski W.: Sokołowski J., *Parafia Osowiec w środowisku społecznym i przyrodniczym*, „Episteme” 5 (2000), „Acta Universitatis Masuriensis”, Olecko 2000, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 509-511.

B) Inne zagadnienia historyczne

1. Rec. Dziekanowski C.: Red. Wójtowicz K., *Życie konsekrowane w trzecim wieku*, Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, Kraków 2000, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 493.
2. Rec. Karski K.: Góralski W., *Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1998, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 504-505.

VII. Prawo kanoniczne

1. Kakareko A., *Prawo – szansa czy zagrożenie? Kościelny punkt widzenia*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 323-336.
2. Warchałowski K., *Wymogi prawne prowizji kanonicznej w kodeksie prawa kanonicznego Benedykta XV i Jana Pawła II*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 431-440.
3. Rec. Warchałowski K.: Zieliński T., *Czas prawa i bezprawia – myśli niepokorne kustosa praw*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 1999, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 500-503.

VIII. Nauki biblijne

1. Michniewicz W., *Znaczenie terminów biblijnych kuttōnet i ketōnet passim*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 401-411.
2. Rec. Przyborowski B.: Mazur Z., *Introdukcja biblijna. Wstęp do Biblii*, Giżycko – Ełk 2000, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 460-461.
3. Rec. Czartoszewski J. W.: Czaczkowska I., *Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia*, RW KUL, Lublin 1998, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 476-477.

IX. Religioznawstwo

1. Rec. Rutkowski P.: Red. Ledwoń I. S., Pek K., *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarze – Studia*,

- Lublin – Warszawa 1999, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 471-472.
2. Rec. Szyłak A., Maurier H.: *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Przyczynek do dziejów współczesnych*, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 1998, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 488-490.
 3. Rec. Rendziński S.: Red. Nowak W., *Ekumeniczny leksykon Kościołów i Wspólnot religijnych województwa warmińsko-mazurskiego*, Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn 1999, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 506.

X. Patrologia

1. Rec. Kopiczko T.: Drączkowski F., *Patrologia*, Bernardinum, Pelplin-Lublin 1998, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 498-499.

XI. Filozofia

1. Gładczuk Cz., *Przestrzeń ludzkiej wiedzy. Niektóre implikacje encykliki Wiara i rozum*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 441-451.
2. Rec. Składanowski M.: Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwa WAM, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 473-475.
3. Rec. Gładczuk Cz.: Kunzman P., Burkard F. P., Wiedmann F., *Atlas filozofii*, opracowanie graficzne Axel Weiss, przekład Markiewicz B. A., Pruszyński i S-ka, Warszawa 1999, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 494.
4. Rec. Radziłowicz M., Zubrzycki K.: Kłoskowski K., *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1: *Między ewolucją a stwarzaniem*; t. 2: *Pogodzone bliźniaki – Rzecz o ewolucji i stwarzaniu*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 495-497.
5. Kopania J., *Ratio Querens Fidem*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 11-22.
6. Gładczuk Cz., *Nauka i wiara – przeciwstawne czy też zborne?*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 23-34.

7. Skreczko A., *Czy posiadamy zmysł religijny?*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 35-38.
8. Kopania J., *Człowiek poszukujący sensu istnienia*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 39-40.
9. Ciereszko H., *Homo religiosus – człowiek istotą religijną?*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 41-44.

XII. Dział ogólny

A) Od redakcji, słowa wstępne

1. Zabielski J., *Od wydawcy – słowo Redaktora Biuletynu*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 309-310.
2. Zabielski J., *Od redakcji*, 19 (2001), s. 3-4.

B) Sprawozdania z konferencji, sympozjów i działalności naukowej

1. Michniewicz W., *Sprawozdanie z sesji popularnonaukowej na temat Eucharystii Białystok AWSD, 8 I 2000 r.*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 317-322.
2. Ozorowski M., *Protokół ze spotkań Księża Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży i Siedlec w roku akademickim 1999/2000*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 452-456.
3. Dziekoński S., *Sprawozdanie z sympozjum katechetycznego w Łomży w dniu 7 stycznia 2000*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 457-459.
4. Kasabuła T., *Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku – sprawozdanie z działalności za okres 8 X 1999 – 31 XII 2000*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 5-10.
5. Kasabuła T., *Jubileuszowe spotkanie pracowników nauki*, w: „Studia Teologiczne” 19 (2001). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 2/2001, s. 75-78.

C) Inne

1. Uchwała Senatu Uniwersytetu w Białymstoku z dnia 14 października 1998 roku w sprawie utworzenia Katedry Teologii Katolickiej, w: „Studia

- Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 311.
- Umowa dotycząca funkcjonowania Katedry Teologii Katolickiej w Uniwersytecie w Białymstoku, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 311.
 - Nitkiewicz K., *Sens i stan starań o beatyfikację ks. Michała Sopoćki*, w: „Studia Teologiczne” 18 (2000). „Biuletyn Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku” 1/2000, s. 389-399.

Roczniki Teologii Katolickiej I-X (2002-2012)

I. Teologia dogmatyczna

A) Zagadnienia ogólne

- Rec. Zabielski J.: Ozorowski E., *Dialogi o Bożym Miłosierdziu*, Białystok 2003, 2 (2003), s. 146-150.
- Rec. Skreczko A.: O’Collins G., Farrugia E., *Leksykon pojęć kościelnych i teologicznych*, przełożyli ks. Ożóg J. SJ, Żak B., Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, 2 (2003), s. 162-164.
- Ozorowski E., *Teologia peregrynacji obrazu Jezusa Miłosiernego*, 7 (2008), s. 64-70.
- Rec. Wieczyński F.: Lewandowski J., *W nadziei jesteśmy odkupieni. Komentarz do encykliki Benedykta XVI „Spe salvi”*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2008, s. 209, 7 (2008), s. 327-328.
- Ozorowski E., *Fides qua – fides quae*, 8 (2009), s. 33-41.
- Depo W. T., *Bądźmy świadkami miłości – aspekt dogmatyczny*, 9 (2010), s. 9-17.
- Biela B., *Współczesne zagrożenia wiary od zewnątrz*, 9 (2010), s. 39-63.
- Proniewski A., *Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI*, 9 (2010), s. 94-106.
- Pałubska Z., *Kult Opatrzności Bożej w Kościele katolickim w Polsce*, 9 (2010), s. 180-207.
- Dziewulski G., *Epifanijski charakter tożsamości człowieka i jego znaczenie dla obecności Kościoła w społeczeństwie (po)nowoczesnym*, 10 (2011), s. 48-66.
- Proniewski A., *Problematyka wiary w nauczaniu Benedykta XVI*, 10 (2011), s. 113-130.
- Rec. Dziegielewska A.: Ozorowski E., *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, 10 (2011), s. 250-253.

B) Chrystologia

1. Rec. Pałubska Z.: Sopoćko M., *Jezus – Król Miłosierdzia. Artykuły z lat 1936-1975*, zebrał ks. A. Skreczko, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2005, 4 (2005), s. 258-261.
2. Dziuba A. F., *Jezus Chrystus – eschatologiczny dar pełni czasu*, 5 (2006), s. 23-46.

C) Eklezjologia

1. Salij J., *Jak dzisiaj mówić o kościele?*, 6 (2007), s. 32-44.
2. Dziegielewska A., *Przynależność do Kościoła a problem zbawienia według „Lumen Gentium” i „Dominus Iesus”*, 8 (2009), s. 149-166.
3. Hofmann J., *Znaczenie Kościoła rzymskiego i jego biskupa dla Kościoła powszechnego od „konstantyńskiego przełomu” do Soboru Chalcedońskiego (451)*, 8 (2009), s. 175-192.
4. Rec. Olszewski M.: Böttigheimer Ch. Hofmann J., *Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen Und ekklesiologischen Desideraten*, Frankfurt AM Main, Verlag Otto Lembeck 2008, 8 (2009), s. 212-216.
5. Rec. Pałubska Z.: Dziura R., *Dialog z religijno-społeczną tradycją ludów Zambii w świetle posoborowej nauki Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, 9 (2010), s. 265-267.
6. Pietrusiak P., *Kościół jako „fraternitas” według Cypriana z Kartaginy*, 10 (2011), s. 67-87.

D) Sakramenty

1. Eucharystia

1. Ozorowski E., *Ofiara jako „primum principium” Eucharystii*, 5 (2006), s. 9-21.
2. Proniewski A., *Ostatnia Wieczerza Jezusa w kontekście żydowskiej uczty paschalnej*, 6 (2007), s. 57-67.
3. Proniewski A., *Eucharystia jako ofiara miłości i miłosierdzia według Błogosławionego ks. Michała Sopoćki*, 7 (2008), s. 47-63.

2. Kapłaństwo

1. Skreczko A., *Kapłan jako szafarz Miłosierdzia Bożego według bł. ks. Michała Sopoćki*, 7 (2008), s. 110-119.
2. Puchalska-Dąbrowska B. M., *Obraz kapłana-męczennika doby potrydenckiej w „Żywotach świętych” Piotra Skargi*, 9 (2010), s. 107-114.

3. Małżeństwo

1. Ozorowski E., *Małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety*, 2 (2003), s. 7-25.
2. Rec. Stala J.: Szymczak J., *Sakrament małżeństwa drogą wzrostu Kościoła. Urzeczywistnianie się Kościoła w sakramencie małżeństwa w nauczaniu Jana*

Pawła II latach 1978-1987, Wydawnictwo: „Fundacja Pomocy Rodzinie”, Łomianki 2001, 6 (2007), s. 228-230.

3. Rec. Stala J.: Nosowski Z., *Parami do nieba. Małżeńska droga do świętości*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004, 8 (2009), s. 222-225.

E) Kreatologia

1. Proniewski A., *Implikacje protologiczne Tomasza z Akwinu*, 4 (2005), s. 39-46.

II. Teologia moralna

1. Zabielski J., *Sytuacja rodziny w Polsce dziś*, 2 (2003), s. 27-40.
2. Morciniec P., *Etyczne granice transplantacji*, 2 (2003), s. 75-88.
3. Rec. Zabielski J.: Mieth D., *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Bioethik*, Freiburg 2003/2004, 3 (2004), s. 169-172.
4. Gacka B., *Godność osoby i godność narodu*, 4 (2005), s. 19-28.
5. Zabielski J., *Normatywny charakter nowego porządku światowego*, 4 (2005), s. 29-37.
6. Rec. Dziuba A. F.: Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e questioni etiche*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, 5 (2006), s. 286-290.
7. Rec. Skreczko A.: Zabielski J., *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, 5 (2006), s. 309-313.
8. Ozorowski E., *Dziecko w aspekcie celu*, 6 (2007), s. 11-17.
9. Zabielski J., *Dydaktyka moralności – moralność dydaktyki*, 6 (2007), s. 68-75.
10. Kobylińska Z., *Wychowanie moralne w kulturze pokus*, 6 (2007), s. 76-83.
11. Rec. Zabielski J.: Piwowarczyk J., *Bieda jako wyzwanie duszpasterskie w świetle nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2007, 6 (2007), s. 213-219.
12. Góralczyk P., *Odkryć w sobie niepowtarzalną godność*, 8 (2009), s. 59-70.
13. Zabielski J., *Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego*, 8 (2009), s. 71-84.
14. Zabielski J., *Aretologiczne „umocowanie” życia społeczno-moralnego*, 9 (2010), s. 64-78.
15. Rec. Zabielski J.: Zwoliński A., *Grzechy cudze*, wyd. WAM, Kraków 2009, 9 (2010), s. 246-250.
16. Rec. Stala J.: Red. Gryz K., *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, Wydawnictwo Świętego Stanisława BM, Kraków 2004, 9 (2010), s. 251-254.
17. Rec. Skreczko A.: Zabielski J., *Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2010, 9 (2010), s. 276-278.

III. Liturgika

A) Historia liturgii

1. Baranowski T., *Kontemplacja, interpretacja, stylizacja. Refleksje o przemianach gatunku mszy w dziejach muzyki europejskiej*, 2004, t. 3, s. 95-104.

B) Teksty liturgiczne

1. Powichrowski T., *Elementy pojednania w liturgii eucharystycznej i mistagogia modlitw eucharystycznych o tajemnicy pojednania*, 5 (2006), s. 71-117.
2. Powichrowski T., *Struktura formalna modlitwy eucharystycznej*, 6 (2007), s. 129-148.

IV. Teologia pastoralna

A) Ogólne zagadnienia pastoralno-katechetyczne

1. Rec. Skreczko A.: *Catholic Education. European and Maltese Perspective. Church Schools' response to future challenges*, Floriana 2004, 3 (2004), s. 184-186.
2. Rec. Stala J.: Połec B., *Metodyka katechetyczna ks. Waldemara Gadowskiego*, Wydawnictwo: Poligrafia Redemptorystów w Tuchowie, Tarnów 2002, 6 (2007), s. 235-240.
3. Rec. Stala J.: Stala J., Osewska E., *Fundamentalne podstawy i obszary katechezy rodzinnej*, Tarnów 2000, 6 (2007), s. 231-234.
4. Grzegorzczak J., *Aktualna sytuacja pastoralna w Polsce. Wybrane aspekty*, 7 (2008), s. 222-233.
5. Biela B., *Katecheza w świetle zasady formalnej teologii pastoralnej*, 7 (2008), s. 234-247.
6. Rec. Skreczko A.: Red. Kamiński R., Przygoda W., Fijałkowski M., *Leksykon teologii pastoralnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, 7 (2008), s. 329-331.
7. Rec. Stala J.: Skreczko A., Grużewski B., *Nauczanie religii i postawy katechetów Wileńszczyzny*, Warszawa – Białystok – Wilno 2008, 7 (2008), s. 332-334.
8. Rec. Dziuba A. F.: Robek E., *Kościółowi w Polsce powiedz... Refleksja teologiczno pastoralna*, Warszawa 2009, 8 (2009), s. 204-206.
9. Stala J., *Przyczynki do ukazania tradycji szkolnictwa specjalnego w Polsce*, 9 (2010), 170-179.
10. Stala J., *Umiejętność działania nauczyciela religii i katechety. W kierunku formacji kształtowania umiejętności pedagogiczno-katechetycznych*, 10 (2011), s. 161-170.

11. Dzięgielewska A., *Wychowanie patriotyczne młodzieży przygotowującej się do przyjęcia sakramentu bierzmowania jako element duszpasterstwa młodzieży*, 10 (2011), s. 201-211.
12. Kalisz Ł., *Wychowanie bez przemocy w systemie prewencyjnym ks. Jana Bosko*, 10 (2011), s. 212-220.

B) Duszpasterstwo powołań

1. Polak W., *Duszpasterstwo powołań*, 6 (2007), s. 18-31.
2. Kamiński R., *Priorytetowe kierunki pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce*, 6 (2007), s. 45-56.
3. Lechowicz W., *Duszpasterstwo powołaniowe – powołaniem dzisiejszego duszpasterstwa*, 10 (2011), s. 41-47.

C) Laikat

1. Zabielski J., *Inspirująca rola katolików świeckich w budowaniu odpowiedzialnych struktur życia społecznego*, 5 (2006), s. 131-143.
2. Przygoda W., *Diakonia jako wyzwanie dla uczniów Chrystusa dzisiaj*, 7 (2008), s. 153-164.

D) Duszpasterstwo rodzin

1. Skreczko A., *Troska Prymasa Tysiąclecia o polską rodzinę*, 1 (2002), s. 35-52.
2. Skreczko A., *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o rodzinę po drugiej wojnie światowej*, 2 (2003), s. 41-73.
3. Rec. Zabielski J.: Skreczko A., *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957-1966)*, *Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002, 2 (2003), s. 151-154.
4. Skreczko A., *Rola Kościoła w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców*, 3 (2004), s. 35-49.
5. Rec. Zabielski J.: Skreczko A., *Rodzina Bogiem silna*, Białystok 2004, 3 (2004), s. 173-176.
6. Skreczko A., *Wychowanie chrześcijańskie w ujęciu księdza Michała Sopoćki*, 4 (2005), s. 59-98.
7. Rec. Skreczko A.: Cordes P. J., *Zagubione ojcostwo*, *Pelplin* 2005, 4 (2005), s. 255-257.
8. Skreczko A., *Rodzicielstwo jako dar i zadanie na podstawie prymasa Stefana Wyszyńskiego podczas Wielkiej Nowenny Tysiąclecia*, 5 (2006), s. 145-183.
9. Olszewski M., *Rodzina jako podmiot duszpasterstwa w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski*, 5 (2006), s. 185-198.
10. Rec. Stala J.: Krzyszczyk H., *Pomoc w dojrzewaniu do miłości, małżeństwa i rodziny. Studium teologiczno-pastoralne*, „Powiernik rodzin”, Katowice 2000, 5 (2006), s. 317-320.

11. Rec. Kobylińska Z.: Górniewicz J., *Teoria wychowania (wybrane problemy)*, Olsztyńska Szkoła im. Józefa Rusieckiego, Olsztyn 2007, 6 (2007), s. 225-227.
12. Skreczko A., *Zadania rodziny jako Kościoła domowego*, 8 (2009), s. 112-121.
13. Stala J., *Wybrane wymiary wychowania ludzkiego w rodzinie*, 8 (2009), s. 122-133.
14. Rec. Stala J.: Mierzwiński B., Dybowski E., *Oblicze współczesnej rodziny polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, 8 (2009), s. 226-229.
15. Rec. Pałubska Z.: Druszcz J., *Świętość matki w hagiografii, nauczaniu i praktyce Kościoła katolickiego*, Olsztyn 2007, 8 (2009), s. 230-233.
16. Ozorowski E., *Teologia ojcostwa*, 9 (2010), s. 18-24.
17. Skreczko A., *Ojcostwo jako zadanie*, 9 (2010), s. 25-38.
18. Arbaszewski P., *Rodzinne wychowanie do życia wiarą w przygotowaniu potomstwa do sakramentu małżeństwa*, 9 (2010), s. 115-137.
19. Kułaczkowski J., *Wierność jako istotna cecha przymierza małżeńskiego a duszpasterstwo rodzin*, 9 (2010), s. 138-153.
20. Rec. Stala J.: Red. Offmański A., *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnych systemów*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2006, 9 (2010), s. 255-257.
21. Rec. Wójcik J.: Krasnodębski M., *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przymierza Rodzin w Warszawie, Warszawa 2009, 9 (2010), s. 258-264.
22. Rec. Puchalska-Dąbrowska B.: Skreczko A., *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców w Polsce*, Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 2011, 10 (2011), s. 258-259.
23. Rec. Skreczko A.: Red. Stala J., Osewska E., *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne. Problemy i wyzwania*, Biblos, Tarnów 2007, 10 (2011), s. 263-265.

E) Ewangelizacja

1. Zabielski J., *Ewangelizacja w dobie religijnego zobojętnienia*, 3 (2004), s. 19-34.
2. Grzegorzczak J., *Potrzeba nowej ewangelizacji*, 4 (2005), s. 211-222.
3. Mierzwiński B., *Parafia miejscem głoszenia Ewangelii nadziei*, 5 (2006), s. 47-60.
4. Proniewski A., *Kościół a świat. Recepcja i aktualizacja myśli Soboru Watykańskiego II*, 5 (2006), s. 119-130.
5. Rec. Dziuba A. F.: Lopez Trujillo A., *Familia, vida y evangelización*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000, 5 (2006), s. 291-293.
6. Skreczko A., *Ewangelizacja w rodzinie i przez rodzinę*, 6 (2007), s. 118-128.

F) Inne zagadnienia pastoralne i duszpasterskie

1. Lewandowski J., *Wskazania Prymasa Tysiąclecia dla narodu polskiego*, 1 (2002), s. 21-34.

2. Wojtecki D., *Globalizacja w świetle Katolickiej Nauki Społecznej*, 1 (2002), s. 103-111.
3. Przybylski A., *Świadczenie miłości i miłosierdzia w parafii*, 5 (2006), s. 61-70.
4. Rec. Stala J.: Ślusarz A., *Psychopedagogika rodziny księdza Piotra Poręby*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2003, 5 (2006), s. 314-316.
5. Lipiec D., *Pastoralna posługa dziekana*, 7 (2008), s. 248-259.
6. Rec. Swędrowski J.: Red. Urbański S., Śmigiera J., *Gorzkie żale przybywajcie...*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, 7 (2008), s. 335-338.
7. Rec. Dziuba A. F.: Parzyszek Cz., *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Wydawnictwo Księży Pallotynów „Apostolicum”, Ząbki 2007, 8 (2009), s. 199-203.
8. Rec. Skreczko A.: Osewska E., *Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii i Walii w świetle Living and Sharing Our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2008, 8 (2009), s. 207-209.
9. Skreczko A., *Zrzeszenia eklezjalne jako pomoc w życiu wiarą*, 10 (2011), s. 131-143.
10. Rec. Swędrowski J.: Niestępski J., *Twórczość homiletyczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego w latach 1970-1982 oraz jej aspekty pastoralne*, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Warszawa 2009, 10 (2011), s. 269-270.
11. Rec. Swędrowski J.: Siwek G., *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2011, 10 (2011), s. 271-275.
12. Rec. Osewska E.: Red. Stala J., *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Jedność, Kielce 2005, 10 (2011), s. 260-262.

V. Teologia ascetyczna

A) Zagadnienia ogólne

1. Martyniuk Paisjusz, *Duchowość Wschodu*, 1 (2002), s. 53-63.
2. Urbański S., *Duchowość Kościoła Zachodniego*, 1 (2002), s. 65-77.
3. Olech J., *Życie zakonne w Europie wobec zachodzących zmian politycznych*, 3 (2004), s. 51-66.
4. Pałubska Z., *Chrześcijańskie doświadczenie mistyczne*, 3 (2004), s. 67-76.
5. Kimsza R., *I wszystko co stworzył Bóg było piękne...*, 3 (2004), s. 105-111.
6. Pałuska Z., *Modlitwa prośby z kazaniach i mowach religijnych Arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza*, 7 (2008), s. 194-221.
7. Rec. Dziuba A. F.: Płatek J. S., *Wybrane zagadnienia z historii i duchowości paulinów*, Paulinianum, Wydawnictwo Zakonu Paulinów, Jasna Góra – Częstochowa 2009, 8 (2009), s. 195-198.

8. Rec. Kimsza R.: Marciano S., Pellicanò P., «... Secondo il mio cuore...» (*Ger 3, 15*) *Sessualità, affettività e vocazione all'amore: un itinerario formativo, un cammino spirituale*, San Paolo Edizioni 2001, 10 (2011), s. 266-268.

B) Wzory życia

1. Nitkiewicz K., *Duchowość chrześcijańska w rozumieniu Sługi Bożego ks. Michała Sopočki*, 1 (2002), s. 79-88.
2. Ciereszko H., *Eucharystia w życiu i posłudze kapłańskiej księdza Michała Sopočki*, 4 (2005), s. 47-57.
3. Perzyński A., *Życie duchowości dzieciństwa według Anzelma Gądka OCD (1884-1969)*, 6 (2007), s. 84-95.
4. Urbański S., *Duchowość miłosierdzia według bł. Michała Sopočki*, 7 (2008), s. 13-30.
5. Zabielski J., *Roztropność i męstwo Błogosławionego ks. Michała Sopoćko w rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia*, 7 (2008), s. 31-46.
6. Hardyś J., *Ofiarniczy charakter życia duchowego Świętej Teresy z Los Andes oraz Błogosławionych Hiacynty i Franciszka Marto*, 7 (2008), s. 165-178.
7. Puchalska-Dąbrowska B. M., *Święta Elżbieta Węgierska – wzorzec stanowy dla kobiet w hagiografii polskiej XVI-XVIII wieku*, 7 (2008), s. 179-193.
8. Machniak J., *Boże Miłosierdzie w doświadczeniu św. Faustyny Kowalskiej i w teologii bł. ks. Michała Sopočki – dynamika przyjaźni duchowej*, 8 (2009), s. 85-97.
9. Puchalska-Dąbrowska B. M., *Aktualność św. Elżbiety Węgierskiej jako małżonki i matki w świetle materiałów formacyjnych Franciszkańskiego Zakonu Świeckich 2007-2008*, 8 (2009), s. 167-174.
10. Buzun Ł., *Chrystocentryzm życia duchowego w nauczaniu św. Józefa Sebastiana Pelczara*, 9 (2010), s. 79-93.
11. Puchalska-Dąbrowska B., *Egzemplary z życia świętych w „Dyrektorium” bł. Bolesławy Lament*, 10 (2011), s. 171-186.

C) Asceza kapłańska

1. Dziuba A. F., *Starsi kapłani we wspólnocie kościoła diecezjalnego*, 8 (2009), s. 42-58.

D) Inne

1. Pałubska Z., *Macierzyństwo duchowe w Kościele katolickim*, 6 (2007), s. 96-117.
2. Rec. Dziuba A. F.: Michalak U., *Sens bycia człowiekiem. W poszukiwaniu ostatecznej perspektywy życia osobowego*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2006, 7 (2008), s. 324-326.
3. Rec. Puchalska-Dąbrowska B. M.: Sokołowska K., *Świeckich droga do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2008, 9 (2010), s. 268-270.

VI. Historia Kościoła

A) Kościoły i parafie

1. Kasabuła T., *Początki Kościoła katolickiego łacińskiego na Białorusi*, 2 (2003), s. 89-103.
2. Krahel T., „Kronika” kościoła farnego w Grodnie, 2 (2003), s. 117-123.
3. Rec. Kasabuła T.: *Lietevos istorijos šaltiniai*, t. VI, *Vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio kauno dekanato vizitacija 1782 m.*, oprac. Vytautas Jogėla, Katalikų Akademija, Vilnius 2001, 2 (2003), s. 155-161.
4. Szot A., *Przejęcie przez władze państwowe ksiąg metrycznych w 1949 r. (w polskiej części archidiecezji wileńskiej)*, 3 (2004), s. 113-131.
5. Krahel T., „Kronika” kościoła parafialnego w Różanymstoku, 3 (2004), s. 145-151.
6. Rec. Krahel T.: Fil G.S., *Rimsko-katoliczekij prichod sw. Iosifa w Tjumentu (minuwszeje i nastojaszczaje)*, Izdatielstwo „Wektor Buk”, Tjumeń 2004, 3 (2004), s. 182-183.
7. Kakareko A., *Kościoły parafialne w Wilnie w świetle relacji o stanie diecezji i statutów synodów wileńskich (XVI-XVIII w.)*, 4 (2005), s. 99-110.
8. Kasabuła T., *Kanonicy koadiutorzy w kapitule katedralnej wileńskiej w okresie przedrozbiorowym*, 4 (2005), s. 111-127.
9. Krahel T., *Materiały do dziejów budowy katedry w Białymstoku*, 4 (2005), s. 225-236.
10. Stala J., *Implikacje historyczno-społeczne działalności duszpasterskiej i katechetycznej Kościoła w Polsce i Kościoła tarnowskiego w pierwszych latach po II wojnie światowej*, 5 (2006), s. 199-209.
11. Rec. Kasabuła T.: Bendza M., Szymaniuk A., *Starożytne patriarchaty prawosławne*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005, 5 (2006), s. 303-308.
12. Krahel T., *Od wileńskiej do białostockiej archidiecezji i metropolii*, 6 (2007), s. 149-157.
13. Kasabuła T., *Rozwój sieci kościołów parafialnych, rektoralnych i pomocniczych w archidiecezji w Białymstoku w latach 1945-1989*, 6 (2007), s. 158-176.
14. Szot A., *Kronika parafii Majewo autorstwa księdza Mieczysława Skrobota*, 6 (2007), s. 179-192.
15. Kasabuła T., *Początki organizacji terytorialnej Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego w Cesarstwie Rosyjskim (w 225. rocznicę powstania archidiecezji i metropolii mohylewskiej)*, 7 (2008), s. 260-271.
16. Sopočko M., *Życie religijne w Metropolii Wileńskiej 1939-1945* (przygotował do druku ks. Tadeusz Krahel), 7 (2008), s. 293-308.
17. Rec. Kasabuła T.: Oprac. Firkovičius R., *Lietuvos istorijos šaltiniai*, t. VII, *Breslaujos dekanato vizitacija 1782-1783 m. altikta vilniaus vyskupo Ignoto*

- Jokūbo Masalskio parėdymo, Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija, Vilnius 2008, ss. 452+XI (Źródła do dziejów Litwy, t. VII, Wizytacja dekanatu brasławskiego 1782-1783 r. przeprowadzana na polecenie biskupa wileńskiego Ignacego Jakuba Massalskiego), Litewska Katolicka Akademia Nauk, Wilno 2008, 9 (2010), s. 271-275.*
18. Rec. Kalisz Ł.: Walewander E., *Pedagogia katolicka w diecezji lubelskiej 1918-1939*, TN KUL, Lublin 2007, 9 (2010), s. 279-281.

B) Biografie i wspomnienia pośmiertne i inne personalia

1. Kasabuła T., *Prymas kardynał Wyszyński w archidiecezji w Białymstoku*, 1 (2002), s. 7-19.
2. Kakareko A., *List pasterski biskupa wileńskiego Jerzego Radziwiłła z dnia 25 lutego 1582 r.*, 2 (2003), s. 107-115.
3. Pałubska Z., *Duchowe przesłanie arcybiskupa Jozefa Teofila Teodorowicza w „Kazaniu sejmowym” z 2 II 1919 roku*, 4 (2005), s. 129-144.
4. Szot A., *Ks. dr Witold Kuźmicki – proboszcz i dziekan dąbrowski (w latach 1936-1943)*, 5 (2006), s. 247-271.
5. Rec. Pietrzykowski J.: Krahel T., *Doświadczeni zniewoleniem. Duchowni archidiecezji wileńskiej represjonowani w latach okupacji sowieckiej (1939-1941)*, Polskie Towarzystwo Historyczne – Oddział w Białymstoku, Białystok 2005, 5 (2006), s. 299-302.
6. Rostkowski Z., *Życie i działalność pasterska ks. bp. Franciszka Jaczewskiego (1832-1914)*, 8 (2009), s. 134-148.

C) Inne zagadnienia historyczne

1. Kakareko A., *Synod Biskupa Aleksandra Kotowicza z 1685 r.*, 3 (2004), s. 135-143.
2. Rec. Kasabuła T.: Red. Ślusarska M., *Dwór, plebania, rodzina chłopska. Szkice z dziejów wsi polskiej XVII i XVIII wieku*, DiG, Warszawa 1998, 3 (2004), s. 177-181.
3. Szot A., *Kongres Eucharystyczny w Archidiecezji Wileńskiej w 1931 r.*, 4 (2005), s. 145-163.
4. Prokop R. K., *Sukcesja apostołska biskupów i arcybiskupów wileńskich oraz białostockich w XIX i XX stuleciu*, 4 (2005), s. 165-210.
5. Prokop R. K., *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego z drugiej oraz trzeciej tercji XVIII stulecia*, 5 (2006), s. 211-246.
6. Hoffmann J., *Znaczenie rzymskich wspólnot chrześcijańskich i ich biskupa dla całego Kościoła w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa*, 7 (2008), s. 272-290.
7. Rec. Dziuba A. F.: Panuś K., *Historia kaznodziejstwa*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007, 7 (2008), s. 321-323.

8. Szot A., *Normalizacja, której nie było... Katechizacja na Białostoczczyźnie w latach 1956-1961*, 9 (2010), s. 208-230.

VII. Prawo kanoniczne

1. Syczewski T., *Kult świętych oraz obrazów świętych i relikwii w obowiązującym prawodawstwie Kościoła łacińskiego*, 7 (2008), s. 144-152.

VIII. Nauki biblijne

1. Dziuba A. F., *Dynamika miłosierdzia w orędziu nagrody i kary*, 7 (2008), s. 71-97.
2. Kułaczkowski J., *Skutki miłosierdzia okazywanego ojcu wobec syna w ujęciu Syr 3, 14-15*, 7 (2008), s. 98-109.
3. Gądecki S., *Teologia uczniostwa*, 7 (2008), s. 120-134.
4. Murziński P., *Koncepcja czasu u Koheleta*, 7 (2008), s. 135-143.
5. Najda J., *Święty Paweł a areopagi współczesności*, 8 (2009), s. 98-111.
6. Zabielski J., *Biblijna aksjologia życia społecznego chrześcijan*, 10 (2011), s. 88-102.
7. Turowski W., *Komunikacja Słowa Bożego a komunikat zwrotny*, 10 (2011), s. 144-160.

IX. Apologetyka i teologia fundamentalna

1. Murziński P., *Kościół w Polsce wobec sekt i nowych ruchów religijnych*, 9 (2010), s. 154-169.

X. Filozofia

1. Ozorowski E., *Ontyczne podstawy personalizmu*, 3 (2004), s. 9-18.
2. Ozorowski E., *Personalizm chrześcijański*, 4 (2005), s. 5-17.
3. Rec. Ozorowski E.: De Lubac H., *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2004, 5 (2006), s. 281-285.
4. Ozorowski E., *Nauka a pytania graniczne*, 6 (2007), s. 7-10.
5. Murziński P., *Światopogląd a wiara w Boga we współczesnym świecie*, 10 (2011), s. 103-112.
6. Chorab M., *Ujęcie zła w filozofii Paula Ricoeura, Jeana Naberta, Gabriela Marcela*, 10 (2011), s. 221-231.

XI. Dział ogólny

A) Od redakcji, słowa wstępne

1. Ozorowski E., *Słowo wstępne*, 7(2008), s. 9-13.

2. Ozorowski E., *Nauki potrzebują teologii* 8 (2009), s. 9.
3. Kasabuła T., *X lat Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej*, 8 (2009), s. 10-29.
4. Kasabuła T., „*Rocznik Teologii Katolickiej*” w pierwszym dziesięcioleciu swego istnienia, 10 (2011), s. 11-20.
5. Proniewski A., *Bibliografia artykułów w „Biuletynach” i „Rocznikach Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej w Białymstoku w pierwszym dziesięcioleciu swego istnienia”*, 10 (2011), s. 21-40.

B) Sprawozdania z konferencji, sympozjów i działalności naukowej

1. Kasabuła T., Sprawozdanie z symposium „Duchowość chrześcijańska Wschodu i Zachodu” (25-26 stycznia 2002 r.), 1 (2002), s. 89-96.
2. Kasabuła T., Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku – sprawozdanie z działalności za rok 2001, 1 (2002), s. 97-101.
3. Krahel T., Międzynarodowa konferencja naukowa „Vyskupas Anantas Baranuskas: asmenybe ir aplinka” (Biskup Antoni Baranowski: osobowość i środowisko) Wilno, 21-22 listopada 2002 roku, 2 (2003), s. 127-129.
4. Proniewski A., Symposium: „Uniwersytet i Kościół w Europie” Rzym, 18-20 lipca 2003 roku, 2 (2003), s. 130-133.
5. Skreczko A., IV Światowe Spotkanie Rodzin: „Rodzina chrześcijańska – dobra nowina na trzecie tysiąclecie” Manila (Filipiny), 22-26 stycznia 2003 roku, 2 (2003), s. 134-138.
6. Kasabuła T., Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku (1 I 2002 – 30 IX 2003), 2 (2003), s. 139-145.
7. Skreczko A., Sprawozdanie z VII Kongresu Teologów Polskich w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Lublin 12-15.09.2004, 3 (2004), s. 155-158.
8. Proniewski A., Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Naukowego „Karl Rahner i zagadnienie antropologii: problematyka i perspektywy”, Rzym 4-5 marca 2004, 3 (2004), s. 159-163.
9. Kasabuła T., Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2004/2005, 4 (2005), s. 239-245.
10. Kasabuła T., Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2005/2006, 5 (2006), s. 275-280.
11. Kasabuła T., Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2006/2007, 6 (2007), s. 195-203.

12. Proniewski A., Trzecie Międzynarodowe Sympozjum Naukowe pt. „Politica senza religione? Laicità dello stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico”, 9-11.09.2007 Lugano (Szwajcaria), 6 (2007), s. 204-207.
13. Szot A., Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. „Exodus – deportacje i migracje (wątek wschodni). Stan i perspektywy badań”, 6 (2007), s. 208-212.
14. Kasabuła T., Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2007/2008, 7 (2008), s. 309-314.
15. Olszewski M., Sprawozdanie z sympozjum Post Netzwerk 18-21 IX 2008 Celje (Słowenia), 7 (2008), s. 315-318.
16. Szot A., Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum naukowego zorganizowanego w Łomży dnia 23 października 2008 r. „190 rocznica powstania diecezji sejneńskiej”, 7 (2008), s. 319-320.
17. Kasabuła T., Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2008/2009, 9 (2010), s. 233-239.
18. Dziegielewska A., Sprawozdanie z konferencji „Współczesne zagrożenia wiary od zewnątrz”, 9 (2010), s. 240-242.
19. Osewska E., Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Nauuczanie religii i katecheza w Europie ze szczególnym uwzględnieniem Polski, Anglii i Słowenii” („Religious Education and Catechesis in Europe with the Special Focus on Poland, England and Slovenia”), Słowenia, Ljubljana, 25 III 2010, 9 (2010), s. 243-245.
20. Kasabuła T., Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2009/2010, 10 (2011), s. 235-237.
21. Kasabuła T., Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2010/2011, 10 (2011), s. 238-246.
22. Dziegielewska A., Sprawozdanie z warsztatów duszpasterskich (Białystok, 01-02.03.2011 r.), 10 (2011), s. 247-249.

C) Inne

1. Jurkowski H., *Teatr wobec sacrum – zarys problematyki*, 3 (2004), s. 77-94.
2. Kasabuła T., Sprawozdanie z obchodów 50. Rocznicy śmierci arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego „Między Wilnem a Białymstokiem” 14-15 czerwca 2005, 4 (2005), s. 246-251.
3. Rec. Ozorowski E.: Poupard P., *W serce Watykanu. Od Jana XXIII do Jana Pawła II. Rozmowa z Marie-Joelle Guillaume*, Katowice 2005, 4 (2005), s. 252-254.
4. Rec. Dziuba A. F.: *The Polish Cultural and Scientific Heritage at the dawn of Third Millennium*, red. E. Szczepanik, London 2003, 5 (2006), s. 294-298.

5. Rec. Skreczko A.: Dziuba A. F., *Chrześcijaństwo a kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, 8 (2009), s. 207-209.
6. Rec. Rostkowski Z.: Leonelli A., *Fermo posta. Paradiso*, wyd. Tipo-Litografia Paltrineri, Modena 2007, 8 (2009), s. 212-216.
7. Wierzbicka B., *O zwierzętach rodem z „Biblii” w polskich XVI-wiecznych romansach rycerskich*, 10 (2011), s. 187-200.

Bp Wiesław Lechowicz
Tarnów

DUSZPASTERSTWO POWOŁANIOWE POWOŁANIEM DZISIEJSZEGO DUSZPASTERSTWA

VOCATIONAL CHAPLAINCY AS THE VOCATION OF TODAY'S PASTORAL WORK

'Vocation' and 'pastoral work' are the two key terms that determine the character and activity of the Church. Vocational chaplaincy belongs to the nature of the Church and should be one of its main aspects. It illustrates the idea of the Church as a Mother, constantly opening itself to God's intention to give birth to new life within it. The vocational character of the Church is expressed in the very etymology of the word 'Ecclesia', which means 'the congregation of the chosen' (by Jesus). John Paul II called the Church *mysterium vocationis*. The mystery of ecclesiastical vocation is being revealed and fulfilled in pastoral work, which is an organized activity. Its main aspects are preaching the Word of God, administering of the sacraments, living in a religious community and being witnesses of Christian life. Thus the very idea of pastoral work is defined by its vocational character.

Wprowadzenie

Gra słów zawarta w tytule niniejszego opracowania nie jest tylko, a przynajmniej nie przede wszystkim zabiegiem retorycznym mającym wywołać zainteresowanie podejmowanym tematem. Jest natomiast odzwierciedleniem egzystencjalnej prawdy o Kościele. „Powołanie” i „duszpasterstwo” to dwa kluczowe słowa określające istotę i działalność Kościoła. Charakter powołaniowy Kościoła ujawnia się już w samej etymologii – łacińskie pojęcie „*Ecclesia*” tłumaczy się jako zgromadzenie powołanych, w domyśle przez Jezusa Chrystusa. Mając na względzie

ten powołaniowy wymiar, Jan Paweł II określił Kościół wprost jako *mysterium vocationis*¹.

Tajemnica eklezjalnego powołania odkrywa się i urzeczywistnia poprzez duszpasterstwo, które jest zorganizowaną działalnością zbawczą Kościoła, polegającą na głoszeniu słowa Bożego, sprawowaniu sakramentów, życiu we wspólnocie religijnej i świadectwie życia chrześcijan. Zatem już w samym określeniu duszpasterstwa uwidacznia się jego charakter powołaniowy. Albowiem „działalność zbawcza” stawia człowieka najpierw wobec Zbawienia, ukazując Zbawienie jako cel i sens życia oraz cały szereg zadań, „powołań” do wykonania i tym samym do osiągnięcia Zbawienia. „Działalność zbawcza” stawia też człowieka w relacji do Zbawiciela i wymaga odpowiedzi na Jego obecność i słowa. Duszpasterstwo zatem winno ze swej natury promować kulturę powołaniową, to znaczy tworzyć klimat sprzyjający życiu w relacji do Boga, pojmowanego w kategorii powołania. Na powołaniowy wymiar duszpasterstwa wskazują również środki, jakimi posługuje się duszpasterstwo, a zatem wymienione już wyżej: głoszenie słowa Bożego, celebrowanie sakramentów świętych, tworzenie wspólnoty wierzących i dawanie świadectwa życia chrześcijańskiego.

1. Duszpasterstwo powołaniowe pierwotnego Kościoła

Obraz pierwotnej gminy chrześcijańskiej ukazuje wzorcową postać Kościoła także w odniesieniu do duszpasterstwa powołaniowego! Dlatego spójrzmy na życie pierwszych chrześcijan, dostrzegając w nim zawsze obowiązujące kierunki prowadzenia duszpasterstwa powołań. *Dzieje Apostolskie* wskazują na uczniów i wyznawców Chrystusa trwających na modlitwie i łamaniu chleba, we wspólnocie i nauce Apostołów, którzy byli naocznymi i wiarygodnymi świadkami Chrystusa (por. Dz 2, 42-47).

Życie pierwotnego Kościoła charakteryzowało się trwaniem na modlitwie i „łamaniu chleba”, czyli na Eucharystii. Modlitwa, zarówno osobista, jak i wspólnotowa – liturgiczna służy rozeznaniu powołania i wykształceniu postawy całkowitego zaufania wobec Pana żniwa. Bez modlitwy, czyli bez dialogu z Bogiem niemożliwe jest ani rozpoznanie, ani tym bardziej realizowanie powołania. Modlitwa stwarza bowiem przestrzeń, w której Bóg objawia człowiekowi tajemnice swej woli, a człowiek udziela odpowiedzi, dzieląc się z Powołującym swymi niepokojami i nadziejami. Podobnie i bez celebracji liturgicznej nie jest możliwe odkrycie i realizowanie powołania, zwłaszcza bez Eucharystii, albowiem „każda celebrowana liturgia jest wydarzeniem powołaniowym. W celebrowanej tajemnicy wierzący nie może nie rozpoznać swojego własnego powołania, nie może nie usłyszeć głosu Ojca, który w Synu, mocą Ducha wzywa go, aby ofiarował się

¹ Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, 34.

dla zbawienia świata”². Z tego też względu Jan Paweł II podkreślał, że „istotne i najważniejsze momenty duszpasterstwa powołań to modlitwa i sprawowanie liturgii”³. Potwierdza to prosta obserwacja życia. Przykład kapłana modlącego się i celebrującego liturgię budzi zainteresowanie i chęć naśladowania niemal od najmłodszych lat, i niejednokrotnie staje się pierwszym „zwiastunem” Jezusowego wezwania „pójdź za Mną”.

Integralną częścią liturgii celebrowanej we wspólnotach chrześcijańskich było i jest głoszenie słowa Bożego. Dlatego przepowiadanie winno odznaczać się rysem powołaniowym dzięki ukazywaniu ludzkiego życia w optyce powołania – odpowiedzi na Boże wezwanie i przedstawianiu poszczególnych formy realizacji powołania. W tym kontekście przywołajmy słowa Jana Pawła II odnoszące się do powołania kapłańskiego. W adhortacji *Pastores dabo vobis* stwierdził, że „nadszedł czas, by mówić odważnie o życiu kapłańskim jako o bezcennej wartości, wspaniałej i uprzywilejowanej formie życia chrześcijańskiego. (...) Nie należy się obawiać, że w jakiś sposób skrępuje młodych lub ograniczy ich wolność, wprost przeciwnie – wyraźna propozycja, przedstawiona w odpowiednim momencie, może się okazać decydującym czynnikiem, który skłoni młodego człowieka do wolnej i autentycznej odpowiedzi”⁴.

Każde powołanie, a szczególnie kapłańskie i zakonne, realizuje się we wspólnocie z Chrystusem, ale i we wspólnocie Kościoła. Stąd zasadnicze znaczenie dla powołanego winna mieć wspólnota kościelna, w której powołany może się uczyć życia jako daru dla innych i powołania jako proegzystencji. „Braterstwo kościelne nie jest tylko cnotą umiejętnego zachowania się, ale jest również itinerarium powołaniowym. (...) Dzielenie się z bratem i wspólnotą wiernych staje się drogą, na której uczy się czynić innych współuczestnikami własnych projektów, by w końcu przejść na siebie plan przygotowany przez Boga”⁵.

Ogniwem łączącym wspólnotę jest miłość, a jej zewnętrzną manifestacją służba, wzajemna pomoc. Ponieważ bezinteresowna służba, mająca swe źródło w miłości, jest najkrótszą i „królewską” drogą do Boga i człowieka, dlatego nie dziwi, że w ostatnich latach animacja powołaniowa przeszła drogę od „duszpasterstwa propagandy” do „duszpasterstwa służby”⁶. Coraz mniej się „reklamuje” kapłańskie czy zakonne powołania, a coraz więcej się je prezentuje w konkretnych życiowych sytuacjach, szczególnie związanych z posługą na rzecz potrzebujących wsparcia materialnego i duchowego. Coraz rzadziej duszpasterstwo powołaniowe prowadzi się metodą werbalną, a coraz częściej metodą służebną, włączając stojących przed wyborem życiowego powołania w różne formy posługiwania. Dzięki

² Papieskie Dzieło Powołań Kapłańskich, *Nowe powołania dla nowej Europy, In Verbo Tuo*, 6 stycznia 1998, Watykan 1998, 27a.

³ PDV, 38.

⁴ Tamże, 39.

⁵ *In Verbo Tuo*, 27 b.

⁶ Tamże, 27 c.

służbie bowiem człowiek spotyka Chrystusa obecnego w bliźnich, spotyka także człowieka oczekującego na pomocną dłoń, skuteczną radę i życzliwą obecność, wreszcie spotyka siebie – odkrywa swoje zdolności i szlachetne pragnienia, oraz prawdę, iż „więcej jest szczęścia w dawaniu, aniżeli w braniu” (Dz 20, 35). Z takich spotkań rodzi się wspaniałomyślna odpowiedź na powołanie, które jest niczym innym jak „życiem dla”, połączone z przekonaniem, że „służba miłości jest najgłębszym sensem każdego powołania”⁷.

Kolejnym filarem, na którym wspierał się Kościół pierwotny było świadectwo Apostołów. Świadectwo życia chrześcijańskiego, w tym kapłańskiego i zakonnego, ma kapitalne znaczenie dla odkrywania i realizowania powołań. „Bezpośrednie spotkanie wierzących przeżywających z wiarą i odwagą ich powołanie jako wiarygodnych świadków dających konkretny przykład udanych powołań może być decydujące (...) w odkryciu i przyjęciu powołania Bożego”⁸. Nieprzypadkowo wielu alumnów podaje jako bezpośrednią inspirację do przekroczenia progu Seminarium właśnie przykład świętego i zaangażowanego bez reszty życia kapłana – proboszcza, czy katechety. Jego sposób modlitwy, celebracji sakramentów świętych, odnoszenia się do ludzi, traktowania zobowiązań płynących z sakramentu święceń jest najlepszą formą duszpasterstwa powołaniowego, w myśl dobrze znanego łacińskiego adagium: *verba docent, exempla trahunt*.

Zatem obraz życia pierwotnego Kościoła stawia przed duszpasterzami cztery postulaty:

- uczyć życia uwzględniającego prymat Boga, co przejawia się m.in. w dążeniu do nawiązania z Nim głębokiej, przyjacielskiej więzi (modlitwa, liturgia);
- angażować w życie wspólnoty kościelnej, m.in. przez aktywność w katolickich ruchach i stowarzyszeniach (koinonia)⁹;
- włączać w posługę charytatywną (diakonia);
- świadczyć poprzez wierne realizowanie własnego powołania.

2. Duszpasterstwo powołaniowe w Kościele tarnowskim

Diecezja tarnowska rozpoznawalna jest jako ciesząca się licznymi powołaniami do stanu kapłańskiego i zakonnego. Biorąc udział w Rzymie w spotkaniu biskupów co dopiero wyświęconych, spotkałem się we wrześniu 2008 roku z papieżem Benedyktem XVI. Kiedy przedstawiłem się mu, on podniósł w górę ręce, uśmiechnął się i powiedział: „to jest ta diecezja, która ma tak dużo księży”. Istotnie, obecnie w diecezji tarnowskiej pracuje 1056 księży, poza jej granicami: w Polsce – 21, na misjach – 46, poza granicami kraju – 154. 213 znajduje się na emeryturze i rencie, 20 studiuje. Ogółem liczba księży diecezjalnych wynosi w Kościele tarnowskim

⁷ PDV, 40.

⁸ Tamże, 27 d.

⁹ Statystyki wskazują, że ponad 80% kleryków w Polsce wywodzi się z grup ministrantów i lektorów, a 57 % ze wspólnot i ruchów kościelnych.

1533. W Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie przygotowuje się do kapłaństwa 193 alumnów (na pierwszym roku – 47)¹⁰. W 2008 roku przeprowadzono badania, z których wynika, że wszystkich żyjących księży diecezjalnych wywodzących się z diecezji tarnowskiej jest 1890, księży zakonnych – 972, sióstr zakonnych – 1901, razem – 4763. W tym samym roku alumnów diecezjalnych było 261, zakonnych – 140, kandydatek na siostry w zgromadzeniach żeńskich – 149, kandydatów na braci – 9, razem – 559.

Dzisiaj diecezja tarnowska postrzegana jest jako najbardziej bogata z wszystkich europejskich diecezji w powołania do kapłaństwa i zakonu. Ale nie zawsze tak było. Do roku 1925 liczba alumnów nie przekraczała 100. Wielkie zasługi w duszpasterstwie powołań położył abp Leon Wałęga. „Gdy przybył do Tarnowa zastał w seminarium duchownym 49 alumnów. Chcąc powiększyć tę liczbę, wkrótce po objęciu rządów, założył we własnym domu i w większej części z własnych funduszy utrzymywał Małe Seminarium. Na efekty nie trzeba było długo czekać. W 1906 r. studiowało w Wyższym Seminarium Duchownym już 73 alumnów, a w 1931 r. w przededniu jego rezygnacji z biskupstwa około stu pięćdziesięciu”¹¹. Tendencja zwykła utrzymywała się w zasadzie do końca XX wieku.

Co, oprócz wyżej wymienionych działań, miało wpływ na ziarno powołań do kapłaństwa i życia zakonnego w ziemi diecezji tarnowskiej, że mogło tak dorodnie i bogato owocować? Pamiętając, że każde powołanie jest darem Bożej łaski, nie wolno zapominać o tym, iż powołanie do życia kapłańskiego i zakonnego, podobnie jak każda forma chrześcijańskiego powołania, jest owocem współpracy powołującego, obdarowującego Boga i człowieka, powołanego i obdarowanego. Na pozytywną odpowiedź ludzi żyjących wzdłuż Wisły i Dunajca, Popradu i Wisłoki miały i nadal mają wpływ następujące czynniki:

- gorliwa praca duszpasterska biskupów i kapłanów, w tym także katechetyczna (obecnie większość katechetów stanowią duchowni);
- rodzinna atmosfera przepełniona wiarą i miłością;
- liczne rodziny wielodzietne;
- modlitwy o powołania kapłańskie i zakonne w pierwsze czwartki miesiąca;
- akcenty powołaniowe podczas uroczystości odpustowych przy sanktuariach;
- zaangażowanie w duszpasterstwo tzw. Liturgicznej Służby Ołtarza;
- obecność we wspólnotach, ruchach i stowarzyszeniach kościelnych.

Duszpasterstwo powołań znajduje swoje miejsce także w diecezjalnych strukturach duszpasterskich. W diecezji koordynuje ten rodzaj duszpasterstwa Diecezjalny Referent Powołaniowy oraz grupa moderatorów Diecezjalnego Dzieła Powołań. Diecezjalne Dzieło Powołań jest częścią Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego Kurii diecezjalnej. Aktywność Dzieła wyraża się m.in. w organizowaniu diecezjalnych

¹⁰ Por. *Schematyzm diecezji tarnowskiej 2010/2011*, s. 340.

¹¹ A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*, t. I, Tarnów 1999, s. 57.

spotkań formacyjnych. Organizowane są dni skupienia dla lektorów i młodzieży męskiej zaangażowanej w kościelnych ruchach i stowarzyszeniach – raz w roku, w styczniu w budynku WSD w Tarnowie (liczba uczestników waha się między 300 a 400), wielkopostne i jesienne dni formacji dla lektorów w ośrodkach rekolekcyjnych, wielkopostne i jesienne dni formacji dla ministrantów w domach rekolekcyjnych oraz dekanalne spotkania. Są one prowadzone przez Moderatorów Diecezjalnego Działu Powołań danego okręgu i przez księży katechetów we współpracy z alumnami WSD.

W duszpasterstwo powołań wpisuje się też obecność lektorów na święceniach diakonatu i prezbiteratu. Ponieważ diakonat odbywa się w trzech miejscach diecezji, dlatego zachęca się, by wzięli w nich udział także lektorzy, nie tylko z danego dekanatu, ale i z sąsiednich.

Wydział Duszpasterstwa Młodzieży koordynuje rekolekcje dla maturzystów – w kilku domach rekolekcyjnych i zakonnych odbywają się trzydniowe rekolekcje dla poszczególnych grup, wywodzących się z tych samych szkół czy miejsc zamieszkania. W 2010 roku wzięło w nich udział 1201 osób, w 2009 – 978, a w 2007 – 941 (ogólna liczba maturzystów z liceów – 8 tys., ze szkół zawodowych – 4 tys., a zatem ok. 10% młodzieży maturalnej bierze udział w rekolekcjach).

W ramach inicjatyw pośrednio odnoszących się do duszpasterstwa powołaniowego należy wymienić organizowane przez Wydział Katechetyczny konkursy, np. Z okazji Roku Kapłańskiego, czy roku jubileuszowego diecezji oraz coroczną Olimpiadę Teologii Katolickiej. Wydział Katechetyczny uwrażliwia nadto uczniów i katechetów na tematykę powołaniową przez przygotowywanie katechez o tematyce odnoszącej się do życiowego powołania.

Ważną rolę w promowaniu powołań kapłańskich odgrywa Wyższe Seminarium Duchowne. Alumni podejmują różne duszpasterskie zadania z okazji Niedzieli Dobrego Pasterza – diakoni głoszą kazania, alumni prowadzą katechezy i spotkania o tematyce powołaniowej, seminaryjne zespoły muzyczne prowadzą koncerty. Ponadto alumni pomagają kapłanom w prowadzeniu rekolekcji dla maturzystów. W Niedzielę Palmową włączają się w diecezjalne obchody Dnia Młodzieży. W okresie wakacyjnym kandydaci do kapłaństwa uczestniczą w oazach i grupach wypoczynkowych organizowanych przez księży oraz w Tarnowskiej Pieszej Pielgrzymce na Jasną Górę, która skupia zawsze kilka tysięcy młodych ludzi.

Konkretnym przejawem wspierania i promowania powołań do kapłaństwa jest działające w tarnowskiej diecezji od roku 1996 Towarzystwo Przyjaciół WSD w Tarnowie. Posiada osobowość kościelną i cywilnoprawną. Zarząd TP WSD w Tarnowie tworzą biskup tarnowski, rektor WSD oraz 5 członków Towarzystwa wybranych przez Walne Zebranie na 5-letnią kadencję. Aktualnie działa ono w 58

oddziałach i liczy ponad 2 tys. członków. Jest to stowarzyszenie ludzi wspierających modlitwą (systematyczną w parafiach i indywidualną w domach) i ofiarą finansową (np. pokrywanie kosztów pielgrzymki do Rzymu, czy podejmowanych w budynku seminaryjnym prac remontowych; sfinansowanie *Modlitewnika Alumna*) WSD w Tarnowie. Raz do roku członkowie spotykają się w Seminarium na spotkaniu opłatkowym. Za wszystkich żyjących i zmarłych Przyjaciół codziennie w Seminarium odprawiana jest Msza Święta.

Zakończenie

Duszpasterstwo powołaniowe należy do natury Kościoła i „powinno się jawić jako stały i konsekwentny wyraz macierzyństwa Kościoła, otwartego na nieustanny zamiar Boga, który zawsze w nim rodzi życie”¹².

Dlatego „warto, by każdy Kościół lokalny stawał się coraz bardziej wrażliwy i uważny w odniesieniu do duszpasterstwa powołań, kształtując na różnych szczeblach – rodzinnym, parafialnym, młodzieżowych ruchów formacyjnych, jak czynił to Jezus z uczniami – prawdziwą i serdeczną przyjaźń z Panem, umacnianą poprzez modlitwę osobistą i liturgiczną. Kościół lokalny ma uczyć uważnego słuchania Słowa Bożego poprzez rosnącą znajomość *Pisma Świętego* oraz upewniać, że pełnienie woli Boga nie unicestwia ani nie niszczy osoby, lecz pozwala jej odkryć głębszą prawdę o niej samej po to, by kierowała się bezinteresowną bliskością w kontaktach z innymi ludźmi, bo przecież jedynie poprzez otwieranie się na miłość Boga znajdujemy prawdziwą radość i pełną realizację własnych aspiracji. Proponować powołania w Kościele lokalnym to mieć odwagę, by wskazywać – za pośrednictwem uważnego i adekwatnego duszpasterstwa powołań – tę właśnie trudną drogę naśladowania Jezusa, która jest pełna sensu i zdolna do tego, by zaangażować całe życie człowieka”¹³.

¹² *In Verbo Tuo*, 13c.

¹³ Benedykt XVI, *Orędzie na 48. Światowy Tydzień Modlitw o Powołania*, 15 listopada 2010, zob. <http://www.powolania.katowice.opoka.org.pl/>.

Ks. Grzegorz Dziewulski

WSD w Łodzi

EPIFANIJNY CHARAKTER TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA I JEGO ZNACZENIE DLA OBECNOŚCI KOŚCIOŁA W SPOŁECZEŃSTWIE (PO)NOWOCZESNYM

EPIPHANICAL CHARACTER OF HUMAN IDENTITY AND ITS IMPORTANCE FOR THE PRESENCE OF THE CHURCH OF TODAY

The ties between the Church, Christian tradition and the (post)modern society are being weakened, while globalization trends tend to prevail. Therefore it is necessary to show common values and goals. One of them is the problem of an individual's identity and the sense and aim of his existence. Christian anthropology, deeply rooted in the Bible, reveals the *imago Dei* idea, whose vital consequence is natural law. It originates from the Revelation and determines fundamental and universal morality.

It should not be looked upon as just a set of rules and norms, but also as one's ability to define his identity in a given period and circumstances. Consequently, it should be an ultimate criterion of justice (truth) in the process of enacting positive law. Although human mind is able to recognize and accept natural law (which is proved by our ethical heritage), it should also be understood and interpreted in the light of the grace. Thus natural law (*ius naturale*) and human conscience (*conscientia*) are important, 'meeting points' and areas of cooperation between the Church and today's society.

Wprowadzenie

Postmodernistyczny pluralizm cechujący współczesną kulturę Europy, który nie tylko sprzyja, ale i wysoko waloryzuje życiową postawę *etsi Deus non daretur* (D. Bonhoeffer) stawia Kościół przed nowymi wyzwaniem. Do nich należy także

potrzeba odnowienia racjonalnego i wiarygodnego uprawomocnienia obecności Kościoła (religii) w społeczeństwie (po)nowoczesnym. Obiecującą drogą wydaje się być, zwłaszcza w perspektywie wzrostu świadomości ekologicznej i trendów globalizacyjnych, zwrócenie się ku rzeczywistości stworzenia, które w nauczaniu teologii katolickiej zawiera rzeczywistość objawienia Bożego. Nośność i doniosłość tego objawienia tkwi w dawaniu przezeń powszechnego i uniwersalnego dostępu do fundamentalnej struktury i przeznaczenia świata oraz do rozpoznania najgłębszej tożsamości człowieka i wynikających z niej implikacji etycznych. Dostęp do tego objawienia jest możliwy dla każdego człowieka na mocy własnych potencji rozumu, i choć w ograniczonym zakresie pozwala on na rozpoznanie jego zawartości, to stanowi ono jednak pomost i szansę dla obecności i oddziaływania Kościoła w społeczeństwie (po)nowoczesnym. Zaznaczyć należy, że owa racjonalność dostępu nie wyklucza ani sprzeciwia się teoretycznej możliwości udziału i potrzebie ani realnej obecności łaski w procesie rozpoznania i przyjęcia tego objawienia, jakkolwiek w perspektywie teologicznej udział łaski jest niewątpliwym z racji jego soteryjnej teleologii.

W niniejszych rozważaniach poczynione zostaną uwagi dotyczące zawartości objawienia stwórczego, stanowiącego także *locus* antropologii teologicznej. W pierwszej części zostanie zarysowane pojęcie objawienia w stworzeniu, w dalszej kolejności zostaną z niego wydobyte istotne komponenty antropologiczne, ostatnia zaś, trzecia część poświęcona będzie kwestii prawa naturalnego jako moralnemu i aksjologicznemu następstwu rozpoznania i odczytania tego objawienia.

1. Objawienie w stworzeniu i przez stworzenie oraz jego epifany

Możliwość i potrzeba objawienia się Boga człowiekowi jest konsekwencją jego nadprzyrodzonego powołania tzn. przeznaczenia do zbawienia¹. Taka teleologia domaga się istnienia jakiejś możliwości poznania Boga – zarówno mocą samego rozumu², jak i na skutek daru objawienia. Przyjmując chronologiczne kryterium

¹ Określenie „objawienie” (łac. *revelatio*) stało się terminem technicznym teologii dopiero w XIX w. Wcześniej używano sformułowań takich jak „wiara dana” (Sobór Konstantynopoliński II), „zbawcza nauka” (Sobór Laterański IV), „Ewangelia” i „zbawcza prawda” (Sobór Trydencki), „objawienie nadprzyrodzone” (Sobór Watykański I). Tradycyjne określenie zbawienia to „uczestniczenie w Bożych dobrach” (DH 3005).

² Sobór Watykański I zdeklarował, że „naturalnym światłem ludzkiego rozumu można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy” (Konstytucja dogmatyczna „Dei Filius” o wierze katolickiej – I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, nr 641 [DH 3004]), przy czym w soborowym ujęciu objawienia dominuje informacyjny charakter (por. tamże, nr 639 [DH 3002]. 642 [DH 3005]. 645 [DH 3008]. 646 [DH 3009]). Naukę tę podtrzymała Konstytucja *Dei Verbum* (nr 3) – por. A. Gano-czy, *Podręcznik teologii dogmatycznej pod redakcją W. Beinerta. Traktat III. Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 109-110.

typologii teologia rozróżnia tradycyjnie trzy drogi objawienia się Boga³. Chronologicznie pierwszą, choć teologicznie później poddaną konceptualizacji jest objawienie się Boga w stworzeniu (*revelatio naturae*, objawienie kosmiczne), będące śladami i znakami działania Boga jako Stwórcy. Ten typ objawienia tkwi u podstaw większości religii pozachrześcijańskich. Objawienie się Boga w dziejach (*revelatio historiae*) ma swój początek wraz z pierwszą historycznie uchwytą postacią, którą jest Abraham (ok. 1950 r. przed Chr.), i swoją pełnię otrzymuje w misterium wcielonego Logosu – Jezusa Chrystusa. Wreszcie wieńcząca dzieje Paruzja Chrystusa zainicjuje objawienie eschatycznie dla rodzaju ludzkiego jako całości (*revelatio gloriae, visio beatifica*), czyli wieczną, uszczęśliwiającą kontemplację Boga. Objawienie to będzie konsekwencją społecznego i dziejowego charakteru tożsamości osoby, jednak dla poszczególnych jednostek, wydaje się ono rozpoczynać z aktem śmierci, stawiającej „twarzą w twarz” wobec Boga (1 Kor 13, 12)⁴. W literaturze teologicznej znane jest – jako odrębne pojęcie i typ – objawienie uniwersalne (transcendentne, powszechne), tzn. wewnętrzne oświecenie zbawczą łaską, odnoszone generalnie do religii Azji, uformowanych w oparciu o strukturę antropologiczną⁵.

Pytając o istotę i tożsamość rzeczywistości objawienia Boga w stworzeniu i przez stworzenie sięgnąć należy nie tyle do kategorii natury (gr. *physis*), będącej pojęciem z zakresu filozofii, co raczej ku stwórczemu aktowi i dziełom Boga, którego teologiczną interpretację podają świadectwa biblijne (Hi 36-39; Ps 18, 2-5; 19; 136; 148, 5-6; Mdr 13, 1-9; Dz 14, 15-18; 17, 23-29; Rz 1, 19-23)⁶. Analizując wypowiedzi o poznaniu Boga *per ea quae facta sunt* należy, zachowując konieczne rozróżnienie porządków wiary i rozumu, unikać ograniczania jego hermeneutyki do myślenia przyczynowo-skutkowego (dedukcyjnego, spekulatywnego). Wynika to z celu objawienia, jakim jest nawiązanie przez człowieka zbawczej więzi z Bo-

³ Współczesna teologia wskazuje istotę objawienia w „zbawczym samodarowaniu się Boga”. Ten model teoretyczno-komunikacyjny, zbliżony z epifanijnym charakterem myśli biblijnej, zastąpił model instrukcyjno-teoretyczny (intelektualistyczny) – zob. W. Kern, J. Pottmeyer, M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Tübingen u. Basel 2000², Bd. 2, s. 8-10. 42-48.

⁴ M. Rusecki, I. S. Ledwoń, *Objawienie*, [w:] M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 859; J. Ratzinger, *Eschatologia, śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 207.

⁵ M. Rusecki, I. S. Ledwoń, *Objawienie*, art. cyt., s. 859. Strukturami tymi są wspólnotowa i historyczna egzystencja człowieka, doświadczenie zła fizycznego i moralnego (kwestia teodycealna), dążność do przekraczania granic (śmierć, wina, kontyngencja osoby) oraz transcendentność ludzkiego istnienia – zob. W. Kern, J. Pottmeyer, M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, dz. cyt., Bd. 1, s. 149-167.

⁶ Prawda o stworzeniu świata obecna jest we wszystkich religiach i pełni funkcje etiologiczne, czyli podaje i wyjaśnia genezę i porządek świata istot żywych, biologiczne i społeczne uwarunkowania *indivduum*, socjo-kulturowy kontekst egzystencji (np. legitymacja monarchii, władzy) czy postać idealnego porządku życiowego – G. Ahn, *Schöpfer/Schöpfung – Religionsgeschichtlich*, [w:] G. Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Berlin – New York, Bd. XXX, 2006 (Studienausgabe), s. 250-258.

giem, której nie jest w stanie ustanowić poznanie filozoficzne (teodycealne) ani tym bardziej nie jest w stanie dać dostęp do łaski usprawiedliwienia, gdyż wiedzie ono do wiedzy, nie zaś do wiary religijnej⁷.

Potwierdzają to badania nad religiami ludów prakultury, które ukształtowane są na fundamencie objawienia stwórczego (M. Eliade, G. van der Leew, R. Otto). Analiza sprawowanego w nich kultu wskazuje, że w istocie dotyczy on pierwiastka *sacrum* obecnego bądź objawiającego się w przedmiotach interpretowanych jako symbole religijne, obecnego wraz z ideą Boga Stwórcy, Pana świata czy Wybawiciela, co oznacza że nie ma on charakteru bałwochwalczego. Potwierdza to także obecność w tych religiach postawy religijnego doświadczania świata, które dochodzi do głosu w sferze zjawiskowej np. w psalmach wielokrotnie nawiązywane jest do zjawiskowej strony świata i – na sposób antropomorficzny – Bóg ukazywany jest jako Ten, który nawadnia ziemię, zapewnia pokarm stworzeniom (Ps 104), a Jego chwałę głoszą słońce, gwiazdy i księżyc (Ps 19), On też nadał porządek i prawa gwiazdom i zjawiskom atmosferycznym (Hi 26, 9; 38, 22-30). To religijne doświadczanie świata dochodzi do głosu w przeżywaniu świata jako *mysterium fascinans*, manifestującego się w hierofaniach np. uranicznych czy tellurycznych oraz jako *mysterium tremendum* przejawiającego się w kratofaniach (manifestacjach potęgi Boga w zjawiskach przyrody i cudach). Jego wyrazem jest ogólnie postrzegane życie z doznawanymi w nim pomyślnościami i niepowodzeniami, z jednej strony, z drugiej zaś zaznawaniu Jego przychylności wyrażającej się w obdarzaniu pokarmem i dobrodziejstwami (Dz 14, 17) oraz bliskości z Nim jako Dawcą życia (Dz 17, 25. 29). Obejmuje ono także przeżywanie kontyngencji w stosunku do świata. Treści te nie muszą być wyraźnie przeżywane, ale mogą być jedynie przeczuwane czy odczuwane, bez ich werbalizacji czy konceptualizacji, jednak ich rdzeniem pozostaje realne odniesienie siebie i doświadczanego świata

⁷ Analizę charakteru poznania Boga z objawienia w stworzeniu, wykazującą jego religijny, nie zaś filozoficzny charakter podaje P. Królikowski, *Problematyka objawienia przez stworzenia i w stworzeniach w polskojęzycznej literaturze teologicznej po Soborze Watykańskim II (1965-2000)*, Lublin 2001 (mps biblioteka KUL), s. 54-64. Dominacja opinii o filozoficznym charakterze poznania Boga „naturalnym światłem rozumu” „z rzeczy stworzonych” wskazanego w wypowiedzi Soboru Watykańskiego I (DH 3004), była wynikiem przekonania o jej genezie jako reakcji Soboru na nurty racjonalizmu, fideizmu, tradycjonalizmu czy agnostycyzmu, deprecjonujące możliwości i rolę rozumu w poznaniu Boga (por. FR 9. 53). Jednak taka wykładnia prowadziła do rozpoznania Boga jako Absolutu i jako sprawczej i celowej przyczyny świata, co paradoksalnie korespondowałoby z racjonalizmem, któremu Sobór chciał się przeciwstawić. Ponadto tak poznany Bóg, ze względu na konsekwentnie rozpoznaną naturę i przymioty, nie mógłby być partnerem dialogu dla człowieka i adresatem jego aktów religijnych, skutkujących darem zbawienia. Krytyczną ocenę filozoficznego odczytania charakteru tego poznania potwierdza także jego specyfika na tle poznania religijnego (kolejność etapów *discernere, cogitare, intelligere*), sposób ujmowania jego przedmiotu (jako ideę, nie jako konkret), zaangażowanie całego człowieka (rozum, wola, uczucia, intuicja, wewnętrzne nastawienie), a wreszcie realność możliwości podjęcia go przez „zwyčajnego” człowieka i osiągnięcia przez nie wiarygodność – por. R. Łukaszuk, *Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawiania się Boga*, RTK 24 (1977) z. 4, s. 150-153.

do Istoty Najwyższej. Takie odniesienie człowieka do świata jest konsekwencją religijnego, odrębnego od biblijnego i niefilozoficznego poznania Boga w stworzonym objawieniu⁸.

Doświadczenie Boga w rzeczywistości stworzonej przeżywa człowiek w trzech sferach, a mianowicie w sferze świata zewnętrznego, wspólnoty i osoby⁹. Możliwość rozpoznania (odczytania) świata zewnętrznego jako automanifestacji Stwórcy otrzymała swoją konceptualizację i formalizację w postaci tzw. kosmologicznej drogi. Polega ona na analizie pięciu fundamentalnych aspektów istniejącej rzeczywistości, a mianowicie pod kątem dokonujących się w niej zmian (ruchu), przyczynowości, przygodności, ustąpienia doskonałości bytów, a wreszcie celowości (tzw. drogi św. Tomasza). Ten ostatni aspekt, jakim jest celowość świata, odsłania otwartość, a nawet wewnętrzne ukierunkowanie analizy rzeczywistości ku sferze religii, gdyż prowadzi ona do pytań egzystencjalnych tj. pytań głębszych niż kwestia losu samego nierozumnego stworzenia. Faktyczność wspomnianego wyżej religijnego doświadczenia świata skłania bowiem do świadomej postawy wobec pytań o sens i cel jego istnienia, o jego przyszłość i ostateczne przeznaczenie. Wśród pojawiających się pytań jest także kwestia kształtu życia człowieka jako wyróżnionego stworzenia – kształtu, który zapewniłby mu osiągnięcie jego przeznaczenia¹⁰. Uznanie istnienia religijnego doświadczenia świata skłania więc do podkreślenia teologicznego charakteru objawienia się Boga w stworzeniu i przez stworzenie, wykraczającego poza epistemologiczne możliwości samego rozumu (teodycealnej dedukcji) oraz domagającego się zachowania rozróżnienia porządków teologicznego i filozoficznego z właściwą każdemu z nich metodologią¹¹.

Ostatnie dziesięciolecia badań nad relacją człowieka do stworczego dzieła Boga przyniosły nowe akcenty teologiczne, które – mając u swoich podstaw także sprzeciw wobec redukcji statusu człowieka do bytu wyłącznie biologicznego

⁸ Konstytucja *Dei Verbum*, nr 3; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 150-156; I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 472-476; R. Łukaszyk, *Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawiania się Boga*, art. cyt., s. 141-153; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 113-115. Warto nadmienić, że w takiej perspektywie wydarzenie Wcielenia, przyjęcia przez Boski Logos człowieczeństwa, a więc także pierwiastka materialnego, przynosi intensyfikację zdolności materii do manifestowania pierwiastka *sacrum* i objawiania Boga człowiekowi.

⁹ W tym miejscu należy przypomnieć o istnieniu antropologicznych uwarunkowań objawienia jako takiego, tzn. jego potrzeby oraz otwartości na człowieka – zob. Ch. Böttinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchefrage*, Freiburg im Breisgau 2009, s. 370-380.

¹⁰ T. Dzidek i in. (red.), *Teologia fundamentalna. Tom 1. Człowiek – filozofia – Bóg*, Kraków 2004³, s. 57-95; M. Rusecki, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 243-254. 270; A. Ganoczy, *Stworzył człowieka i Bóg Stwórca*, Warszawa 1982, s. 164-168. 178-182. Nadmienić należy, że w nowszych analizach pojawia się przywołanie tzw. zasady antropicznej, oznaczającej ukierunkowanie struktury i parametrów wszechświata (jego ewolucji) na zaistnienie człowieka.

¹¹ Odnośnie możliwości poznawczych rozumu (granic) w zakresie rzeczywistości Boga zob. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, zwłaszcza s. 85-163.

– akcentują jego integralną przynależność do rzeczywistości stworzonej i w konsekwencji uwyrażniają w jego tożsamości charakter znaku epifanicznego. Na taki wymiar wskazują najpierw odmienne, wyróżniające go spośród innych stworzeń, okoliczności jego kreacji, które wskazują jego szczególny związek ze Stwórcą. Wyrazem tego jest uczynienie go na „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26-27), co w teologii hebrajskiej było bardzo śmiałą ideą. W tradycjach Bliskiego Wschodu formuła „obrazu Bożego” wyrażała reprezentowanie i wykonywanie królewskiej władzy Boga na ziemi. Większość współczesnych egzegetów interpretuje „*imago Dei*” w perspektywie moralnej tj. jako osobową strukturę człowieka, podobieństwo osób Boskich Trójcy Świętej, oraz jako posiadanie duszy nieśmiertelnej, w której upodmiotowiono wolność, rozumność i sumienie. Człowiek został obdarowany – na podobieństwo wewnętrznego, międzyosobowego dialogu w Trójcy – zdolnością komunikacji (język, mowa), dzięki której może on nawiązać dialog z samym Bogiem oraz dialog z ludźmi, a także tworzyć z nimi wspólnotę. Tę zdolność nawiązania wspólnoty z Bogiem św. Augustyn poszerzy o bezpośrednie ukierunkowanie człowieka na samospełnienie w Bogu. Taka tożsamość człowieka wyróżnia go spośród innych stworzeń i sytuuje ponad nimi, wyraża jego bliskość z Bogiem i posiadanie życia duchowego, jego godność i wielkość¹².

Inną interpretacją epifanijnego wymiaru stworzonego człowieka jest odniesienie go do niepełności ludzkiego bytu w perspektywie jego spełnienia się w ramach jednostkowej i indywidualnej historii. Blaise Pascal (†1662) skrytykował ją w idei „racji serca” jako istotnych motywów i inspiracji życiowych, zaś M. Blondel (†1949) wydobyl ją w ramach analizy ludzkiego działania. Ten klucz interpretacyjny obecny jest w również fenomenologii miłości H. U. von Balthasara (†1988) oraz antropologii autotranscendencji J. Alfaro, sięgającego do doświadczeń człowieka ujawniających pragnienie przekraczania samego siebie. Jednakże

¹² Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, Kielce 2005, nr 36-37; św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV. 8. 11. 12. 15; Ch. Böttinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchefrage*, Freiburg im Breisgau 2009, s. 381; M. Rusecki, I. S. Ledwoń, *Objawienie*, art. cyt., s. 864-865; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 254-262. Por. M. Kowalczyk, Z. Danielewicz, *Traktat o stworzeniu. Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, [w:] E. Adamiak i in. (red.), *Dogmatyka, tom 6*, Warszawa 2007, s. 204-205; F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga. Bilans pouczeń „Księgi Rodzaju” 1*, *Comp* (1999) nr 2, s. 37-38; A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w „Starym Testamencie”*, *Comp* (1982) nr 2, s. 6-15. Obszerną analizę idei obrazu Bożego i jego konsekwencji dla teologii zawiera dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Communion and Stewardship: Human Persons Created In the Image of God (Wspólnota i posługa (zarządzanie): Osoba ludzka stworzona na obraz Boży)*, (2004). Idee przewodnie dokumentu podaje J. Lipniak, *Przewodnie idee dokumentu „Communion and Stewardship: Human Persons Created In the Image of God”*, *Przegląd Powszechny* (2004) 12, s. 627-634. Obszerną, przekrojową historycznie hermeneutykę biblijnego *imago Dei* podaje J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu* [Kraków 1995], ukazując jej potrójne ujęcie w tradycji teologicznej, tzn. nie tylko jako „pierwotne przeznaczenie ludzi” (*imago Dei*), ale także jako „mesjańskie powołania człowieka” (*imago Christi*) oraz jako „eschatologiczne wyniesienie do chwały” (*gloria Dei est homo*) – tamże, s. 319-327. 365-386. 395-407.

i takie poszerzenie perspektywy hermeneutycznej nie wyczerpuje bogactwa treści objawienia zawartego w stwórczej rzeczywistości¹³.

Niemiecki teolog H. Verweyen proponuje dynamiczną wykładnię „obrazu Bożego”, odnosząc go do podstawowej sytuacji człowieka w świecie jako dążeniu do jedności bez porzucania różnicowania. Ujęcie to ma swoją podstawę w dostrzeżeniu obecności w biblijnej narracji sugestii gotowości i ukończeniu człowieka jako „Bożego obrazu”, interpretowanego w kategorii wolności. Sugestia ta zyskuje na sile wyrazu i przekonania w zestawieniu z tworzonymi przez ludzi dziełami, których odtwarzanie rzeczywistości podlega stałemu doskonaleniu i nie nigdy zostają definitywnie skończone. Aby uniknąć przeciwstawienia wolności Stwórcy i stworzenia, a przez to popadnięcia Stwórcy w sprzeczność z samym sobą, należy doskonałość obrazu Bożego w człowieku odnosić do wolnej (nieuwarunkowanej) decyzji stworzenia stawania się odbiciem „innego”, a w dalszej mierze także do przyjęcia w nim wszystkiego, co Bóg uczynił. Ponieważ proces odtwarzania Bożego wzoru zakłada jego uprzednią znajomość, konieczne jest zatem zawierzenie wolności jednostki intersubiektywnemu charakterowi jej samourzeczywistniania się. Bycie i stawanie się przez człowieka obrazem Boga, obejmujące także jego ostateczny sens i spełnienie, potrzebuje jednak dla jego osiągnięcia obecności drugiego („innego”) dla otrzymania przytwierdzenia na drodze uzyskiwania wewnętrznej jedności i harmonii (po-jednania)¹⁴.

Nie wolno przeoczyć, że przywołana wcześniej tradycyjna wykładnia „obrazu Bożego”, jako struktury osoby ma charakter „prywatyzujący” i statyczny, indywidualistyczny i jednostkowy. Jej dynamizacja i pogłębienie możliwe są przez wskazanie na powołanie człowieka do spełnienia się we wspólnocie i dialogu ze Stwórcą, także ostatecznego spełnienia (*creatio nova*). Odpowiada to wzorowi, na który człowiek został stworzony i który ma odzwierciedlać, a mianowicie *communio* boskich osób i ich wewnętrznego życia. Trynitarny wymiar tożsamości człowieka i jego antropogenezy jest zatem pochodną „obrazu Bożego”. Należy ponadto podkreślić, że stosunek Stwórcy do stworzenia nie jest relacją obojętności

¹³ *Teologia fundamentalna. Tom 1. Człowiek – filozofia – Bóg*, dz. cyt., s. 72-93. K. von Stosch, w ramach prezentacji historii kształtowania się pojęcia objawienia w teologii, podkreśla wagę zwrotu antropocentrycznego wypracowanego przez P. Tillicha i K. Rahnera: Bóg może się objawić człowiekowi, ponieważ ten jest dynamicznym, nastawionym na Bezgranicznego stworzeniem, które dzięki Niemu może poszerzyć swoje życiowe i rozumowe uwarunkowania – tenże, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2009², s. 80-83.

¹⁴ H. Verweyen, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 2008, s. 125-129; A. Ganczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, dz. cyt., s. 106-123. Analizę zbawienia jako spełnienia się człowieka w perspektywie wolności podejmuje m.in. K. von Stosch, *Einführung in die Systematische Theologie*, dz. cyt., s. 192-195; A. Gesché, *Człowiek*, Poznań 2005, s. 66-74. G. Greshake wskazuje, że ukierunkowanie człowieka na wspólnotę stanowi najwyższy stopień urzeczywistniania nastawienia całego stworzenia na uwspólnotowanie jako zasadę jego egzystencji i rozwoju (s. 221-223), zaś obraz Boży odcisnięty w człowieku odczytywany w perspektywie trynitarniej otrzymuje swoje najwyższe spełnienie w *communio* Kościoła (s. 223-237) – tenże, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 223-237.

czy choćby tylko neutralności, tym bardziej, że dotyczy stworzenia wyróżnionego spośród innych stworzeń. Ten wspólnotowy charakter tożsamości człowieka, ustanowiony w akcie jego stworzenia i podtrzymywany w dziejach, uwyrażnia się też w motywacji Stwórcy uczynienia człowieka jako pary: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18). Taka reakcja Boga na „skargę” samotności Adama znajduje swoje potwierdzenie w jego okrzyku zachwytu nad Ewą: „Ta dopiero...” (Rdz 2, 23). Tak zapoczątkowany dialog ze Stwórcą oraz pomiędzy stworzeniami każe widzieć dzieło stwarzania jako swoistą „wymianę słów”, jako komunikację w czasie i przestrzeni. Nadużycie wolności przez pierwszą parę ludzką narusza ten nurt komunikacji, gdyż zamyka ją w samej sobie i niszczy jej otwartość na Stwórcę i inne stworzenia. Konsekwencje tego nadużycia okażą się wielowymiarowym wyobcowaniem: obcością wobec samego siebie (wstyd), obcością wobec drugiego (mężczyzna zrzuca winę na kobietę), obcością wobec stworzenia (znój pracy), obcością wobec życia (ból rodzenia), a wreszcie obcością wobec wspólnoty (pomieszanie i wielość języków symbolizują brak porozumienia)¹⁵.

Pożądane więc, a nawet konieczne wydaje się artykułowanie i rozwijanie prawdy o stałym podtrzymywaniu i ponawianiu procesu stwórczego dialogu z Boga z człowiekiem – dialogu obejmującego całą ludzkość, ukierunkowanego na jednanie człowieka z Bogiem i stanowiącego spełnienie wszelkich ludzkich dialogów. Jakkolwiek dialog ten został zerwany wskutek grzechu, to w Chrystusie jednak doznaje on odnowienia. W ten sposób objawiona antropologia („wiedza wiary”), przewyższając możliwości poznawcze i wiedzę samego *ratio*, oferuje głębszą prawdę o genezie i tożsamości człowieka oraz celu jego egzystencji¹⁶.

2. Stworzenie tradentem objawionej antropologii

Pogłębiona teologiczna analiza problematyki stworzenia każe dostrzec w niej obecność redukcjonizmu, będącego następstwem manualistyki, a mianowicie sprowadzania jej do kwestii powstania świata (*creatio originalis* – „kiedy?”, „jak?”), a przez to zapoznania istotniejszych i właściwszych pytań, takich jak „dlaczego stworzenie” i „po co stworzenie?”. Jako że stworzony świat nie jest jedynie światem przedmiotów i rzeczy czy jakimś anonimowym światem z przypadkowo zaistniałą w nim istotą ludzką, lecz jest światem człowieka oraz światem, w którym początkowy stwórczy akt Boga trwa nadal, i to nie tylko jako podtrzymująca jego istnienie *creatio continua*, należy mówić o nieustannie kontynuowanym w dziejach

¹⁵ Por. O. Bayer, *Schöpfer/Schöpfung – Systematisch-theologisch*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), dz. cyt., Bd. XXX, s. 328-335. Pomimo zniekształcenia czy zatarcia przez grzech obrazu Bożego w człowieku, to jednak – ze względu na wierność Boga – pozostaje on w osobie aż do jego ostatecznego urzeczywistnienia w *creato nova*.

¹⁶ J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002, s. 120-123. 135. Por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, [w:] E. Adamiak i in. (red.), *Dogmatyka, tom 5*, Warszawa 2007, s. 52-58. Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, nr 23. 32. 44. 52; O. Bayer, *Schöpfer/Schöpfung – Systematisch-theologisch*, art. cyt., s. 326-335.

dialogu między Stwórcą i stworzeniem, czyli człowiekiem, a pośrednio i kosmo-
sem¹⁷. W takiej perspektywie przekonanie deistów o obojętności czy neutralności
Stwórcy wobec swojego stworzenia jest nie tylko błędne, ale i szkodliwe, gdyż już
u samych początków pozbawia człowieka integralnego elementu jego tożsamo-
ści, jakim jest dialogalna relacja ze Stwórcą. Dialog ten niesie człowiekowi sens
egzystencji, a przez podejmowaną w wolności twórczą aktywność, stanowiącą
„kontynuację” Bożego stwarzania, włącza go w oddawanie Bogu należnej Mu
chwały. Ostatecznym więc fundamentem historycznej aktualizacji człowieka,
a równocześnie miarą jej prawdziwości jest stwórcza więź z Bogiem, odnowiona
i wypełniona w Chrystusie¹⁸.

Odnosząc się do postawionego wyżej pytania „dlaczego stworzenie?” i „po co
stworzenie?” należy jako odpowiedź wskazać na jego powołanie (przeznaczenie)
do wspólnoty ze Stwórcą, ugruntowaną w Jego miłości do stworzenia¹⁹. To eg-
zystencjalne wyjaśnienie, ujawniające się w perspektywie sensu, odsłania niewy-
starczalność wyjaśnień udzielanych ze strony nauk przyrodniczych. Aspektowość
i fragmentaryczność ich teorii, parcjalność funkcjonującego w nich pojęcia ra-
cjonalności czy pluralizm używanych języków i ujęć rzeczywistości nie pozwalają
im na kompetentne wypowiedzi w kwestiach tożsamości i teleologii człowieka
i stworzenia. Bardziej odpowiednim narzędziem całościowej hermeneutyki jest
filozofia, która dzięki ontologii bytu może przekroczyć ramy historii jako miej-
sca doraźnych odpowiedzi i udzielić wyjaśnień na głębszym poziomie. Ale i ona
ograniczona jest immanentnymi możliwościami *ratio*, co kieruje pytającego ku
objawieniu tj. szukaniu pełnego sensu istniejącej rzeczywistości w hermeneutyce
jej stworzoneości oraz w wydarzeniu Jezusa Chrystusa²⁰.

¹⁷ „Według chrześcijańskiego rozumienia wiary o dziejach świata i człowieka decyduje
działalność – *bārā* – Boga. Nią tłumaczy się nie tylko stworzenie, ale również rozwój, zbawienie
i dopełnienie wszystkiego, co stworzone. Przekonanie to wyraża określenie *creatio continua*,
ciągłe stwarzanie” – A. Ganoczy, *Podręcznik teologii dogmatycznej pod redakcją W. Beinerta*.
Traktat III. Nauka o stworzeniu, dz. cyt., s. 157. Por. A. Gesché, *Człowiek*, dz. cyt., s. 75-77.

¹⁸ B. Maier, E. Zenger, P. Kuhn, H. Kessler, M. Vogt, *Schöpfung*, [w:] W. Kasper i in. (red.),
Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 2006³, Bd. 9, kol. 218-219; J. Cuda, *Bez Chrystusa w XXI*
w. Stwórcza geneza człowieka. Syntetyczna refleksja inspirowana teologiczną myślą J. B. Metz,
Katowice 1994, s. 11-15; A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, dz. cyt., s. 104. 128-137.
144-146. Z racji zakresu tematu nie jest podejmowana analiza kolejnego komponentu antropologii
i antropogenezy, jakim jest chrystologizm stwórczej perspektywy realizacji człowieka w życiu
Bożym, bazujący na historycznym objawieniu się Boga w dziejach Izraela i w Chrystusie – źródle
i celu procesu jednania Boga ze światem.

¹⁹ Por. KDK 19. 22; A. Ganoczy, *Podręcznik teologii dogmatycznej pod redakcją W. Beinerta*.
Traktat III. Nauka o stworzeniu, dz. cyt., s. 111-115.

²⁰ J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Kato-
wice 2002, s. 127-138; tenże, *Człowiek dowodem istnienia Boga?*, Katowice 2010, s. 29-36. 42-43.
Odnosnie postulatu integralnego ujmowania racjonalności, sprzeciwiającej się „samoograniczeniu”
rozumu do empiryczno-racjonalnej logiki, niezdolnej do uchwycenia etycznego wymiaru rzeczy-
wistości zob. G. Dziewulski, *Religia chrześcijańska wobec problematyki prawdy i racjonalności*,
[w:] tenże (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź-Kraków 2007, s. 255-270.

W świetle objawionej antropologii tj. antropologii wyprowadzanej ze słowa Bożego istotnym komponentem tożsamości człowieka jest, wspomniana już, jego wspólnota ze Stwórcą. Skoro bowiem ostateczny cel stworzenia można wskazać w byciu Boga „wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28), uniwersalnej *communio* ze Stwórcą i między ludźmi, której istotą jest miłość ustanawiająca dzieje *czynieniem prawdy w miłości* (por. Ef 4, 15) oraz w jedności stworzenia, to ostateczne spełnienie się człowieka pozostaje niedostępne własnym, wewnętrznym potencjom materii i historii²¹. Hermeneutyka wpisanej w stworzenie zamysłu Stwórcy powinna więc odpowiadać także na potrzebę wskazania adekwatnego do tożsamości człowieka kształtu życia jednostki i społeczności oraz zasad urzeczywistniania tej tożsamości²². Kontekstem, ale równocześnie nośnikiem objawionej antropologii jest biblijny obraz świata, zawierający stwórcze otwarcie i nastawienie ku Bogu. Świat ten bowiem nie jest neutralnym czy obojętnym horyzontem i kontekstem stwórczego przymierza i dialogu człowieka z Bogiem, lecz jest jego integralnym uczestnikiem – jest światem antropocentrycznym²³. Ów antropocentryzm ma charakter społeczny, wyrastający z socjalności egzystencji człowieka, który potrzebuje nie tylko więzi „ja-ty”, ale także relacji „my”. Możliwość odmowy człowieka włączenia się w realizację tego stwórczego procesu odsłania „świecki” charakter świata tzn. jego odrębność od Boga i kierowanie się własnymi, chociaż ustanowionymi przez jego Stwórcę, prawami. Prawa te człowiek winien rozpoznawać i do nich się stosować. Realna możliwość zanegowania nadprzyrodzonego sensu (teleologii) świata poświadcza wolność człowieka, ale także wskazuje na dialektyczność samego świata, dochodzącą do głosu w jednoczesnym oddziaływaniu na egzystencję człowieka zarówno twórczych, jak i destrukcyjnych dynamizmów. Niedoskonałość świata okazuje się więc być pochodną nie tylko jego własnej struktury, ale także podmiotowej działalności człowieka. Jej realność każe mówić

O perspektywach dialogu ponowoczesnej filozofii i teologii zob. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010 (zwł. s. 313-440).

²¹ J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 182-184; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, dz. cyt., s. 244-252. Por. A. Gesché, *Człowiek*, dz. cyt., s. 120-127. Pogłębioną analizę relacyjnej koncepcji osoby przedstawia S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Łódź 2009 (zwł. s. 365-449. 500-539).

²² Ten kształt egzystencji, obejmujący sens i nadzieje przewyższające ludzkie negacje, ma analogiczny charakter jak negatywny aspekt stwórczego przymierza Boga wobec mocy chaosu panujących na pierwotnej ziemi – por. A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, dz. cyt., s. 150-158. Wymowne w tym kontekście jest retoryczne – jak się wydaje – pytanie ateisty A. Camusa „Czy człowiek może sam sobie stwarzać wartości? Na tym polega cały problem”, wskazujące na potrzebę jakichś ram i reguł dla wolności stworzonej, zakładające więc uprzednio istnienie jakichś aksjologicznych podstaw tej wolności i jej źródeł (cyt. za A. Gesché, *Człowiek*, dz. cyt., s. 93).

²³ Na etapie historycznego przymierza ten stwórczy proces utożsamiania się z historycznym urzeczywistnianiem „przymierza miłości” dokonujących się w człowieku, przez człowieka i dla człowieka.

o ciągłym, permanentnym stawaniu się stworzonego świata – byciu światem nadal stwarzanym. Obecność człowieka wraz z jego egzystencją w prawdzie i wolności stanowi zatem kontynuację w dziejach procesu stwarzania i urzeczywistniania jego celowości tzn. „jednoczenia wszystkiego” (por. Ef 1, 10) zmierzającego ku byciu Boga „wszystkiego we wszystkim” (1 Kor 15, 28)²⁴.

Znaczenie objawienia w stworzeniu wynika zatem z zapisania w nim przez Stwórcę tożsamości człowieka i sensu jego egzystencji oraz jej fundamentalnych zasad jego [człowieka] spełnienia się (np. złota reguła). Przesłanie to jest w biegu dziejów coraz wnikliwiej odczytywane, stanowiąc dla teologa oraz filozofa, miodajne, uprzywilejowane, ale i wiążące miejsce poznania integralnej antropologii i antropogenezy²⁵. Wielość funkcji pełnionych przez to przesłanie, jak jego poznanie i komunikacja, a dalej identyfikacja, kontrola i narzędzie hermeneutyki dziejowej egzystencji człowieka umożliwia szeroki wgląd i zrozumienie całości jego dziejów: poczynając od ich początków przez drogi rozwoju aż do ostatecznego sensu i spełnienia się. Nie do przecenienia wartość objawienia w stworzeniu jako *locus theologicus* tkwi także – **dzięki jego** inteligibilności – w jego powszechnej dostępności i zrozumiałości, otwierających człowiekowi możliwość i zdolność osiągnięcia wspólnoty z Bogiem („przez” i „w” religiach), ale także w odsłonięciu uprzedniości inicjatywy Boga „szukającego” człowieka. Uniwersalność stworzenia ukazuje wreszcie wolę Stwórcy fundamentalnego ukierunkowania stworzenia ku jedności, nie zaś ku podziałom czy rozprasaniu, nastawienia stworzenia na rozwój, a nie stagnację czy nawet regres²⁶. Ta wola Stwórcy zawiera także, co ma zasadnicze znaczenie dla omawianej tu problematyki, drogi i zasady spełnienia się człowieka jako jednostki i jako członka wspólnoty. Rozpoznanie i uznanie obiektywnie istniejącego porządku dotyczy także porządku moralnego (aksjologicznego) i obejmuje najpierw zdolność rozróżniania dobra i zła jako takich oraz w konkretnych historycznych sytuacjach jednostki i społeczności, a w dalszej mierze doświadczenie imperatywu wyboru dobra wraz z wewnętrznym osądem dokonanego czynu.

Jako że adekwatną odpowiedzią człowieka na rozpoznanie objawienia jest wiara, to rodzi się kwestia jej tożsamości, postaci i zawartości. W przypadku objawienia

²⁴ J. Cuda, *Bez Chrystusa w XXI w. Stwórcza geneza człowieka. Syntetyczna refleksja inspirowana teologiczną myślą J. B. Metza*, dz. cyt., s. 15-27; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, dz. cyt., s. 238-246. Odnośnie unifikacji – tamże, s. 252-261.

²⁵ A. Gesché, analizując biblijną ideę stworzenia na tle kosmogonii filozofii antycznej, dostrzega w stworzoności świata zabezpieczenie jego zaistnienia przed przypadkowością i koniecznością (fatalizm). W konsekwencji stworzoność świata jest fundamentem ofiarowanej przez Stwórcę człowiekowi wolności, wyłączającej go z podporządkowania jedynie ślepych prawom przyrody i pozbawiającej go anonimowości właściwej innym stworzeniom. W ten sposób człowiek jest osobą, zdolną (na mocy inwencji, nie zaś podporządkowania naturze) do twórczej odpowiedzialności za stworzenie – tenże, *Człowiek*, dz. cyt., s. 66-69. 80. 98-99.

²⁶ J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 102. 156. 158.

historycznego wiara jest uświadomioną i przeżywaną w zaufaniu więzią z objawiającym się Bogiem, chrystologicznie i chrystocentrycznie specyfikowaną w chrześcijaństwie. W perspektywie objawienia kosmicznego wiara może mieć postać zarówno uświadomionej nadprzyrodzonej więzi z Bogiem przeżywanej w religiach, o czym świadczą obecne w nich akty religijne (modlitwa, obrzędy, zasady moralne, poddanie swojej egzystencji Bogu). Może mieć ona – jako konsekwencja uznania stworzonego raczej niż przypadkowego charakteru świata i człowieka, a co za tym idzie uznania rozumności i celowości ich istnienia – formę przeżywania egzystencji w świadomości jakiejś fundamentalnej zależności i więzi ze Stwórcą, nadających kształt także relacjom z innymi ludźmi²⁷. Taką postać wiary wydaje się zakładać wypowiedź Soboru mówiąca o „doprowadzeniu ludzi, nieznających *Ewangelii* bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu”²⁸ oraz zapewnienie, że „także od innych, którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń, Bóg sam również nie jest daleko”²⁹. Stanowisko to wzmacniają wypowiedzi o obecności łaski w życiu niechrześcijan, a mianowicie o tych, „którzy bez własnej winy nie znając *Ewangelii* Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem” oraz o udzielanej przez Opatrzność pomocy ludziom, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”³⁰. O ile zatem wiara jako akt przyjęcia objawienia jest podobny dla chrześcijan i niechrześcijan (*fides qua*), to różnicowanie wynika z przedmiotu wiary (*fides quae*) chrześcijan i wyznawców religii³¹.

²⁷ Wśród wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* dotyczących religii niechrześcijańskich niektóre wyraźnie negują obecność wiary teologicznej w religiach niechrześcijańskich, uznając w nich „jedynie” wierzenia wyrosłe z ludzkich poszukiwań Absolutu (Jan Paweł II, *Bóg Ojciec. Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków-Ząbki 1999, s. 50-51; KKK 28; *Dominus Iesus*, 7; por. DM 7), co konsekwentnie wyklucza obecność objawienia. Można oczywiście wskazać na możliwość zaistnienia wiary w pojedynczych ludziach, wzbudzoną np. na drodze oświecenia, jednak – ponieważ jej zwyczajna postać jest istotnie związana ze wspólnotą religijną z racji przeżywania jej w ramach więzi społecznych tj. integralnie, przez całego człowieka, z racji dialogu domagającego się ze strony wypowiedzi religijnej czy z racji potrzeby weryfikacji i obiektywizacji jej przedmiotu, realne istnienie jednak takich wspólnot wydaje się potwierdzać prawdziwość wiary ich wyznawców.

²⁸ DM 7; por. KDK 22.

²⁹ KK 16.

³⁰ Tamże.

³¹ J. Mastej, *Problematyka wiary w deklaracji „Dominus Iesus”*, [w:] M. Rusecki (red.), *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, Lublin 2001, s. 171-172. 181. 185; I. S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourell’a*, Lublin 1996, s. 148-153; I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, dz. cyt., s. 187-191. W tym miejscu należy podkreślić faktyczność wielorakiego oddziaływania Ducha Świętego na człowieka w jego spotkaniu z objawieniem oraz udział w zbawczych skutkach wiary, czego omówienie jednak przekracza ramy tej wypowiedzi.

3. Prawo naturalne oraz sumienie postacią i wyrazem epifanijnego charakteru osoby

Własna, wewnętrzna logika stworzenia kieruje, w ramach swojej teoleologii, do „antropo-logiki”. Konsekwencją bowiem stworczego daru wolności jest rozpoznanie przez człowieka jego swoistości i odrębności wobec innych stworzeń, wyrażające się w świadomości posiadanej godności oraz świadomym poddaniu się transcendencji Stwórcy, wyłączającym go z wewnątrzświatowej immanencji natury. Konstatacja J. P. Sartre’a o wolności, która „nie jest wolnością do niczego” jest wyrazem możliwości i przedmiotu porozumienia ludzi niewierzących i wierzących. Sama bowiem możliwość wyboru wraz ze swobodą wielości sposobów jego [wyboru] realizacji, mają sens nie tyle w ich do-wolności, co w celu, któremu winny być podporządkowane, tym bardziej, że akt wyboru staje się nie tylko życiową możliwością, ale nawet koniecznością i przymusem. Świadome i godziwe używanie wolności domaga się więc jakichś uzasadnień i regulacji („dlaczego ten wybór jest właściwy i słuszny, tamten zaś nie?”), jakiejś uniwersalnej, powszechnie wiążącej normy etycznej, i to normy nadrzędnej w perspektywie zróżnicowania jej podmiotów³², którą stanowi właśnie prawo naturalne (naturalne prawo moralne)³³.

Z pomocą w dotarciu do tych uzasadnień i regulacji przychodzi objawiona antropologia, która – zawierając nie tylko prawdę o skażeniu ludzkiej wolności grzechem pierworodnym i jego skutkach m.in. w postaci zdolności czynienia zła, ale przede wszystkim prawdę o istnieniu obiektywnego porządku stworczego, którego elementem jest także człowiek – wskazuje na istnienie powszechnie rozpoznawalnych, wiążących i niezmiennych norm moralnych (praw i obowiązków) stanowiących pochodną wspólnej natury ludzkiej³⁴. Zasady te są immanentnie umocowane i utrwalone w istniejącej rzeczywistości tzn. w obiektywnie istnieją-

³² A. Gesché, *Człowiek*, dz. cyt., s. 70. 78-80. 90-91 (cytat. s. 79); J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, s. 125-132. Por. M. Vidal, *Absolutna wartość osoby miejscem spotkania i zespolenia etyki świeckiej z moralnością religijną*, [w:] L. Balter i in. (red.), *Moralność chrześcijańska*, Poznań – Warszawa 1987, (Kolekcja *communio* 2), s. 125-147. Jan Paweł II stoi na stanowisku, że problematyka moralna sprowadza się ostatecznie do kwestii wolności – tenże, *Veritatis splendor*, nr 31-32.

³³ KKK 1959: „Prawo naturalne, będące doskonałym dziełem Stwórcy, dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami. Ustanawia ono również niezbędną podstawę moralną do budowania wspólnoty ludzkiej. Wreszcie, dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilnego, które jest z nim związane, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym”.

³⁴ Jan Paweł III, *Veritatis splendor*, nr 50. 51. 53. Natura ludzka rozumiana jest tu jako tożsamość człowieka, definiowana przez wskazanie jej istotnych komponentów jak rozumność, wolność, zdolność do miłości, potencjalność, dążenie do spełnienia oraz otwartość na transcendencję – I. Bokwa, *Prawo naturalne*, [w:] T. Gadacz, B. Minerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001-2003, t. 8, s. 242; A. Dylus, *Prawo naturalne*, [w:] A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, Katowice 1989, s. 146. 148.

cym porządku aksjologicznym³⁵. Określane są one mianem prawa naturalnego, które teologia zdefiniuje jako „światło rozumu wlane nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia” (VS 40)³⁶. Stanowi ono zatem „odbicie światła Bożego”³⁷ oraz „ludzki wyraz odwiecznego prawa Bożego”³⁸. Powszechna możliwość i zdolność rozpoznania prawa naturalnego, zasadzająca się na mocy samej tylko racjonalności człowieka, a także intuicyjna zrozumiałość jego wymogów czynią je uniwersalnymi, niezmiennymi i wiążącymi normami słusznego (moralnego) postępowania jednostek i społeczeństw³⁹. Swoistą postacią tego prawa jest Dekalog, który ukonkretniał to prawo dla Izraela w formie właściwej tamtym czasom i kulturze⁴⁰ oraz *Ewangelia* stanowiąca jego doskonale urzeczywistnienie. Integralność ujęcia prawa naturalnego domaga się jednak, aby obok eksplikacji obecnych w nim praw i obowiązków, rozpoznać w nim także trwałą, aktualizującą się zdolność osoby rozpoznawania stworzonego porządku stosownie do bieżących okoliczności historycznych⁴¹. Konieczność takiego prawa dochodzi do głosu

³⁵ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 36; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, dostęp z dn. 29-12-2010 <http://www.knfpifs.wpia.uw.edu.pl/teksty/dokumentMKT.pdf>; Benedykt XVI, *Prawo naturalne i poszukiwanie etyki uniwersalnej. 5 XII 2008 – Do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej* http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kom_teolog_05122008.html. Należy nadmienić, że obok ontologicznej doktryny prawa naturalnego istnieją także inne koncepcje np. gnozeologiczna, wywodząca to prawo nie z natury człowieka, lecz z intelektu i interpretująca je jako wzór rozstrzygania problemów społecznych w konkretnej kulturze, czym odmawia mu przymiotu niezmienności czy koncepcja psychologiczna, wyprowadzająca je z wrodzonego poczucia sprawiedliwości (Leon Petrażycki). Doktryna pozytywizmu prawnego w ogóle przeczy istnieniu prawa naturalnego i posuwa się (zwłaszcza w ustrojach totalitarnych) aż do wyłączenie ustawowego kreowania prawa. Należy też odróżniać „prawo naturalne”, które dotyczy człowieka jako istoty rozumnej i wolnej oraz określa jego postępowanie w rozpoznawanej przez sumienie powinności, od „prawa natury” wiążącego wszystkie stworzenia i określającego ich egzystencję na sposób konieczności – A. Dylus, *Prawo naturalne*, art. cyt., s. 147.

³⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2um. Prawo naturalne „nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia” – tenże, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, wyd. Taurinens (1954), 245 (za: Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 40). Obszerniej o pojęciu prawa naturalnego, zwłaszcza jego racjonalnego ujęcia św. Tomasza z Akwinu oraz woluntarystycznej interpretacji szkotystów – zob. B. Szlachta, *Prawo*, [w:] tenże (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 986-993; F. Copleston, *Historia filozofii. T. 2. Od Augustyna do Szkota*, Warszawa 2004, s. 367-371. 489-490.

³⁷ VS 42.

³⁸ Tamże.

³⁹ KDK 51; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 36. 40. 41. 44. 51. 53; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, Kielce 2005, nr 140-142.

⁴⁰ KKK 2070.

⁴¹ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 9. „Nie jest to zamknięty i kompletny zbiór norm moralnych, lecz źródło nieustannej inspiracji, obecnej i działającej na różnych etapach ekonomii zbawienia” – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe*

w kontekście zapotrzebowania na uniwersalną etykę, określającą ponadczasowe, nienaruszalne standardy moralne w postmodernistycznej kulturze europejskiej, zdominowanej antynaturalistycznym pozytywizmem prawnym i utylitarystycznym legalizmem⁴².

Obecność tego prawa w wielkich tradycjach mądrościowych religii (hinduizm, buddyzm, cywilizacja chińska, islam) oraz filozofii (sofiści, Platon, Arystoteles, stoicy) każe uznać w nim wspólne dziedzictwo moralne narodów – dziedzictwo uniwersalne, wykraczające poza religijną jego epistemologię i legitymizację. Konkretnym wyrazem tego zespołu doświadczeń, uprzednim wobec systemowych konceptualizacji, jest zakaz czynienia zła np. w postaci „srebrnej reguły” (por. Tb 4, 15) czy postulat symetryczności w czynieniu dobra w postaci „złotej reguły” (por. Mt 7, 12). Wspomniane tradycje obejmują także przekonane o istnieniu prawa uprzedniego i nadrzędnego wobec praw stanowionych przez ludzi, czego ilustracją może być konflikt Antygony i Kreona czy odrzucenie przez św. Piotra zakazu głoszenia Jezusa wydanego przez Sanhedryn: „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). Przywoływane tu tradycje mądrościowe, jakkolwiek zróżnicowane w swojej formie i szczegółowej zawartości, a także w sposobach wewnętrznego uzasadnienia własnej wizji świata, łączy jednak wspólne przekonanie, że fundamentalne reguły moralne, mające za swój przedmiot godność osoby i jej życia, instytucję rodziny i sprawiedliwy porządek społeczny, nie są ograniczone do jakiejś grupy osób, lecz przeznaczone są i wiążące dla wszystkich ludzi. Wynika to z ich osadzenia w naturze człowieka, czyli w ustanowionym przez Boga

spojrzenie na prawo naturalne, dz. cyt., nr 27. Por. G. Kalinowski, *Uzasadnienie moralności naturalnej*, [w:] *Moralność chrześcijańska*, dz. cyt., s. 167-176.

⁴² Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 70; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, dz. cyt., nr 53. 397; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, nr 7. Przywołane tu doktryny filozoficzno-prawne sprzeciwiają się istnieniu obiektywnej i uniwersalnej prawdy, oskarżając jej zwolenników o opresyjność, nietolerancję czy przemoc, gwarancję zaś pluralizmu wartości i demokracji łączącą z relatywizmem. W ten sposób przeczą oni istnieniu obiektywnego i ontologicznego kryterium słuszności i sprawiedliwości oraz kwestionują granice działalności prawodawcy w postaci godności osoby. Spór o prawo naturalne okazuje się więc sporem o tożsamość człowieka. Krytyka tego stanowiska przeprowadzana jest w ramach analizy osoby ludzkiej jako podmiotu działania moralnego: człowiek, bytując w świecie jako duch wcielony, rozpoznaje swoje uczestnictwo w porządku, który go przerasta, a równocześnie dostrzega, że jego samourzeczywistnianie się (bycie więcej, bardziej) stawia go wobec wymogów, które nie należą do porządku fizycznego, lecz racjonalnego i moralnego tzn. powinności moralnej; z drugiej strony, jako byt relacyjny i wspólnotowy, a więc uczestniczący w procesie komunikacji i wymianie wartości, rozpoznaje też (choćby intuicyjnie) jakąś podstawową, wspólną i uniwersalną strukturę każdej osoby, która umożliwia mu bycie z innymi; strukturą tą jest natura ludzka zawierająca składnik biologiczny i duchowy, zdolności samookreślenia i dar wolności pozwalający podjąć odpowiedzialność – J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, dz. cyt., s. 106-111; B. Szlachta, *Prawo*, art. cyt., s. 981-986.

i przekraczającym człowieka porządku kosmicznym i metafizycznym, pełniącym także funkcję tradenta porządku moralnego⁴³.

Jeśli chodzi o wypowiedzi biblijne to należą one do dziedzictwa literatury mądrościowej Izraela i podejmują namysł nie tyle nad doświadczeniem działania Boga w jego dziejach, co nad mądrym i dobrym przeżyciem przez człowieka swojego życia. U podstaw tej mądrości jest z jednej strony refleksja i rozpoznanie struktury i porządku świata, zwłaszcza odnoszonego do jego początków, czyli stworzenia (Ps 148, 5-6; Rz 1, 9), z drugiej zaś medytacja nad naturą człowieka i jego obyczajami (Syr 44-51; Prz 6, 6-9). *Ewangelie* poświadczają, że sam Jezus zakładał posiadanie przez swoich słuchaczy wiedzy i umiejętności odróżniania dobra od zła i znajomość „słuszności z samej natury rzeczy” (Mk 3, 4; 10, 23; J 5, 29) oraz powoływał się na rzeczywistość prawa naturalnego np. potwierdzając nierozzerwalność małżeństwa jako zamysłu i woli samego Stwórcy (Mt 5, 27. 31-32; 19, 3-9) czy uznając prawomocność władzy jako takiej (Mt 22, 21; Mk 12, 17; Łk 20, 25). Także św. Paweł był przekonany o posiadaniu przez pogan znajomości Boga i związanego z nią fundamentalnego porządku moralnego (Rz 1, 18-22), który pochodził z racjonalnego (także) namysłu nad stworzeniem, a odpowiadał rzeczywistości prawa naturalnego, czego ilustracją może być jego osąd sodomii (Rz 1, 26) czy uznanie prawomocności władzy świeckiej (Rz 13, 1-7). Świadomość i zdolność rozróżniania dobra od zła (syndereza, pra-sumienie) są bowiem właściwe każdemu człowiekowi na mocy sił samego rozumu⁴⁴. Źródłem moralności chrześcijańskiej okazuje się więc nie tylko objawienie, ale również natura ludzka jako umocowana w stworzeniu (ontyczna) podstawa hierarchii wartości i zasadności norm moralnych oraz nośnik ukierunkowania czynów osoby ku dobru⁴⁵.

Szczególnie nosną teologicznie była biblijna idea człowieka jako obrazu Boga (*imago Dei*), w którym Ojcowie Kościoła dostrzegali, obok obecności prawdy o godności człowieka transcendującego kosmos, także prawdę o jego uczestnictwie w transcendentnej mądrości Stwórcy jako prawie wiecznym i woli Bożej

⁴³ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 40. 42. 43; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, nr 12-21. Wspólnym przedmiotem współczesnych badań moralistów i prawników jest także zagadnienie relacji prawa stanowionego do prawa naturalnego, uznanego za uprzednie wobec niego, np. A. Szostek, *Prawo naturalne a prawo stanowione*, *Ethos* 12 (1999) nr 1-2, s. 159-172; W. Łączkowski, *Prawo naturalne a prawo stanowione. Uwagi prawnika*, *Ethos* 12 (1999) nr 1-2, s. 173-182; K. Wroczyński, *Niedoskonałe prawa a prawo naturalne*, *Ethos* 16 (2003) nr 1-2, s. 40-48.

⁴⁴ KKK 1954. 1955.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 36. 40-44. 51; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, dz. cyt., nr 75; J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, dz. cyt., s. 135-137. Możliwość poznania Boga na mocy przyrodzonych sił rozumu (Mdr 13, 1nn; Rz 1, 19-20; por. Dz 14, 16-17; Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*, nr 2) stanowi bazę dla poznania prawa zaszczipionego przez Stwórcę w sercu człowieka i poddanego osądowi sumienia (Rz 2, 14-15; por. Rz 7, 22-23).

(teonomia uczestnicząca), czyli sumieniu⁴⁶. Immanentnie utrwalona w nim mądrość jest odbłaskiem Bożej mądrości. Teologia średniowieczna doprecyzuje i pogłębi pojęcie prawa wiecznego, interpretując je – jak wyżej wspomniano – jako zespół norm i racjonalne źródło nieustannej ich aktualizacji w dziejach, a także sprawdzian słuszności (prawości) praw stanowionych. Ta funkcja kryterium osądu jest współcześnie szczególnie doniosła, gdyż sam fakt stanowienia prawa nie czyni ustawodawcy panem sumienia będącego ostateczną (subiektywną) normą moralności, a władza kształtowania ludzkiej natury pozostaje poza zasięgiem jego możliwości. Również szeroko propagowana w nowożytności idea praw człowieka jako fundamentalna zasada moralności społeczeństw domaga się jakichś trwałych fundamentów, aksjologicznego umocowania, które pozostaną niezależne od zmiennych kulturowych uwarunkowań, czyli właśnie prawa naturalnego⁴⁷.

W tym miejscu warto przypomnieć, że w sferze etyki i moralności (nie w sferze wiary!) istotna nowość *Ewangelii* polega nie tyle na uzupełnieniu prawa naturalnego nowymi normami, ale wprowadzeniu jego wykonywania w przestrzeń życia Bożego wraz z ustanowieniem miłości istotą nowego życia przyniesionego przez Chrystusa, czego skutkiem jest nowy sposób przeżywania przez człowieka jego egzystencji⁴⁸. Trafnie wyraża to adagium św. Augustyna „Kochaj i czyni co chcesz”. Prawo naturalne zatem zachowuje swoją autonomię wobec pozytywnego prawa Bożego (objawionego w księgach *Starego* i *Nowego Testamentu*) tzn. objawienie go nie zmienia, lecz stanowi pomoc w jego doskonalszym rozpoznaniu i stosowaniu. Zatem nauczanie etyczne Kościoła wywodzone z perspektywy prawa naturalnego (np. w postaci encyklik społecznych) może być kierowane nie tylko do ochrzczonych czy do biskupów, ale do wszystkich ludzi dobrej woli. Jedność natury ludzkiej – jedność nie tylko na poziomie struktury biologicznej, ale i duchowej, wspólność osadzona ponad zróżnicowaniem ras i kultur – oraz jej dialogalność jest więc koniecznym warunkiem, a równocześnie potwierdze-

⁴⁶ KDK 16-17. Klasyczne ujęcie sumienia widziało w nim aplikowanie przepisów prawa do rzeczywistości, zaś od XVII w. widziano w nim zbiór moralnych, wyraźnych osądów, dokonywanych w oparciu o jednoznaczne reguły np. probabilizmu. Dla św. Pawła jest ono tożsame z chrześcijańską wiarą (por. 2 Kor 1, 12; 1 Tm 1, 5-19; 3, 1). Ogólnie należy w sumieniu widzieć nie tyle zdolność, co akt i zastosowanie myśli do rzeczywistości. Jego normatywność jako osobistej normy postępowania jest konsekwencją udziału w prawie Bożym tzn. dostęp człowieka do obiektywnego prawa moralnego (woli Bożej) wiedzy przez pośrednictwo rozeznania rozumu – J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, dz. cyt. s. 161-164; T. Sikorski, *Sumienie*, [w:] *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 270-272; H. Vorgrimler, *Sumienie*, [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, tenże, Warszawa 2005, s. 353-354.

⁴⁷ Przykładowe publikacje poświęcone kwestii ostatecznego – tzn. w oparciu o aksjologię wywiedzioną z filozofii bytu – uzasadnienia praw dotyczących człowieka można znaleźć w kwartalniku *Ethos* 12 (1999) nr 1-2, np. J. M. Palacios, *Problem metafizycznego uzasadnienia praw człowieka* (s. 119-131); J. Seifert, *Antropologia praw człowieka* (s. 132-145); J. Krukowski, *Przyrodzona godność osoby ludzkiej podstawą człowieka* (s. 191-199).

⁴⁸ Prawo naturalne pozostaje przyczyną materialną ludzkiego działania, choć przyczyną formalną staje się wiara, zaś przyczyną końcową i skutkującą jest miłość.

niem powszechności i uniwersalności przeznaczenia *Ewangelii*. W dalszej mierze więc także „katolickości” Kościoła – „katolickości” obejmującej także możliwość spełnienia indywidualnego powołania jednostek w obrębie społeczności⁴⁹.

W określeniu relacji prawa naturalnego i sumienia pomocna jest wypowiedź św. Pawła o moralności postępowania pogan (Rz 2, 14-15). W jej świetle sumienie jest świadkiem ich wierności bądź niewierności wobec prawa wypisanego przez Stwórcę na ich sercach, czyli prawa naturalnego. Teologiczne odczytanie aktu sumienia jako dialogu człowieka z samym Bogiem, będącym Autorem tego prawa (udział stworzenia w prawie wiecznym) oraz celem człowieka, każe widzieć w sumieniu głos samego Boga⁵⁰. Ów głos sumienia stanowi praktyczny osąd konkretnej sytuacji człowieka, formułujący zarówno obowiązek moralny, czyli wskazujący, co powinno lub co nie powinno się uczynić, jak i stanowiący głos potępiający lub uniewinniający, odpowiednio do zachowania bądź niezachowania prawa Bożego zapisanego w sercu, czyli prawa naturalnego. Prawo naturalne jest więc nośnikiem obiektywnych i powszechnie wiążących (jako ogólne) norm postępowania, jawiąc się jako element struktury człowieka jako stworzenia (aspekt ontologiczny), zaś sumienie jest (subiektywnie ostatecznym) narzędziem jego rozpoznania i aplikacji do konkretnej sytuacji (aspekt gnozeologiczny). W perspektywie analizowanej tematyki istotne jest ich osadzenie w rzeczywistości stworzenia oraz obecność w osądzie sumienia więzi wolności ludzkiej w perspektywie obiektywnej prawdy stworzenia. Związek ten stoi na straży godności osoby, chroniąc ją przed naruszeniem arbitralnością decyzji⁵¹.

Zakończenie

Konkludując poczynione wyżej uwagi i analizy należy wyartykułować doniosłość i nośność epifanijnego charakteru osoby ludzkiej, stanowiącego istotny element antropologii teologicznej formułowanej na idei stworzenia człowieka i ustanowieniu go na obraz i podobieństwo Boże. Antropologia ta wyjaśnia nie tylko cielesno-duchową naturę człowieka oraz jego przeznaczenie, ale wydobywa z objawienia także jego status jako uczestnika stwórczego dialogu z Bogiem, trwale kontynuowanego w historii. Ponieważ rozpoznanie stworzonego charakteru świata i człowieka, jakkolwiek w niedoskonałym stopniu, jest możliwe na mocy rozumu,

⁴⁹ J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, dz. cyt., s. 138-143; A. Dylus, *Prawo naturalne*, art. cyt., s. 149.

⁵⁰ Wsłuchiwanie się w głos sumienia stanowi dialog człowieka ze swoim Stwórcą, aktualizujący i rozwijający osobę, zaś postępowanie zgodne z sumieniem czyni człowieka objawicielem Boga (epifanem) dla innych ludzi. W przypadku ludzi „bez sumienia” można mówić, że o objawianiu się Boga nie tyle „przez” grzesznika, co „w” grzeszniku, z racji na trwanie podstawowego ukierunkowania osoby ku dobru moralnemu – P. Królikowski, *Problematyka objawienia przez stworzenia i w stworzeniach w polskojęzycznej literaturze teologicznej po Soborze Watykańskim II (1965-2000)*, dz. cyt., s. 115.

⁵¹ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 57-61.

jest więc dostępne również dla ludzi niereligijnych, o ile oczywiście przyzwalają oni na metafizyczne ujęcie rzeczywistości świata. Nie jest to pełne rozpoznanie misterium stworzoneości świata i człowieka oraz jego implikacji, jak ma to miejsce w objawieniu biblijnym (historycznym) oraz w religijnym poznaniu objawienia w stworzeniu i przez stworzeniu. Daje ono jednak wystarczające podstawy dla spotkania i dialogu niechrześcijan – tj. wyznawców innych religii oraz ludzi niewyznających żadnej religii – z Kościołem w zakresie problematyki tożsamości człowieka i sposobów jego spełnienia się, a także sensu i celu stworzenia jako takiego. Kwestia tożsamości człowieka, będąca przedmiotem badań antropologii filozoficznej i teologicznej, wydaje się być obiecującą sferą spotkania etyki świeckiej i moralności religijnej, ale także swoistym pomostem między religijną a niereligijną interpretacją i przeżywaniem ludzkiej egzystencji.

Proponowana przez chrześcijaństwo (Kościół) hermeneutyka świata i człowieka jako rzeczywistości stworzonych zwraca się w swoich uzasadnieniach do fundamentów bytu, tzn. do genezy stworzenia i jego celu oraz źródła i podstaw dla porządkujących je zasad. Zwrócenie się ku prawu naturalnemu jako nośnikowi konstytutywnych zasad etycznych oraz ku sumieniu jako narzędziu ich aplikacji do konkretnych sytuacji, przynosząc tak drogowskazy, jak i narzędzia w procesie samorealizacji człowieka, prowadzi w sposób nieunikniony do pytań o ostateczne i fundamentalne podstawy tożsamości człowieka i jego godności. Odpowiedź na to pytanie ma zasadniczo podwójną postać. Ze strony chrześcijańskiej (metafizycznej) ma postać wskazania na Stwórcę i Jego zamysły utrwalone w dziele stworzenia. W przypadku odpowiedzi niereligijnej podawane są przesłanki i uzasadnienia o charakterze kulturowym, a więc względnym, które albo absolutyzują wartość osoby lub któregoś z jej wymiarów (np. pozytywistycznie ujmowanej racjonalności, psychiczności) albo apriorycznie odcinają się od możliwości bądź potrzeby krytycznych wyjaśnień i uzasadnień. Teologiczna (religijna) hermeneutyka sumienia jako głosu Bożego stanowiącego narzędzie rozróżniania dobra od zła oraz rozstrzygnięcia wyborów moralnych posiada swoje ostateczne (ontologiczne) umocowanie w epifanijnym charakterze osoby jako stworzenia Boga. W przypadku prawa natury tj. naturalnego prawa moralnego, które stanowi rzeczywistość przynależną do sfery filozofii i teologii, cechującą się racjonalnością, uniwersalnością i niezmiennością, to jako takie może ono być miejscem dialogu (po)nowoczesnych społeczeństw i chrześcijaństwa (Kościola) w zakresie szeroko rozumianych kwestii moralnych.

Ks. Paweł Pietrusiak

Université Catholique d'Afrique Centrale

Yaoundé – Cameroun

KOŚCIÓŁ JAKO *FRATERNITAS* WEDŁUG CYPRIANA Z KARTAGINY

THE CHURCH AS *FRATERNITAS* IN CYPRIAN OF CARTHAGE' S WRITINGS

To stress the idea of the Church as a community, the Second Vatican Council sometimes used the term *fraternitas*. It means not only a brotherly relationship among the faithful, but also the community of Christians. The very word first appeared in Christian Latin and in the 2nd-century translations of *Vetus Latina*, then in Tertulian's writings and, first of all, in Cyprian's. The bishop of Carthago used the term as the synonym of 'community' and 'church'. This way he stressed the identity of the Christian community and family-like ties among the believers. The Church is a community of brethren because everyone is a brother of Jesus Christ through the baptism and faith. Such sense of identity makes the Church the community of its members, whose relationships may be compared to those in a family.

Badania nad terminologią eklezjologiczną Soboru Watykańskiego II są liczne i często bardzo interesujące. Z reguły są to monograficzne studia nad soborowym użyciem eklezjalnych obrazów lub porównań. Ze szczególnym zainteresowaniem spotkały się obrazy Kościoła jako Ludu Bożego, Ciała Chrystusa, Świątyni Ducha Świętego, sakramentu, wspólnoty, matki¹ i rodziny². Niekiedy próbowano – z większym lub mniejszym skutkiem – zbudować całą katolicką eklezjologię

¹ Por. G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, PUG, Roma 2001.

² Por. F. Bechina, *Die Kirche als «Familie Gottes»*. *Die Stellung dieses theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine „Familia-dei-Ekklesiologie“*, PUG, Rome 1998.

w oparciu o jeden z tych obrazów. Wiemy, że zwłaszcza po Synodzie Biskupów w 1985 roku, ze szczególnym zainteresowaniem spotkała się idea Kościoła rozumianego jako *communio*³. Liczne studia podkreślały wówczas wielorakie aspekty wspólnotowego charakteru Kościoła i uwypuklały te obrazy czy modele Kościoła, które w szczególny sposób wyrażały ów komunijny charakter, a wśród nich ideę Kościoła rozumianego jako *fraternitas*.

Ten ostatni temat nie spotkał się jednak z należytym zainteresowaniem wśród teologów⁴, chociaż słowo *fraternitas* pojawia się nie tylko w *Nowym Testamencie*⁵ (por. 1 P 2, 17; 5, 9), gdzie wyraźnie oznacza wspólnotę Kościoła, ale także w starożytnej literaturze chrześcijańskiej, gdzie stanowi jeden z „technicznych” terminów na określenie Kościoła. Jest to więc termin należący do eklezjologicznego słownika biblijnego i patrystycznego⁶. W tekstach Soboru Watykańskiego

³ Por. J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Cerf, Paris, 1997.

⁴ Por. G. Ruggieri, *L'Eglise refait sienne la fraternité évangélique*, Concilium 166 (1981), 41-53. Warto wspomnieć tutaj dwa teksty Józefa Ratzingera, które są już klasyczne w tym temacie: *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960 oraz hasło „Fraternité” opracowane dla słynnego *Dictionnaire de Spiritualité* (DSp V, 1964, kol. 1141-1167). Inne opracowania tego tematu nie wnoszą nic nowego w stosunku do tekstów Ratzingera. Por. B. Langemeyer, *Kirche Und Brüderlichkeit*, Theologie und Glaube 3 (1965), s. 190-210; J.B. Bauer, *Brüderlichkeit in der alten Kirchen*; L. de Candido, *Fraternité*, Dictionnaire de la vie spirituelle, Cerf, Paris 1983, s. 448-457. Zobacz także H. Pétré, *Caritas. Etudes sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, s. 104-140. W komentarzach egzegetycznych i biblijnych słownikach omawia się szczegółowo słowo «*adelphos*», natomiast «*adelphotes*» jest traktowane w sposób krótszy i czasem powierzchowny. Zob. F. W. Danker (dir.), *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago University Press, Chicago 2000, s. 19; J. Bentler, *adelphos*, in: H. Baltz, G. Schneider (dir.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Edinburgh, Clark Ltd., t. 1, s. 29-30; TWNT I, kol. 144-146.

⁵ Nie ulega wątpliwości, że greckie słowo *adelphotès* jest terminem specyficznie chrześcijańskim. Pojawia się ono w greckich tekstach dopiero w połowie I wieku naszej ery (por. CD *Thesaurus Linguae Graecae*, Berkeley University).

⁶ Jedynym bardziej obszernym studium na ten temat jest niewielka książka francuskiego patrologa pracującego od lat na Uniwersytecie w Abidżanie (M. Dujarier, *L'Eglise-Fraternité. I. Les origines de l'expression „adelphotès-fraternitas” aux trois premiers siècles du Christianisme*, coll. « Théologies », Cerf, Paris 1991). Ta pionierska praca stawia tezę, że w języku starożytnego Kościoła słowo *fraternitas* było technicznym terminem na określenie wspólnoty chrześcijańskiej i było jego imieniem własnym. Chociaż autor zapowiedział swego rodzaju trylogię (*fraternitas* w patrologii przedniejskiej, w poniczej i próba syntezy eklezjologicznej), to do dzisiaj ukazał się tylko pierwszy tom. Praca ma charakter pewnego „dossier” w którym, postępując w sposób chronologiczny, autor wyszukuje i porządkuje wszystkie (albo dostępne mu) teksty chrześcijańskie zawierające słowo *fraternitas* (lub *adelphotès*). Zbiór ten stanowi doskonały punkt wyjścia do pewnej analizy teologicznej. Ma on jednak, według mnie, dwa niedociągnięcia. Pierwsze to niekompletność dokumentacji. Uwaga ta dotyczy analizy tekstów łacińskich i greckich niechrześcijańskich, która jest zrobiona w sposób dość powierzchowny. Chociaż autor analizuje chrześcijańskie użycie tego terminu, to nie wolno zapominać, że nie jest to czysto chrześcijański neologizm, lecz próba chrześcijańskiego przyswojenia istniejącego już terminu. Należałoby zatem przestudiować w sposób bardziej pełny użycie i znaczenie *fraternitas* w tekstach niechrześcijańskich. Drugie

II słowo *fraternitas* pojawia się 26 razy, gdzie w większości przypadków oznacza ono braterskie uczucie lub braterską więź. Spotykamy go jednak trzy razy jako określenie wspólnoty kościelnej i ma to zawsze miejsce w ramach jakiegoś starożytnego cytatu. W rozdziale III Konstytucji *Lumen gentium*, poświęconym hierarchicznej strukturze Kościoła, w części omawiającej *munus sanctificandi* Biskupów, pojawia się cytat z Liturgii mozarabskiej podkreślający eklezjalny charakter Eucharystii: „*In eis praedicatione Evangelii Christi congregantur fideles et celebratur mysterium Coenae Domini, ut per escam et sanguinem Domini corporis fraternitas cuncta copuletur*”⁷. Nieco dalej, w tym samym rozdziale, Konstytucja analizuje rolę prezbiterów we wspólnocie Kościoła i ich relacje z biskupem i z wiernymi. Jednym z zadań kapłanów będzie budowanie Kościoła-*fraternitas*: „*Munus Christi Pastoris et Capitis pro sua parte auctoritatis exercentes, familiam Dei, ut fraternitatem in unum animatam*”⁸, *colligunt et per Christum in Spiritu ad Deum Patrem adducunt*”⁹. Ten drugi fragment, zawierający cytat z *Listu św. Cypriana*¹⁰ jest powtórzony w *Presbyterorum Ordinis* (n. 6).

W związku z tym, że tekst soborowy wśród licznych nazw i obrazów Kościoła odwołuje się także do idei *fraternitas* i robi to cytując w sposób czytelny św. Cypriana, wydają się rzeczą interesującą przyjrzenie się częstotliwości i sposobowi użycia tego terminu przez Biskupa z Kartaginy. Nie ulega dziś wątpliwości, że należyta hermeneutyka dokumentów soborowych winna uwzględnić m.in. dobre zrozumienie i kontekstualizację cytowanych przez Ojców soborowych tekstów z Tradycji¹¹.

Niniejszy artykuł podzielony jest na dwie zasadnicze części. W pierwszej zostanie ukazane znaczenie i użycie słowa *fraternitas* w tekstach łacińskich niechrześcijańskich oraz w tekstach chrześcijańskich przed Cyprianem (zwłaszcza w łacińskich wersjach *Biblii* i u Tertuliana). W drugiej części ukażemy użycie i znaczenie słowa *fraternitas* w tekstach Cypriana. O ile pierwsza część, mająca charakter wstępny, pokazuje tylko najważniejsze teksty, o tyle druga usiłuje odwołać się do wszystkich tekstów Cypriana, w których pojawia się analizowane przez nas słowo.

niedociągnięcie, to brak należytego komentarza analizowanych fragmentów. Mam tutaj na myśli potrzebę osadzenia każdego fragmentu w jego bliższym i dalszym kontekście, konieczność przestudiowania występującego w tych kontekstach słownictwa i próba wyłapania ewentualnego znaczenia interesującego nas słowa. Czasami ma się wrażenie, że autor „naciąga” znaczenie słowa, aby jak najlepiej usprawiedliwić postawioną przez siebie tezę.

⁷ LG 26a.

⁸ Por. S. Cyprian, *Epist.* 11, 3.

⁹ LG 28a.

¹⁰ Ep. 11.

¹¹ Por. C. Pietri, *L'ecclésiologie patristique et Lumen Gentium*, [w:] Le deuxième Concile du Vatican. Actes du Colloque organisé par l'Ecole Française de Rome (Rome 28-30 mai 1986), Publication de l'Ecole Française de Rome, Rome 1989, s. 511-537.

1. *Fraternitas* przed Cyprianem

Słowo *fraternitas*, często używane przez Cypriana w znaczeniu specyficznie chrześcijańskim na określenie wspólnoty Kościoła, ma swoją historię i ewolucję semantyczną. Występuje ono u pisarzy łacińskich niechrześcijańskich oraz w pierwszej literaturze chrześcijańskiej łacińskiej.

Fraternitas u pisarzy niechrześcijańskich

Na podstawie zachowanych do dzisiaj tekstów łacińskich, można stwierdzić, że słowo *fraternitas* pojawia się dopiero pod koniec I wieku¹². Fakt tak późnego pojawienia się neologizmu *fraternitas* nie oznacza, że nie istniała u Rzymian idea, którą to słowo oznaczało. Nie należy zapominać, że w powszechnej mentalności Rzymian ich początek wiąże się właśnie z historią dwóch braci, Remusa i Romulusa¹³. Odwoływanie się do „braterskich” więzi – chociaż ich rozumienie zmieniało się zależnie od epoki i okoliczności – miało miejsce nie tylko w środowisku rodzinnym, ale też społecznym, politycznym, sądowniczym i wojskowym. Relacje między braćmi, naznaczone szlachetnością lub podłością, są częstym tematem w literaturze rzymskiej.

Aby lepiej uchwycić znaczenie tego terminu w łacinie chrześcijańskiej należy najpierw przeanalizować jego użycie u autorów pogańskich piszących po łacinie. Spotykamy go m.in. u retorów, historyków i prawników.

Wydaje się, że słowo *fraternitas* pojawia się po raz pierwszy około roku 100 u rzymskich retorów. Najstarszy łaciński dokument potwierdzający użycie badanego przez nas słowa to przypisywane Kwintylijanowi¹⁴ *Deklamacje*. Są to prawdopodobnie ćwiczenia retoryczne zredagowane na podstawie rzeczywiście deklamowanych przez studentów tekstów. Posiadamy 145 *Declamationes minores*¹⁵

¹² Por. M. Bréal, *Dictionnaire etymologique latin*, Hachette, Paris 1933, s. 352; University of California, *Thesaurus Linguae latinae*. On-line, sub voce.

¹³ Por. C. J. Bannon, *The Brothers of Romulus. Fraternal „Pietas” in Roman Law, Literature and Society*, Princeton University Press, Princeton 1997, s. 3-4.

¹⁴ Kwintylijan (35-96) urodził się w Calagurris (obecnie Calahorra w Hiszpanii) i z zawodu był adwokatem. Najprawdopodobniej także jego ojciec był retorem. W wieku lat pięćdziesięciu ożenił się z młodszą dziewczyną, która jednak po kilku latach małżeństwa zmarła, pozostawiając dwóch synów (oba zmarli w wieku dziecięcym). Został kierownikiem pierwszej państwowej szkoły retorycznej, założonej przez Wespazjana. Natomiast cesarz Domicjan zaangażował Kwintyliana na nauczyciela synów swojej siostrzenicy, Domitilli. Jego najważniejsze dzieło w 12 księgach *O kształceniu mówcy* (łac. *Institutionis oratoriae libri XII*) zawiera nie tylko teorię wymowy, ale i uwagi o wychowaniu oraz ideał nauczyciela. Na jego temat zobacz: *Quintilien ancien et moderne. Études réunies*, P. Galand, F. Hallyn, C. Lévy, W. Verbaal, Turnhout 2010, Brepols Publishers. Warto także wziąć pod uwagę wstęp do wydania jego dzieł w serii «Belles Lettres» przygotowany przez Jean Cousin (*De l'Institution oratoire*. Tomes 1-7; éd. et tr. Jean Cousin. Paris: les Belles Lettres, 1975-1980, Collection des Universités de France).

¹⁵ M. Winterbottom (ed.), *The Minor Declamations ascribed to Quintilian*, W. De Gruyter, Berlin-New York 1984.

zredagowanych prawdopodobnie przez uczniów Kwintyliana jeszcze za jego życia (koniec I wieku) oraz 19 tzw. *Declamationes maiores*¹⁶, które z całą pewnością są późniejsze (początek II wieku). W *Declamationes minores* słowo *fraternitas* występuje 10 razy. Wskazuje ono na naturalną więź łączącą braci i podkreśla jej ciepły i życzliwy charakter (*pietas*)¹⁷. Jest to jeden z klasycznych tematów rzymskiej literatury, gdzie szacunek dla braterskich więzi ukazywany jest jako moralny obowiązek obywatela¹⁸. Jej wielkość i piękno objawiają się dopiero wtedy kiedy ją tracimy, chociażby czasowo, z powodu wzajemnej niezgody: *nesciunt homines quantum boni fraternitatis habeat qui numquam dissederunt*¹⁹. Kiedy wraca zgoda, wtedy braterskie więzi stają się jeszcze mocniejsze i można je porównać do portu, gdzie wpływa się po przebyciu niebezpiecznej burzy²⁰. Mamy tu do czynienia z użyciem naszego terminu dla opisanie więzi krwi łączącej braci. Słowo *fraternitas* ma jednak jeszcze inne znaczenie: to relacja, bliska związkowi krwi pomiędzy rodzonymi braćmi, łącząca współczłonków jakiejś grupy, którzy pragną mieć wszystko wspólne: „Niech pomiędzy uczestnikami wszystko będzie wspólne, straty i zyski. Jest to bowiem rzecz święta i pewien rodzaj więzi braterskiej łączącej plany i serca [*sacra res est et quaedam fraternitas propositorum, animorum*]”²¹. I nieco dalej pisze: „Jakaż przyjaźń może być szczęśliwsza nad tą, która naśladuje więzi braterskie? [*quae potest amicitia esse tam felix quae imitetur fraternitatem*]”²². W *Declamationes maiores* studiowane przez nas słowo pojawia się tylko trzy razy i oznacza: 1. Związek krwi między naturalnymi braćmi²³; 2. Braterskie uczucie, jakie z tego związku wynika²⁴.

Spośród historyków rzymskich wspomnijmy Tacyta i Florusa²⁵. Wydaje się, że badany termin występuje u każdego z nich jako *hapax*. Tacyt pisze tak w swoich *Annales*, zredagowanych prawdopodobnie w latach 115-117: „Eduowie jako pierwsi otrzymali prawo zasiadania w rzymskim Senacie. Ten zaszczyt został im przyznany ze względu na długość i trwałość ich przymierza oraz dlatego, że spo-

¹⁶ L. Hakanson (ed.), *Declamationes XIX maiores Quintiliano falso ascriptae*, Stuttgart 1982, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT), W. de Gruyter 2009 (II edition). Na temat tego dzieła zobacz także: S. W. Watt, *Notes on Pseudo-Quintilian Declamationes XIX maiores*, Bulletin of the Institute of Classical Studies 29/1 (1982), s. 19-34.

¹⁷ *Declamationes minores* 321, 8. 10. 22; 327, 6.

¹⁸ Por. C. J. Bannon, *The brothers of Romulus...*, s. 92-100.

¹⁹ *Declamationes minores* 321, 14a.

²⁰ Tamże, 321, 14b.

²¹ Tamże, 320, 4.

²² Tamże, 321, 4.

²³ *Passi sunt enim languorem misserrimi iuvenes sine dubio parter unaque, non animae corporunque consortio, sed condiciones fragilitatis humanae* (*Declamationes maiores*, 8, 3); *Potes efficere, ut non ament liberos parentes, ut propinquitates, ut fraternitas, ut amicitia se collidat* (Tamże, 14, 7).

²⁴ *A primis statim aetatibus in eandem coire vitam habet aliquam fraternitatis affectum* (Tamże 16, 2).

²⁵ Por. M. Dujarier, *L'Eglise...*, s. 65-67.

śród wszystkich Galów, tylko oni używali imienia «brat» wobec ludu rzymskiego [*quia soli Gallorum fraternitatis nomen cum populo Romano usurpant*]²⁶. Zwrot *fraternitatis nomen* ma najwyraźniej charakter prawny, gdyż w takim sensie spotkamy go później u Tertuliana w odniesieniu do Kościoła. U Tacyty dotyczy on politycznego przymierza, które tworzy takie relacje równości pomiędzy kontrahentami, jakie istnieją między braćmi jednej rodziny. Z tego samego okresu pochodzi tekst Florusa, który w swoim *Zarysie dziejów rzymskich*²⁷ używa słowa *fraternitas* prawdopodobnie w odniesieniu do więzi rodzinnych: „To co zapewniało partii pompejańskiej większe znaczenie to fakt, że jej przywódcy byli braćmi i że zamiast jednego Pompejusza, było ich dwóch [*Plurimum quantum favoris partibus dabat fraternitas ducum et pro uno duos stare Pompeios*]²⁸.”

Termin *fraternitas* pojawia się też niekiedy w łacińskich tekstach prawnych, gdzie wyraża ideę zrzeszania się osób niespokrewnionych ze sobą. Gajusz, w latach 160-162, pisze o więziach braterskich zdobytych przez adopcję²⁹. Na początku III wieku, Ulpianus twierdzi, że „każda społeczność zakłada w pewien sposób prawo braterstwa” [*cum societas ius quodammodo fraternitatis in se hebeat*]³⁰. W tekstach prawnych chodziło zasadniczo o ustalenie możliwości rozszerzenia relacji braterstwa poza naturalną relację krwi i o określenie prawnych konsekwencji takiego aktu.

Dwóch łacińskich oratorów z końca III wieku używa słowa *fraternitas* w takim samym sensie jak Tacyt w przytoczonym wyżej tekście na temat przymierza Rzymu z Eduowami (*Haedui*). W 297 roku, w Trewirze, został wygłoszony panegiryk na cześć Konstancjusza I Chlorusa, zwycięsko wracającego z wojennej ekspedycji do Bretanii. Przedstawiciel Lyonu dziękuje imperatorowi za wysłanie do Lyonu licznych rzemieślników bretońskich, którzy pomogli w odrestaurowaniu pomników miasta: „Owo miasto zamieszkałe przez Eduńczyków, w imieniu których mam Ci wyrazić szczególne podziękowania, ufa, iż przywrócono mu dziś prawo by na nowo nazywać się prastarym imieniem «brata Rzymu» (*vetus illud Romanae fraternitatis nomen*). Jest to możliwe, gdyż uznaje ono w Tobie nowego założyciela”³¹. Piętnaście lat później, pewien mieszkaniec Autun, w panegiryku przeznaczonym

²⁶ *Annales* XI, 25. In: Tacite. *Annales (IV-XII)*, Paris 1976 (P. Wulleumier), s. 297. Por. A. Gerber et A. Greff, *Lexicon Taciteum*, 2 vol. Hildesheim 1962.

²⁷ Głównym źródłem Florusa był Tytus Liwiusz, dlatego też w wielu manuskryptach tytuł tego dzieła to *Epitome de Tito Livio bellorum omnium annorum septingentorum libri duo*. Salustiusz dostarczył mu natomiast materiału do opisu wojen z Jugurtą i Katyliną, a Cezar do opisu podboju Galii i wojny z Pompejuszem.

²⁸ *Liber* II, 13. Florus. *Oeuvres*, II, Paris 1967 (P. Jal), s. 44. Por. M. L. Fele, *Lexicon Florianum*, Hildesheim 1975.

²⁹ Cytowany przez *Digesta Justyniana*, *Dig.* 23, 2, 17, prol. P. Kruger T. Mommsen, *Corpus iuris civilis*. Vol. I. *Institutiones – Digesta*, Dublin-Zurich, réimpr. 1973, s. 331: «*Per adoptionem quaesitia fraternitas eousque impedit numptias, donec manet adoptio*».

³⁰ Cytowany przez *Digesta Justyniana*, *Dig.* 17, 2, 63, op.cit., s. 260.

³¹ *Pan.* IV, 21, 2. Ed. Galletier, *Panegyriques latins* I, Paris 1949, s. 99.

dla Konstantyna, dziękuje cesarzowi za jego wizytę w mieście. Stosując podobne jak w poprzednim przypadku słownictwo, autor pragnie wyrazić głęboki sens swoich słów. O ile pozostałe miasta szczyły się imieniem „sprzymierzeńców” lub „przyjaciół” Rzymu – i to jedynie w sposób interesowny, szukając pokoju lub ochrony – o tyle jedynie Eduowie stali się jego „braćmi” z powodu miłości: „Tylko Eduowie nie uczynili tego przez strach lub chęć przypodobania się; uwierzono im z powodu ich szczerzego uczucia życzliwości i uznano za godnych nazywania się braćmi ludu rzymskiego. Imię to, bardziej niż wszystkie inne określenia wyrażające ludzkie więzi, wyraża jasno wzajemną miłość i równą godność (*communitas amoris et dignitas aequalitatis*). Niestety, sąsiadujące z nami ludy zaczęły nam zazdrościć chwały, która mieliśmy dzięki braterskim więziom z Rzymem (*Romanae fraternitatis novae gloriae invidientis*)³².

Podsumowując, można powiedzieć, że dla autorów niechrześcijańskich *fraternitas* oznacza trzy rzeczy: 1. fakt bycia braćmi krwi; 2. relację braterską, która z tego faktu wynika; 3. cnotę braterstwa. Ten typ relacji może być pojęty w szerszym sensie w odniesieniu do dalszych krewnych, przyjaciół lub sprzymierzonych ludów. Nie ma ono jednak nigdzie znaczenia kolektywnego wskazującego na jakąś określoną grupę ludzi. To znaczenie zacznie się stopniowo pojawiać w tekstach chrześcijańskich.

Słowo *fraternitas* w *Vetus Latina*

Vetus Latina tłumaczy słowo *adelphotès*, obecne dwa razy w *Prima Petri* (1 P 2, 17; 5, 9), przez łacińskie *fraternitas*, wskazując wyraźnie, że chodzi tutaj o konkretną grupę chrześcijan. Tekst z 1 P 2, 17 jest tłumaczony jako: *fraternitatem diligite, Deum timete*, czyli tak jak w późniejszej *Wulgacie*. Drugi tekst, 1P 5, 9 jest przetłumaczony tak: *sciencies easdem passiones in omni quae est in mundo fraternitati vestra ieri* (albo: *hoc saeculo fraternitatem vestram perpeti*), czyli nieco inaczej niż we *Wulgacie* (*sciencies eadem passionum ei quae in mundo est vestrae fraternitati fieri*)³³.

Warto tutaj wspomnieć o pewnej nieścisłości w tłumaczeniu z greckiego na łacinę. W grece istniały dwa słowa na określenie dwóch rzeczywistości: *avdelfo, thj* które w sposób obiektywny oznaczało konkretną wspólnotę osób będących dla siebie braćmi (w sensie biologicznym lub innym); oraz *filadelfi, a*, którą oznaczała uczucie braterskiej miłości lub cnotę braterstwa. Te dwa słowa są tłumaczone najczęściej przez jedno łacińskie słowo *fraternitas*. To dlatego *Vetus Latina* tłumaczy *philadelphoi* z 1 P 3, 8 jako: *fraternitatem amatores* (użyty później w *Wulgacie*) albo *fraternitatem amantes*³⁴. W późniejszym okresie łacina będzie miała tendencje do pojmovania słowa *fraternitas* w sensie przede wszystkim moralnym. To ubóstwo

³² Tamże, VIII, 4, 3, dz. cyt., II, 93.

³³ W. Thiele, *Vetus Latina. Epistulae Catholicae*, Fribourg 1956-1969, s. 114, 182.

³⁴ Tamże, s. 91, 134.

leksykalne i dwuznaczność tłumaczenia będzie miało niemało negatywnych konsekwencji³⁵.

***Fraternitas* u Tertuliana**

W tekstach Tertuliana słowo *fraternitas* pojawia się 15 razy, co świadczy, że termin ten zaczyna stawać się częścią chrześcijańskiego słownictwa. Prawie zawsze jest ono użyte w odniesieniu do grupy wierzących, ale jego znaczenie nie jest jednoznaczne.

W wielu tekstach słowo *fraternitas* oznacza konkretną grupę wiernych tworzących Kościół. Pisząc do swojej żony, w 203 roku, Tertulian przypomina, że chrześcijanie nie powinni poślubić niewierzących. Tak jak wiara, tak samo i wspólnota powinna pozostać czysta i bracia nie powinni mieszać się z obcymi: „Chrześcijanie zawierający małżeństwo z poganami dopuszczają się rozpusty i powinni być wyłączeni z wszelkiego uczestnictwa we wspólnocie braci” (*arcendos ab omni communicatione fraternitatis*)³⁶. Podobny sens odnajdujemy w dwóch fragmentach *De pudicitia* poświęconych dyscyplinie pokutnej³⁷. Tertulian używa tutaj określenia *fraternitas* jako wyraźnego synonimu *ecclesia*. Najpierw jest mowa o ekskomunice za cudzołóstwo: „Winny winien być wypędzony z Kościoła i nie wolno mu w nim zostawać. Nie przysparza on przez to radości Kościołowi, ale raczej otacza go smutkiem. Ten gest nie prowadzi do aktów gratulacyjnych ze strony sąsiednich wspólnot, ale do współczucia od najbliższych wspólnot braci (*nec congratulationem advocat vicinarum, sed contristationem proximarum fraternitatem*)”³⁸. W podobnym znaczeniu mówi o pokutniku, którego na nowo przyjmuje się do wspólnoty Kościoła: „Kiedy wprowadzacie na nowo pokutującego cudzołożnika do Kościoła, aby tam błagać Wspólnotę braci (...*ad exorandum fraternitatem in ecclesiam introducens*), kaźcie mu upaść na kolana”³⁹.

Obok kolektywnego znaczenia analizowanego przez nas słowa odnajdujemy w tekstach Tertuliana dwa określenia, których sens generalny jest czytelny, ale

³⁵ Por. M. Dujarier, *L'Eglise...*, s. 72.

³⁶ *Ad uxorem* II, 3, 1 (SCh 273, 133). Słowo *fraternitas* oznacza tutaj w sposób jasny wspólnotę kościelną. Na pewno nie chodzi o uczucie braterstwa, ale o łączność z Kościołem. Podobny sens odnajdujemy we fragmencie *De virginibus velandis*, gdzie nasz autor ironizuje nieuczciwe motywacje pewnych kobiet co do ich wstąpienia do stanu dziewic: „Nakłania je bowiem do tego nie religijność lecz próżność. Zdarza się często, że ich bogiem jest ich własny brzuch, dlatego że Wspólnota braci (*fraternitas*) wspiera z ochotą stan dziewic” (*De virg. vel.*, 14, 2, CCL II, 1223, 12).

³⁷ 7, 22 et 13, 7.

³⁸ *De pud.*, 7, 22 (CCL II, 1294).

³⁹ *Depud.*, 13, 7 (CCL II, 1304). Potwierdzenia faktu, że *fraternitas* utożsamia się tutaj z *ecclesia*, można dopatrzeć się w krótkim tekście, napisanym kilkanaście lat wcześniej, *De poenitentia* (9, 4; CCL I, 336), gdzie Tertulian, związany jeszcze ze wspólnotą katolicką, mówi o wstawiennictwie „wszystkich braci”: „Pokuta domaga się od penitenta, by upadł do stóp kapłanów, ukląkł przed boskimi ołtarzami, by błagał wszystkich braci aby łaskawie stali się orędownikami jego błagania” (*omnibus fratribus legationem deprecationis suae iniungere*).

które w szczegółach mogą być wieloznacznie interpretowane: *appellatio fraternitatis* i *nomen fraternitatis*. Pierwszą formę spotykamy w *De praescriptione*, gdzie Tertulian mówi o kościołach wiernych apostołskiej tradycji: *Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contestatio hospitalitatis*. Kontekst wskazuje wyraźnie, że chodzi tu o pewną cechę wzajemności pomiędzy Kościołami w kwestii pokoju i gościnności. Podmiotem nie są bracia w sensie indywidualnym, lecz Kościoły jako wspólnoty tych braci. Widać zatem, że sens eklezjalny jest wyraźnie utrzymany. Fragment ten można przetłumaczyć tak: „i nazywają się wzajemnie imieniem *fraternitas*”⁴⁰ (podmiotem są kościoły lokalne). Zwrot *nomen fraternitatis* pojawia się także w *De virginibus velandis*, gdzie posiada on sens kolektywny: *non possumus respuere consuetudinem, quam damnare non possumus, utpote non extraneam, quia non extraneorum, cum quibus scilicet communicamus ius pacis et nomen fraternitatis*⁴¹. Tertulian nie mówi wprost, że członkowie nazywają się imieniem brat, ale, że całe wspólnoty mają wspólne imię i nazywają się wzajemnie tym samym imieniem *fraternitas*. Można zatem przetłumaczyć: „Nie możemy odrzucić zwyczaju, którego nie jesteśmy w stanie potępić. Nie jest on bowiem nam obcy, gdyż jest on właściwy ludziom, z którymi wymieniamy znak pokoju i nazywamy się wspólnym imieniem *fraternitas*”.

Chociaż Tertulian, idąc śladem myśli stoickiej⁴², uznaje pewne naturalne braterstwo wszystkich ludzi, to pokazuje istnienie dużo głębszego braterstwa wspólnoty kościelnej: „Być może nie uważacie nas pełnoprawnie za braci, gdyż żadna tragedia teatralna nic nie mówi o naszym braterstwie (*nulla de nostra fraternitate tragedia exclamat*) oraz dlatego, że potrafimy jako bracia korzystać ze wspólnego dziedzictwa, co u was jest z reguły powodem niszczenia braterskich więzi (*dirimit fraternitatem*)”⁴³. W tym fragmencie słowo *fraternitas* nie oznacza jakiejś konkretnej wspólnoty, ale więź przyjaźni łączącą członków rodziny lub Kościoła. To co jest podstawą tego braterskiego uczucia w przypadku chrześcijan, to wiara w Boga Ojca i w Chrystusa oraz dar Ducha otrzymany na chrzcie. Dzięki inicjacji sakramentalnej chrześcijanie stali się współ-sługami i współbraćmi. Komentując Mk 3, 34-35 Tertulian rozróżnia wyraźnie naturalne braterstwo krwi i braterstwo oparte na wierze. To dzięki naszemu przyłgnięciu do Chrystusa tworzymy podstawy naszego chrześcijańskiego braterstwa: „Jego matka, stojąca na boku, symbolizuje Synagogę, a bracia z nią stojący to obraz niewiernych Żydów. W ich osobie, cały Izrael stał u drzwi, podczas gdy nowi uczniowie pozostający wewnątrz domu, słuchali i wierzyli, oraz zjednoczeni z Chrystusem tworzyli pierwszy zarys Kościoła, który Chrystus nazwał swoją uprzywilejowaną matką i godniejszym

⁴⁰ *De praescriptione*, 20, 8 (CCL I, 202).

⁴¹ *De virg. vel.* 2, 2 (CCL II, 1210).

⁴² Do tej idei odwoływali się już Justyn (2*Apol.*, 1, 1) i Minucius Felix (*Octavius* 31, 4).

⁴³ *Apol.*, 39, 8-10 (CCL I, 151, 45-46). W podobnym sensie zobacz: *De cultu fem.* II, 1, 1 (CCL I, 352, 4).

braterstwem (*ecclesiam quam potioem matrem et digniorem fraternitatem recusato carnali genere nuncupavit*)⁴⁴. Słowo *fraternitas* ma znaczenie wyrażnie kościelne. Jeśli tymi, którzy tworzą zarys pierwszego Kościoła są nowi uczniowie, to wobec tego Kościół jest tutaj nazwany „uprzywilejowaną matką” (*potioem matrem*) i „jeszcze godniejszym braterstwem” (*digniorem fraternitatem*).

Słowo *fraternitas* pojawia się także kilka razy w kontekście tekstów Tertuliana dotyczących historii Daniela i jego towarzyszy⁴⁵. Tertulian uważa, że Daniel wraz z trzema towarzyszami tworzą specyficzną *fraternitas*. Biorąc pod uwagę fakt, że w egzegezie chrześcijańskiej III wieku Daniel z towarzyszami był postrzegany jako obraz wspólnoty Kościoła wiernego, jednomyślnego i prześladowanego, można sądzić, że użyte w tym kontekście przez Tertuliana słowo *fraternitas* ma wyrażne konotacje eklezjalne.

Podsumowując analizę fragmentów, w których Tertulian używa słowa *fraternitas*, można wysunąć następujące wnioski⁴⁶: 1. Użyte 15 razy słowo, 13 razy odnosi się do wspólnoty Kościoła, a tylko dwa do więzi braterstwa krwi⁴⁷; 2. Trzy razy słowo jest użyte w odniesieniu do kilkuosobowej grupy osób zgromadzonych wokół Daniela⁴⁸: to zapowiedź wspólnoty Kościoła; 3. Dwa razy słowo oznacza fakt bycia braćmi i siostrami w Kościele⁴⁹; 4. Osiem razy oznacza grupę chrześcijan nosząca wspólna nazwę *fraternitas* jako synonim dla *ecclesia*⁵⁰.

2. *Fraternitas* w pismach Cypriana

W tekstach Cypriana *fraternitas* występuje 59 razy: 9 razy w traktatach i 50 w listach⁵¹. W większości przypadków odnosi się ono do wspólnoty chrześcijańskiej i często jest jej nazwa własną. Cyprian używa tego określenia uwzględniając jego specyficznym chrześcijańskie znaczenie wypracowane przez swoich poprzedników.

Traktaty

W *De habitu virginum* (249 r.), nowo wybrany biskup Kartaginy zwraca się do Dziewic, aby unikały zbytecznych fryzur i makijaży. Nieco dalej rozciąga ów nakaz na wszystkie kobiety: „W tej kwestii uważam, że dotyczy to nie tylko dziewczę i wdów, ale także mężatek i wszystkich kobiet. Takie przekonanie wyrasta z bojaźni

⁴⁴ *De carne Christi* 7, 13 (Sch 216, 246-247).

⁴⁵ Por. *De anima* 48, 3 (CCL II, 854); *Scorpiace* 8, 4 (CCL II, 1083); *De ieiunio* 7, 7 (CCL II, 1264).

⁴⁶ Por. M. Dujarier, *L'Eglise...*, dz. cyt., 81-82.

⁴⁷ *Apol.*, 39, 8-10; *De carne Chisti* 7, 13.

⁴⁸ *De anima* 48, 3; *De Scorpiace* 8, 4; *De ieiunio* 7, 7.

⁴⁹ *Apol.*, 39, 8-10; *De cultu fem.*, 1, 1.

⁵⁰ *Ad uxorem* II, 3, 1; *De virg. vel.*, 14, 2; *De pud.* 7, 22; 13, 7; *Ad Marcionem* V, 14, 11; *De praescrip.* 20, 8; *De virg.*, 2, 2; *De car. Chr.*, 7, 13.

⁵¹ Por. na podstawie: Brepols Academic Publishers, *Corpus christianorum. Library of Latin Textes (CD)*.

wyrastającej z wiary oraz ze względu na miłość jakiej domagają się braterskie więzi (*pro dilectione quam fraternitas exigit*)”. W tym fragmencie *fraternitas* oznacza fakt bycia braćmi i siostrami w Kościele, z czego wynika obowiązek wzajemnego upominania. Nie chodzi tu z pewnością o konkretną wspólnotę chrześcijańską, ale o określony typ relacji pomiędzy jej członkami.

W *De unitate ecclesiae* (250 r.), traktacie wzywającym do jedności rozdartego schizmą Kościoła, słowo *fraternitas* pojawia się 4 razy (5; 9; 12; 14). Najpierw Cyprian wzywa biskupów do czujności: „Tej to jedności mocno się trzymać i bronić powinniśmy, a najbardziej my biskupi, którzy pierwsze w Kościele dzierzemy miejsce, iżbyśmy dowiedli, że i sam urząd nasz biskupi jest jeden i niepodzielny. Niechaj nikt braterstwa nie zdradza obłudą, nie psuje prawdziwości wiary przeniewierczym fałszowaniem (*Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidei veritatem perfida praevaricatione corrumpat*)”⁵². Nie ulega wątpliwości, że *fraternitas* oznacza tutaj wspólnotę chrześcijańską i jest jej nazwą własną. Potwierdza to kontekst, w którym pojawia się dwa razy termin *ecclesia* i omawia się rolę biskupa w utrzymaniu jedności Kościoła. Nieco dalej spotykamy znów zestawienie *ecclesia* i *fraternitas*. Gołębica jest ukazana jako przykład ewangelicznej postawy: „Taka szczerść powinna być w Kościele, taka miłość utrzymana, aby bracia w miłości wzajemnej gołębnie naśladowali, a w łagodności i łaskawości z barankami i owieczkami się równali (*ut columbas dilectio fraternitatis imitetur, ut mansuetudo et lenitas agnis et ovibus aequetur*)”⁵³. Wyraźnie widać, że słowo *dilectio* nie odnosi się do „*columbas*”, ale do *fraternitas*, czyli do Kościoła jako konkretnej wspólnoty braci. Kolejne strony traktatu potwierdzają taką interpretację. Komentując Mt 18, 19-20, Cyprian pisze: „Jakże zaś może się z kim zgadzać ten, kto się z samym ciałem Kościoła i całym braterstwem nie zgadza? (*Quomodo autem potest ei cum aliquo convenire, cui cum corpore ipsius ecclesiae et cum universa fraternitate non convenit?*) Jakże się może w imię Chrystusa zebrać dwóch lub trzech, o których wiadomo, iż się od Chrystusa i Jego Ewangelii odłączają?”⁵⁴. Określenia *Corpus ecclesiae* i *universa fraternitas* zdają się określać dwa aspekty tej samej rzeczywistości: konkretnej wspólnoty wiernych. Nieco dalej Cyprian pisze o jedności wspólnoty kościelnej jako naturalnej konsekwencji miłości. „Nigdy, powiada, miłość nie ginie: ta bowiem na zawsze w królestwie pozostanie, na wieki trwać będzie przez jedność wspólnoty braci, ściśle z sobą połączonej (*Numquam, inquit, excidet caritas : haec enim semper in regno erit, haec in aeternum fraternitatis sibi cohaerentis unitate durabit*). Do królestwa niebieskiego nie może wejść niezgoda”⁵⁵. Użyte tutaj określenie (*fraternitatis sibi cohaerentis unitate*) jest bardzo głębokie, ale trudne do przetłumaczenia. Dostrzegamy, że słowo *fraternitas* jest zestawione

⁵² *De unitate* 5 (SCh 500, 182).

⁵³ *De unitate* 9 (SCh 500, 200).

⁵⁴ *De unitate* 12 (SCh 500, 208).

⁵⁵ *De unitate* 14 (SCh 500, 216).

ze słowem *ecclesia* i *regnum*, co potwierdza myśl, iż chodzi tutaj o konkretną wspólnotę kościelną.

W małym traktacie *De opere et eleemosynis* (253 r.), napisanym prawdopodobnie w czasie zarazy⁵⁶, Cyprian podając za przykład pierwotną wspólnotę w Jerozolimie (Dz 4, 32), zachęca wiernych do dzielenia się swoimi dobrami z ubogimi: „Staje się naśladowcą Boga Ojca ten, który posiadając ziemie uprawne potrafi dzielić zyski i owoce ze Wspólnotą braci (*reditus ac fructus suos cum fraternitate paritur*)”⁵⁷. Wspólnotowy sens słowa *fraternitas* jest oczywisty w tym kontekście.

W *De zelo et livore* (251 r.) słowo *fraternitas* pojawia się 2 razy, ale nie w sensie wspólnoty kościelnej. W pierwszym wypadku oznacza ono braterstwo krwi: *novae fraternitatis prima odia*⁵⁸, w drugim zaś cnotę braterskiej miłości: *fac te consortio caritatis et fraternitatis vinculo coheredem*⁵⁹.

W *De bono patientiae* (256 r.) występujące tu raz słowo *fraternitas* ma znaczenie wspólnoty. Cierpliwość jest, według Cypriana, cnotą umożliwiającą istnienie innych cnót, a zwłaszcza cnoty miłości: „Miłość jest więzią Braterskiej Wspólnoty (*caritas est fraternitatis vinculum*), podstawą pokoju, i wsparciem jedności”⁶⁰.

Znaczenie słowa *fraternitas* w analizowanych fragmentach traktatów Cypriana nie jest jednakowe, ale dominuje sens wspólnoty Kościoła. *Fraternitas*⁶¹ to nazwa własna kościoła, która podkreśla w szczególności sposób niektóre wartości. Pozostałe znaczenia to: braterska więź krwi⁶², cnota miłości braterskiej⁶³ albo sam fakt bycia braćmi i siostrami⁶⁴.

Listy

W *Corpus epistularum Cypriani*⁶⁵ spotykamy 57 razy słowo *fraternitas*, ale w 7 przypadkach znajdują się one w listach pisanych do Cypriana, a nie w listach samego Cypriana. Tradycyjnie Listy Cypriana dzieli się na pięć grup⁶⁶: Listy z czasu prześladowania Decjusza (5-43); Listy dotyczące *lapsi* i schizmy Nowacjana

⁵⁶ Por. L. Duquenne, *Chronologie des Lettres de Cyprien. Dossier de la persécution de Dèce*, Société Bollandiste, Bruxelles 1972, s. 160.

⁵⁷ *De op. et eleem.*, 25 (CCL III A, 72, 528).

⁵⁸ *De zelo et livore* 5 (CCL III A, 72).

⁵⁹ *De zelo et livore*, 17 (CCL IIIA, 77).

⁶⁰ *De bono patientiae*, 15 (CCL III A, 126, 282). Słowo *fraternitas* może mieć także w tym fragmencie znaczenie moralne.

⁶¹ Takie znaczenie znajdujemy w sześciu tekstach:

⁶² *De zelo et liv.*, 5.

⁶³ *De zelo et liv.*, 17.

⁶⁴ *De hab. Virg.*, 15.

⁶⁵ Tekst łaciński listów Cypriana cytowany według: Saint Cyprien, *Correspondance. Texte et traduction du chanoine Bayard*, Edition «Belles Lettres», Tomes 1-2, Paris 2002. Dalej: Bayard. Tłumaczenie polskie listów Cypriana według: Św. Cyprian, *Listy*, tłumaczył W. Szołdarski, seria „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” 1, ATK, Warszawa 1969. Dalej: Szołdarski.

⁶⁶ L. Duquenne, *Chronologie...*, dz. cyt., s. 13-49.

(44-68); Listy dotyczące kontrowersji na temat chrztu heretyków (69-75); Listy z czasu prześladowania Waleriana (76-81).

Listy z okresu prześladowania Decjusza (249-251)

Warto spojrzeć najpierw na użycie terminu *fraternitas* w zakończeniach listów. Dziesięć listów kończy się pozdrowieniem skierowanym do *fraternitas*: *Salutate fraternitatem* (Ep. 29, 1, 2; 32, 1, 3), *Fraternitatem universam salutate* (Ep. 5, 2; 26, 1, 4; 34, 4, 2), *Fraternitatem meo nomine salutate* (Ep. 11, 8; 12, 2), *Fraternitatem universam meo nomine salutate* (Ep. 18, 2, 2; 19, 2, 3), *Fraternitatem si qua vobiscum est multum a me salutate* (Ep. 14, 4). Wszystkie te pozdrowienia pochodzą z listów pisanych w 250 roku, czyli z okresu, kiedy Cyprian, z powodu prześladowania Decjusza znajdował się poza Kartaginą i pragnął przez wymianę listów zaznaczyć jego jedność ze wspólnotą. Warto zauważyć, że wszystkie dziesięć listów, o których mowa, zaczynają się wezwaniem: *Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus (carrissimis) s.* Oczywiście, *fratribus* z tego pozdrowienia odnosi się do *presbyteris* i *diaconibus*. Biskup pisze zatem do członków swego duchowieństwa nazywając ich „braćmi”. Natomiast w zakończeniu listów horyzont się rozszerza na całą wspólnotę: *fraternitatem salutate*. Podobną formułę pozdrowienia spotykamy już w *Nowym Testamencie*, gdzie Paweł zwraca się do wiernych nazywając ich braćmi. Cyprian idzie nieco dalej i pozdrawia „wspólnotę braci” (*fraternitas*), co wyraża w sposób przejrzysty myśl, że bracia i siostry są złączeni ze sobą i tworzą jedno ciało czyli Kościół. Nie należy sprowadzać tego określenia do zwykłej i pozbawionej głębszej treści grzecznościowej formuły. Wszystkie inne użycia słowa *fraternitas* w listach Cypriana odnoszą się do wspólnoty Kościoła, trudno zatem zgodzić się, aby formuły pozdrowieniowe były pozbawione tego znaczenia. Można powiedzieć, że chrześcijanie z Kartaginy postrzegają naturę Kościoła przez pryzmat idei *fraternitas*.

List 11 to jeden z najdłuższych listów (razem z Listem 43) Cypriana napisanych w czasie jego ucieczki podczas prześladowania Decjusza⁶⁷. List pokazuje rozmiar apostazji chrześcijan na początku prześladowań⁶⁸. Biskup zwraca się przede wszystkim do kapłanów i biskupów, aby zanalizować powody tej dramatycznej sytuacji. Wobec tego co się dzieje cała wspólnota powinna zwrócić do Boga modlitwy i u niego szukać siły. Kontekst⁶⁹, gdzie pojawia się słowo *fraternitas* jest wyraźnie eklezjalny, na co wskazują odwołania do następujących tekstów biblijnych: Dz 4, 32 (wspólnota jerozolimska), Mt 18, 19 (o sile modlitwy dwóch lub trzech) i Ps 67, 7a („Zamieszkają w domu Bożym”, gdzie *domus* może odnosić się do rzeczywistości Kościoła). Interesujący nas fragment brzmi następująco:

⁶⁷ Por. tamże, s. 80.

⁶⁸ Por. E. Deléani, *Saint Cyprien. Lettres 1-20. Introduction, texte, traduction et commentaire*, IEA, Paris 2007, s. 214-221.

⁶⁹ Por. 3, 1.

„Z pewnością nie przyszyby na braci te nieszczęścia, które miały miejsce, gdyby braterska wspólnota żyła w duchu jedności (*immo vero nec venissent fratribus haec mala, si in unum fraternitas fuisset animata*)⁷⁰.

Wobec zbyt łatwego udzielania przebaczenia chrześcijanom, którzy dopuścili się apostazji, Cyprian zwraca się do kapłanów twierdząc, iż takie postępowanie nie przynosi chluby męczennikom i niszczy pokój wspólnoty chrześcijańskiej. „Jednakże teraz już udawać nie można, ponieważ niektórzy z was oszukują wspólnotę braterską (*Sed dissimulandi nunc locus non est, quando decipiatur fraternitas nostra a quibusdam vestram*), by zyskać poklask, bez uzasadnienia przywracając upadłym pokój, przez co jeszcze bardziej im szkodzą”⁷¹. W tym fragmencie *fraternitas* może oznaczać po prostu uczucie braterstwa łączące wiernych wspólnoty⁷².

Nieco później, Cyprian decyduje się na pewne złagodzenie praktyki pokutnej wobec *lapsi*, ale potrzebuje dokładnych informacji o stanie Kościoła. Żali się, że jego listy do kapłanów pozostają bez odpowiedzi. Kontekst, w którym pojawia się słowo *fraternitas* ma charakter dyscyplinarny i dotyczy kierowania całej wspólnoty, stąd badane przez nas słowo oznacza tutaj coś więcej niż tylko braterskie uczucie. Chodzi niewątpliwie o konkretną wspólnotę, którą kieruje Cyprian: „Dziwię się, najdrożsi bracia, że na liczne moje listy nie odpowiadaliście wcale. Byłoby jednak pożyteczne i wskazane, abyśmy w naszym postępowaniu z wiernymi (*cum fraternitatis nostrae vel utilitas vel necessitas sic utique gubernetur*) kierowali się waszymi wskazaniami. Wiem, że nie mogę jeszcze do was przybyć”⁷³.

Na początku 251 roku wewnętrzna sytuacja Kościoła w Kartaginie jest bardzo trudna z powodu napięcia pomiędzy dwoma frakcjami duchowieństwa: wiernej Cyprianowi oraz przeciwnej mu. W tym kontekście, przebywający jeszcze w ukryciu biskup, dokonuje pewnych nominacji wzmacniających grupę wiernych mu kapłanów. Przykładem jest niejaki Aureliusz, wyznawca (wpierw wygnany, potem poddany torturom), który zostaje mianowany lektorem w dowód uznania za jego mężną postawę podczas prześladowań: „Zasłużył więc na wyższe stopnie święceń, na większą godność nie ze względu na jego lata, lecz na zasługi. Uznaliśmy jednak, aby rozpoczął od obowiązków lektora (...). Nic bardziej nie przystoi jemu, jak z narzędzia tortur wstąpić na mównicę. Tam patrzyło nań mnóstwo pogan, tu widzą go bracia. Tam otaczająca rzesza ludu słuchała go z podziwem, tu wspólnota braci słucha go z radością (*illic auditum esse cum miraculo circumstantis populi, hic cum gaudio fraternitatis audiri*)”⁷⁴. Użyte w tym fragmencie słowo *fraternitas* ma charakter kolektywny i odnosi się niewątpliwie do wspólnoty liturgicznej słuchającej Słowa Bożego.

⁷⁰ Ep. 11, 3, 2; Bayard I, s. 29; Szoldarski, s. 51-52.

⁷¹ Ep. 16, 2, 1; Bayard I, s. 46; Szoldarski, s. 66.

⁷² Por. S. Deléani, *Saint Cyprien...*, s. 322.

⁷³ Ep. 18, 1, 1; Bayard I, s. 51; Szoldarski, s. 70.

⁷⁴ Ep. 38, 2, 1; Bayard I, s. 96; Szoldarski, s. 112-113.

W kolejnym liście pochodzącym z tego samego okresu, Cyprian informuje o nominacji na lektora Celerynusa, wyznawcy. Wiedza o jego męstwie podczas prześladowania wzmocni wiarygodność jego liturgicznej posługi we wspólnocie. Znaczenie słowa *fraternitas* jest podobne jak w Liście 38 i wskazuje na ogół braci tworzących wspólnotę kościoła w Kartaginie: „Dlatego Chrystus chciał ich mieć w Kościele długo i wyrwał ich, jakby z objęć śmierci przez pewnego rodzaju, że tak powiem, zmartwychwstanie i zachował ich przy zdrowiu, aby wspólnota braci ich naśladowała, widząc w nich najwyższy stopień chwały, a największy co do pokory (*nihil in humilitate summissius a fratribus cernitur, hos eosdem fraternitas sectata comitetur*)⁷⁵.

Zdecydowane zachowanie Cypriana na rzecz wiernych mu kapłanów, powoduje szybką reakcję przeciwników, którzy przedstawiają do diakonatu niejakiego Felicissimusa, tworząc tym samym schizmę we wspólnocie Kościoła kartagińskiego. Świadczą o tym Listy 41-43. Na początku Listu 41, wysłanego do biskupów Kaldoniusza i Herkulanusa, Cyprian przypomina swoje zatroskanie o jedność powierzonej mu trzody. W tym kontekście pojawia się słowo *fraternitas*, które jeszcze czytelniej niż gdzie indziej jest synonimem *ecclesia-grex*. Biskup jest świadom swego zadania: „Zawsze się staram i pragnę utrzymać całą naszą wspólnotę braci w dobrym stanie i zachować trzodę nienaruszoną (*mihi propositum semper et votum sit universam fraternitatem nostram incolumem continere et inlibatum gregem*). Tak mi zresztą nakazuje miłość⁷⁶.

Listy dotyczące *lapsi* i schizmy Nowacjana

W listach pochodzących z okresu 251-253, czasu, kiedy Kościół kartagiński przeżywa schizmę Felicysimusa, a Rzym Nowacjana, zostały poruszone dwa zasadnicze problemy doktrynalne⁷⁷: podstawy teologiczne władzy katolickiego biskupa oraz kwestia sposobu i warunków pojednania *lapsi*. Listy 44-54 pochodzą z letnich miesięcy 251 roku i pokazują stosunki między biskupami Rzymu i Kartaginy. W Liście 45, skierowanym do papieża Korneliusza, Cyprian przedstawia racje swego opóźnienia w uznaniu ważności jego wyboru na biskupa Rzymu. Pod koniec listu, odwołując się do treści poprzedniego listu (44), twierdzi, iż należy starać się, aby oba Kościoły były dobrze poinformowane o wzajemnych problemach. W takim właśnie kontekście pojawia się słowo *fraternitas*: „Bardzo dobrze postąpisz, bracie, jeśli odpisy tego listu, jaki kierując się wspólną miłością, niedawno ci posłałem przez naszych współbraci Kaldoniusza i Fortunata, polecisz odczytać tamtejszym braciom. Pisałem w nim o Felicissimusie i owych prezbiterach do waszego kleru, a nie do ludu. Doniosłem Ci o święceniach i w ogóle o tym co zaszło. Chodzi o to, aby jak tu, tak i tam wspólnota braci dowiedziała się

⁷⁵ Ep. 39, 5, 1; Bayard I, s. 100; Szoldarski, s. 115-116.

⁷⁶ Ep. 41, 1, 1; Bayard, II, s. 102; Szoldarski, s. 117.

⁷⁷ Por. M. Veronese, *Introduzione a Cipriano*, Morcelliana, Brescia 2009, s. 72.

o wszystkim od nas (*ut tam istic quam illic circa omnia per nos fraternitas instruat*)⁷⁸. Razem z tym listem, Cyprian wysłała do Rzymu inny list (46), skierowany do wyznawców, którzy przystąpili do schizmy Nowacjana i prosi ich, aby powrócili na łono Kościoła. Użyte w tym kontekście słowo *fraternitas* jest ubogacone innymi obrazami Kościoła (ciało Chrystusa, matka, trzoda, kościół), co upoważnia nas, aby „wspólnotę braci” uważać za synonim nazwy „kościół”: „To jest założenie drugiego Kościoła, rozdarcie członków Chrystusa, rozszarpanie ducha i jednego ciała Pańskiej trzody, wywołane współzawodnictwem przez rozłam. Proszę, aby przynajmniej u was zniknęło owo niedozwolone rozdarcie wspólnoty braci (*Quod quaeso ut in vobis saltem illicitum istud fraternitatis nostrae discidium non perseveret*). Pomni na swe wyznanie i nakaz Boży, powróćcie do matki. Od niej pochodzicie, z jej ręki i ku jej radości dostąpiliście chwały, że staliście się wyznawcami⁷⁹. W zakończeniu tego listu stosuje podobną terminologię: „Ponieważ nie możemy wyjść poza nasz Kościół i udać się do was, dlatego jak tylko potrafimy, upominamy was, prosimy i błagamy, abyście się starali powrócić do swej matki, Kościoła i do waszej braterskiej wspólnoty (*ut vos magis ad ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini quibus possumus hortamentis petimus et rogamus*)⁸⁰.”

Jednym z odpowiedzialnych za niszczenie jedności Kościoła tak w Kartaginie jak i w Rzymie był niejaki Nowat. To o nim pisze Cyprian w swoim kolejnym Liście do papieża Korneliusza i podkreśla jego udział w osłabieniu jedności kościelnej wspólnoty: „Odłączył część ludu i wiernych od kleru i poróżnił tych, którzy będąc wspólnotą braci wzajemnie się miłowali i byli ze sobą związani (*a clero portionem plebis avellens, fraternitatis bene sibi cohaerentis et se invicem diligentis concordiam scindens*)⁸¹.”

W Liście 55, skierowanym do niejakiego Antoniana, Cyprian uzasadnia swe postępowanie wobec apostatów: najpierw surowe podczas prześladowania, aby nie szkodzić nieczystnością Kościołowi i potem łagodniejsze w czasie pokoju, aby pomóc upadłym w powrocie do wspólnoty. W tym długim liście słowo *fraternitas* pojawia się 3 razy, gdzie oznacza w sposób dość czytelny wspólnotę wiernych: „Później jednak, gdy i kolegium (biskupów) to uchwaliło i chodziło o zjednoczenie wspólnoty wiernych (*et conligendae fraternitatis*) i tego wymagała potrzeba zabliznienia ran, sądziłem, że należy się liczyć z potrzebami czasu i zarządzać dobru wielu⁸².”

⁷⁸ Ep. 45, 4, 2; Bayard II, s. 115; Szoldarski, s. 129.

⁷⁹ Ep. 46, 1, 3; Bayard II, s. 116; Szoldarski, s. 129-130.

⁸⁰ Ep. 46, 2, 2; Bayard II, s. 116; Szoldarski, s. 130. Znowu trzy obrazy Kościoła: matka, trzoda, *fraternitas*.

⁸¹ Ep. 52, 2, 3; Bayard II, s. 127; Szoldarski, s. 138-139.

⁸² Ep. 55, 7, 2; Bayard II, s. 135; Szoldarski, s. 146. Por. także Ep. 55, 11, 2 (Bayard II, s. 138; Szoldarski, s. 148) i Ep. 55, 28, 1 (Bayard II, s. 150; Szoldarski, s. 159-160).

Kiedy w połowie 253 roku pojawia się niebezpieczeństwo nowego prześladowania, Cyprian łagodzi procedury jednania apostatów i zachęca do odwagi i męczeństwa, jeśli taka będzie potrzeba. W tym klimacie napisany jest List 58, skierowany do wiernych z Tibari. Już we wstępie kartagiński biskup podkreśla swoją wolę osobistego odwiedzenia wiernych w celu „umocnienia zachętami całej wspólnoty braci” (*exhortationis nostrae praesens illic fraternitatem corroborare*)⁸³. Nieco dalej przestrzega, że fizyczna nieobecność braci na zgromadzeniu liturgicznym, spowodowana rozproszeniem wspólnoty, nie powinna osłabiać zapału pozostających w mieście. W tym fragmencie słowo *fraternitas* utożsamia się ze wspólnotą liturgiczną: „Nie przerażajcie się tym, najukochańsi bracia, gdy zobaczycie, że w obawie prześladowania rozprasza się nasz lud, że się nie widzi wspólnoty braci na zgromadzeniu (*collectam fraternitatem non videat*), że się nie słyszy przemawiających biskupów”⁸⁴.

W ważnym Liście skierowanym do papieża Korneliusza w sprawie kryzysu związanego z Fortunatem, Cyprian dwa razy nazywa Kościół „wspólnotą braci”: „Wszystko przebaczam. Kierując się chęcią i pragnieniem zebrania całej wspólnoty braci, udaje, że wiele nie widzę” (*Remitto omnia, multa dissimulo studio et voto colligendae fraternitatis*)⁸⁵.

Kiedy w Rzymie rozpoczęły się prześladowania Galena, a Korneliusz dał przykład wytrwałości, Cyprian kieruje do niego list (60), w którym wyraża swoją jedność z Biskupem Rzymu. Znajdujemy tam piękny tekst, gdzie w sposób niepozostawiający wątpliwości kościoły lokalne (rzymski i kartagiński) nazwane są *fraternitates*: „Należymy bowiem do jednego Kościoła i nasze serca złączyły się w niepodzielnej zgodzie, dlatego który kapłan nie cieszyłby się chwałą swego współkapłana jakby swoją własną, albo jakaż *Fraternitas* nie radowała się wszędzie szczęściem jakie spotyka jej braci? (*aut quae fraternitas non in fratrum gaudio ubique laetetur*)”⁸⁶. Owa *fraternitas* jest wezwana, aby podążać śladami pasterza: „Męstwo kroczącego tam na przedzie biskupa zostało stwierdzone; okazała się też jednomyślność idącej za nim wspólnoty braci (*fraternitas*). Ponieważ u was jest jeden duch i jeden głos, dlatego cały Kościół rzymski złożył wyznanie”⁸⁷. W tym ostatnim tekście, „Kościół rzymski” podążający za swoim biskupem jest nazwany *fraternitas*.

Kiedy następcą Korneliusza zostaje Lucjusz, Cyprian kieruje do niego list wyrażający radość z objęcia przez niego Stolicy Piotrowej. Wspólnota Kościoła w Kartaginie, *fraternitas*, modli się za nowego Biskupa Rzymu: „Z naszej strony, najdroższy bracie, ja i moi towarzysze i cała *Fraternitas*, zamiast siebie ten zastępczy list wam

⁸³ Ep. 58, 1, 1; Bayard II, s. 159; Szoldarski, s. 167.

⁸⁴ Ep. 58, 4, 1; Bayard II, s. 162; Szoldarski, s. 167.

⁸⁵ Ep. 59, 16, 3; Bayard II, s. 186; Szoldarski, s. 190. Por. Ep. 59, 5, 2 (Bayard II, s. 173; Szoldarski s. 180).

⁸⁶ Ep. 60, 1, 1; Bayard II, s. 190; Szoldarski, s. 194.

⁸⁷ Ep. 60, 1, 2; Bayard II, s. 190-191; Szoldarski, s. 194.

przesyłamy (*Vicarias vero pro nobis ego et collegae et fraternitas omnis has ad vos litteras mittimus*) i wypowiadamy w nim naszą radość i szczerą miłość⁸⁸. Wierni Rzymu winni przyjąć nowego Biskupa jak przychodzącego Chrystusa. Ich radość jest zapowiedzią radości jaka będzie towarzyszyć Kościołowi na końcu czasów: „Wspólnota braci zacznie dzięki temu pojmować, jaka i jak wielka będzie radość, która nastąpi z przyjściem Chrystusa” (*Cognoscere illic fraternitas coepit qualis et quanta sit secutura Christo veniente laetitia*)⁸⁹.

Prawdopodobnie w 254 roku, Cyprian pisze List 66 skierowany do niejakiego Puppianusa, który zaczął badać i oceniać jego postępowanie. Biskup z Kartaginy widzi w tym pewną arogancję i uważa, że z takich właśnie zachowań rodzą się w Kościele schizmy i herezje. W Liście tym słowo *fraternitas* oznacza zgromadzonych chrześcijan tworzących wspólnotę: „...to oto już od sześciu lat, Wspólnota braci (*fraternitas*) byłaby bez biskupa”⁹⁰.

Z tego okresu (256/257) pochodzi także List synodalny skierowany do wspólnot iberyjskich, a podpisany przez trzydziestu siedmiu biskupów afrykańskich. W Liście tym Cyprian i jego afrykańscy współpracownicy w biskupstwie potwierdzają słuszność postępowania biskupów hiszpańskich w sprawie depozycji upadłych biskupów. Wybór biskupa dokonuje się przez głosowanie całej „wspólnoty braci” i za aprobatą obecnych tam biskupów⁹¹.

Listy z okresu prześladowania Waleriana (257-258)

W jednym tylko Liście pochodzącym z tego okresu znajdujemy użyte słowo *fraternitas*. W drugiej połowie sierpnia 258 roku, kilkanaście dni przed swoją śmiercią, Cyprian pisze List do Successusa (*Ep.* 80), w którym informuje o wydanym dekreście cesarskim nakazującym natychmiastową egzekucję odpowiedzialnych za chrześcijańskie wspólnoty i dodaje otuchy na nadchodzącą walkę: „Proszę, abyście o tym donieśli i innym naszym współpracownikom, aby wszędzie za ich zachętą wspólnota braci była umocniona i przygotowana (*possit fraternitas corroborari et ad agonem spiritalem praeparari*) do duchowej walki, aby każdy z naszych nie tylko myślał o śmierci, co o nieśmiertelności”⁹².

⁸⁸ Ep. 61, 4, 2a; Bayard II, s. 196; Szoldarski, s. 199. W tym samym paragrafie, słowo *fraternitas* pojawia się po raz drugi: „Ofiara bowiem jest dla wspólnoty braci przykładem odwagi (*Nam victima quae fraternitati praebet exemplum*) i wiary i dlatego powinna być złożona w obecności braci”.

⁸⁹ Ep. 61, 4, 1; Bayard II, s. 195-196; Szoldarski, s. 198.

⁹⁰ Ep. 66, 5, 1; Bayard II, s. 223; Szoldarski, s. 223.

⁹¹ Por. Ep. 67, 5, 1-2; Bayard II, s. 230-231; Szoldarski, s. 195. „Widzimy, że to samo u was było przy wyborze Sabina, naszego kolegi, który został wybrany głosem całej wspólnoty braci (*de universae fraternitatis suffragio*) i zdaniem biskupów tam obecnych”.

⁹² Ep. 80, 2; Bayard II, s. 320-321; Szoldarski, s. 307.

Listy niesklasyfikowane⁹³

Datacja i okoliczności powstania większości Listów Cypriana są stosunkowo łatwe do określenia. Jest jednak kilka, które przedstawiają pewne trudności w tej dziedzinie, gdyż ani okoliczności zewnętrzne, ani informacje zawarte wewnątrz Listu nie pozwalają na precyzyjne określenie daty ich powstania. Zaliczają się do nich Listy 1-4; 62, 63 i 65.

Tradycyjnie uważa się, że Listy 1-4 zostały zredagowane na początku episkopatu Cypriana i przed wybuchem prześladowań⁹⁴. Racją przemawiającą za taką lokalizacją chronologiczną byłoby odniesienie się Cypriana do problemu rozluźnienia dyscypliny we wspólnocie kościelnej, co rzeczywiście mogło charakteryzować Kościół żyjący od długich lat w pokoju. Nie jest to argument przekonujący i niektórzy wolą zostać przy dacie nieokreślonej. Są to listy oficjalne mające charakter dyscyplinarny, i administracyjny⁹⁵. List nr 4 jest odpowiedzią na wątpliwości, które przedstawił Cyprianowi biskup Pomponiusz⁹⁶ w kwestii stanowiska, jakie należy zająć wobec dziewic (*virgines introductae*), decydujących się na wspólne zamieszkanie z mężczyznami. Chodzi prawdopodobnie o praktykę, istniejącą już przed Cyprianem i potwierdzoną w Kościele jeszcze długo po nim, dotyczącą tzw. małżeństw duchowych. Pomponiusz ekskomunikował już jednego diakona i innych mężczyzn dopuszczających się tego występku. Cyprian potwierdził słuszność decyzji biskupa i uzasadnił ją kilkoma argumentami: dobro duchowe samych dziewic, nieroztropne narażanie się na niebezpieczeństwo. Biskup winien troszczyć się o dyscyplinę we wszystkich stanach Kościoła, co ma się przejawiać czytelnymi decyzjami i rozróżnioną polityką pokutną. Końcówka Listu akcentuje odpowiedzialność biskupa za całą wspólnotę kościelną wynikającą z jego duchowej władzy. Nasz fragment, znajdujący się w ostatniej części Listu, mówi o tym wyraźnie: troska biskupa dotyczy wszystkich (*fraternitatem regas*), razem i każdego z osobna (*singulis ad salutem suam consulas*). Użyte słowo *fraternitas* ma znaczenie kolektywne i wskazuje na wszystkich stanowiących wspólnotę Kościoła: „Staraj się, najdroższy bracie, jak tylko potrafisz, i zbawiennymi radami kierować wspólnotą braci (*consiliis salubribus fraternitatem regas*) i zarządzać zbawieniu każdego, by nieposłuszni nie marnieli i nie ginęli”⁹⁷.

List 62 to tekst poświadczający o przesłaniu przez wiernych Kartaginy pewnej sumy pieniędzy do biskupów numidyjskich w celu wykupienia braci zabranych do niewoli podczas barbarzyńskich najazdów. Słowo *fraternitas* oznacza wszystkich członków kościoła Kartaginy: „Stosownie do waszego listu, to wszystko tutaj nasza wspólnota braci, biorąc pod uwagę i z bólem nad tym się zastanawiając

⁹³ Por. M. Veronese, *Introduzione...*, s. 64. L. Duquenne, *Chronologie...*, s. 158-161.

⁹⁴ M. Veronese, *Introduzione...*, s. 64.

⁹⁵ S. Deléani, *Saint Cyprien...*, dz. cyt., s. 27.

⁹⁶ Prawdopodobnie biskup Dionizjany w Afryce Prokonsularnej. Por. S. Deléani, *Saint Cyprien...*, dz. cyt., s. 92.

⁹⁷ Ep. 4, 5, 1; Bayard I, s. 12; Szoldarski, s. 7.

(*Quae omnia istic secundum litteras vestras fraternitas nostra cogitans et dolenter examinans*), z gotowością dla braci chętnie i hojnie złożyła ofiary pieniężne⁹⁸. Pod koniec Listu słowo *fraternitas* pojawia się w tym samym znaczeniu: „Bądźcie pewni i wiedzcie, że nasz Kościół i cała nasza wspólnota braci (*et scientes ecclesiam nostram et fraternitatem istic universam*) modlą się, aby się to już nie powtórzyło, jednakże, gdyby się to ponownie stało, chętnie i hojnie udzieli pomocy⁹⁹”.

List 63 to prawdziwy traktat o Eucharystii, napisany przy okazji liturgicznej praktyki grupy chrześcijan, zwanych awarianami, którzy używali do celebracji tylko chleba i wody, a odrzucali wino. Taka Eucharystia, w opinii Cypriana, jest nieważna. Należy ją odrzucić, gdyż inaczej wierni podczas prześladowania byliby pozbawieni prawdziwego Ciała i Krwi Pańskiej: „W takim razie wspólnota braci i w czasie prześladowań wstrzymywałaby się od udziału w męce Chrystusa (*et a passione Christi in persecutionibus fraternitas retardari*), gdyby przy składaniu ofiary nauczyłaby się wstydić jego krwi (...). Jakże zaś zdołamy za Chrystusa krew przelać, jeśli się wstydzimy pić krew Chrystusa?¹⁰⁰”.

Zakończenie

Niewielki cytat 11 Listu Cypriana w Konstytucji Dogmatycznej *Lumen gentium* zawierający słowo *fraternitas* na oznaczenie wspólnoty kościelnej, ma solidne osadzenie nie tylko w terminologii kartagińskiego biskupa, ale i w starożytnym języku chrześcijańskim. 50 razy użyte w Listach Cypriana słowo *fraternitas* odnosi się zawsze do wspólnoty kościelnej¹⁰¹. Nie ma zatem najmniejszej wątpliwości, że jest to termin typowo chrześcijański i stanowi jeden z technicznych określeń wspólnoty kościelnej. Chociaż Cyprian nie rozwija spekulatywnych refleksji na temat braterskiego wymiaru Kościoła, niemniej jednak częste i konsekwentne stosowanie terminu *fraternitas* jako jego nazwy własnej, pozwala na wysunięcie pewnych wniosków, które zostaną potwierdzone przez refleksję teologiczną Ojców IV i V wieku.

Po pierwsze, pojmowanie Kościoła jako *fraternitas* zakłada, przynajmniej *implicite*, pewien fundament teologiczny: to kim są wierzący wobec siebie jest konsekwencją tego kim są dla Chrystusa. Chrystus poprzez Wcielenie stał się „bratem” każdego człowieka; człowiek zaś staje się „bratem” Chrystusa i „synem w Synu” poprzez wiarę i chrzest. Ta osobista relacja z Chrystusem zmienia nasze relacje z ludźmi ochrzczoneymi. Stajemy się braćmi między sobą ponieważ każdy z nas indywidualnie stał się bratem Chrystusa. Jesteśmy *fraternitas* dzięki naszej

⁹⁸ Ep. 62, 3, 1; Bayard II, s. 198; Szoldarski, s. 201.

⁹⁹ Ep. 62, 4, 1; Bayard II, s. 199; Szoldarski, s. 202. Podobne znaczenie słowa *fraternitas* odnajdujemy w Liście 65, 4, 2: „Gdyby jednak Fortunation w swej zawziętości, lub nie pamiętając o swoim występku, stał się najemnikiem i sługa szatana dla oszukania wspólnoty braci (*ad decipiendam fraternitatem*)”.

¹⁰⁰ Ep. 63, 15, 1; Bayard, II, s. 210; Szoldarski, s. 211.

¹⁰¹ Okazuje się, że na 59 użyć tego słowa w *Corpus Cyprianeum* 56 służy na określenie Kościoła.

indywidualnej *filiatio* w Chrystusie. Chrystus staje się naszym „bratem” przez Wcielenie, a my poprzez chrzest możemy stać się „braćmi Jednorodzonego”. Jeśli Syn Boży przyjął naszą *fraternitas*, to zrobił to po to, aby nam dać Jego *fraternitas*. Już Ireneusz pisał, że „Syn stał się tym czym my jesteśmy, abyśmy mogli stać się tym czym On jest”¹⁰². Eklezjalna *fraternitas* jest konsekwencją naszego usynowienia w Chrystusie. Czynnikiem, który nieustannie sprawia, że Kościół staje się prawdziwą *fraternitas*, nie jest nasz wysiłek moralny, ale przede wszystkim Eucharystia. Dzięki uczestnictwu w Ciele i Krwi Chrystusa, ciało i krew „braci” zostaje przeniknione prawdziwą obecnością Chrystusa, który jest „naszym bratem” (Rz 8). Dzięki Eucharystii więzy pomiędzy tymi, którzy ją przyjmują stają się prawdziwymi więzami krwi braterskiej.

Po drugie, Kościół-*fraternitas* jest sakramentem, a więc znakiem i narzędziem (*signum et instrumentum*) jedności całego rodzaju ludzkiego¹⁰³. Oznacza to zatem, że jest on rzeczywistością, która nie tylko objawia, ale także realizuje owo nowe braterstwo ludzi w Chrystusie. Kościół będący *fraternitas* objawia podzielonej ludzkości ostateczny cel jej egzystencji („jedność rodzaju ludzkiego”) i tak spełnia swoją misję bycia znakiem nowej rzeczywistości¹⁰⁴. Jest on jednak już teraz skutecznym narzędziem jednoczenia całego rodzaju ludzkiego i narzędziem realizacji nowego braterstwa między ludźmi. W Kościele zaczyna się to, do czego została powołana cała ludzkość. Kościół jest zaczynem, aby wszystko zjednoczyć w Bogu objawionym w Chrystusie. Kościół to *sacramentum fraternitatis*¹⁰⁵. W takim kontekście, należy uznać, że *fraternitas* nie jest tylko obrazem Kościoła, ale jego nazwą własną i elementem konstytutywnym i to do tego stopnia, że Kościół po prostu nie może nie być *fraternitas*.

Po trzecie, rozumienie Kościoła pod kątem *fraternitas* podkreśla pewne aspekty praktyczne: troska o drugiego, solidarność, szlachetność ludzkich relacji, przyjęcie, akceptacja, zaufanie, dialog, wspólne pochodzenie i wspólne dziedzictwo, zdolność życia razem z innymi bez względu na ich pochodzenie etniczne, językowe czy społeczne. Braterstwo w Chrystusie przekracza granice krwi i jest nieskończenie głębsze i trwalsze niż jakiegokolwiek naturalne więzy.

¹⁰² A. H., V, praef.

¹⁰³ Por. Ef 1, 10 i LG 1.

¹⁰⁴ Por. AG 10.

¹⁰⁵ Hilary, *De Trinitate* XI, 15 (Sch 462, 322).

Ks. Józef Zabielski

Uniwersytet w Białymstoku

BIBLIJNA AKSJOLOGIA ŻYCIA SPOŁECZNEGO CHRZEŚCIJAN

BIBLICAL AXIOLOGY OF CHRISTIAN SOCIAL LIFE

Christians' social life is based on values that are the moral foundations for an individual. Respecting these norms is what makes Christian communities different from other ones and what shapes their way of thinking and activities. These values are rooted in Jesus Christ as their main source and the personal centre of Christianity. This system of norms comes from the Bible, especially from the New Testament. The author focuses on a theological and moral characteristics of biblical axiology of Christian social life, especially on: 1) Love as the foundation of the social unity of the 'human world', 2) Freedom as a prescriptive value of human existence, 3) Truth as the unifying centre of human existence, 4) Peace and joy as characteristic aspects of Christian life.

Wspólnotę chrześcijan charakteryzuje kilka cech i właściwości, które zakotwiczone są w konkretnych wartościach, stanowiących moralne wyznaczniki życia społecznego. Uznanie i respektowanie tych zasad wyróżnia chrześcijan spośród innych wspólnot ludzkich oraz porządkuje ludzkie myślenie i działanie. Wartości te mają swe zakotwiczenie w osobowym centrum chrześcijańskiej społeczności, jakim jest Jezus Chrystus; On też stanowi źródło ich normatywnego charakteru. Treściowy zapis tego systemu wartości znajdujemy w *Biblii*, zwłaszcza w tekstach *Nowego Testamentu*. Ta biblijna aksjologia życia społecznego chrześcijan koncentruje się na miłości, stanowiącej fundament społecznego zjednoczenia ludzkości. Zjednoczenie to uwarunkowane jest zachowaniem kilku innych fundamentalnych wartości i ich normatywu: wolności, prawdy, pokoju i życiowej radości.

1. Miłość jako fundament społecznej jedności „ludzkiego świata”

Posłanie Jezusa na świat znajduje swą kontynuację w posłannictwie Jego uczniów, o czym świadczy sam Chrystus: „Jak Mnie posłałeś na świat, tak i ja ich na świat posyłam” (J 17, 18). Oznacza to także, że miłość Syna otrzymana od Ojca powinna być kontynuowana w miłości uczniów. W ten sposób uczniowie zostają uzdolnieni – i zobowiązani – do miłowania. Jezus miłość nazywa „nowym przykazaniem” (por. J 13, 34), swoim przykazaniem: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, jak i Ja was umiłowałem” (J 15, 12). Nowość tego przykazania nie wynika z jego treści, lecz z faktu jego zakorzenienia w miłości Jezusa, który jest objawieniem miłości Ojca oraz z niej się wywodzi. Konkretny rys tej normy miłości najbardziej plastycznie zostały ukazane w *Ewangeliach* synoptycznych (*Kazanie na górze* – zob. Mt 5, 1-48; Łk 6, 20-36). Wyjaśnienie miłości jako zasady życia chrześcijan spotykamy nie tylko w słowach Jezusa, ale też w jego czynach. Ewangelicznych przykładów Jezusowych „czynów miłości” mamy dużo. Wyrazem tego jest umycie nóg, co uchodziło za posługę niewolników. W ten sposób Chrystus wzywa do naśladowania Go w takich czy podobnych czynach: „Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem», i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli więc Ja, pan i nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem nogi umywać. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 13-14). Jest tu wyraźne podkreślenie potrzeby wypracowania postawy miłości i jej posługi wobec każdego człowieka, nawet najbardziej zapomnianego. Należy przy tym pamiętać, że zaraz po przywołanych tu słowach jest mowa o posłaniu uczniów, którzy nazwani są Apostołami (por. J 13, 16)¹.

W interpretacji św. Jana miłość bliźniego przyjmuje kategorię miłości braterskiej. Wyraża się to w wezwaniu do miłowania ludzi jako braci oraz w ostrzeżeniu przed jej przeciwieństwem, czyli nienawiścią do brata. Oznacza to, że wspólnota chrześcijańska w czasach Apostoła Jana rozumiała siebie jako wspólnotę braterską. Odpowiednikiem braterstwa jest charakterystyczne biblijne określenie „swoi”, co oznacza więź łączącą tych, którzy siebie miłują. Uczniów Chrystusa winna cechować przede wszystkim braterska miłość: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). W tym wezwaniu zawarta jest paralelna struktura idei posłania i postawy miłości. Posłanie Chrystusa skierowane jest do świata, takim też jest posłanie Jego uczniów. Tylko więc w tej perspektywie można zrozumieć miłość Boga do świata i posłanie Jego Syna. Miłość Boga nie zna granic, taką też winna być miłość Jego uczniów. Moc

¹ Por. B. M. Ashley, *Życie prawdą w miłości. Biblijne wprowadzenie do teologii moralnej*, tłum. M. Wójcik, Poznań 2008, s. 249-253; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 333-334; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu, cz. 3, Etos*, tłum. M. Lew Dylewski, Kraków 1984, s. 16-18.

wiążącą tej prawdy i normy jeszcze bardziej ukazał św. Jan w swoim I Liście, gdzie koncepcja miłości braterskiej wiąże się z koncepcją dualistyczną: „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć. Kto zaś swego brata nienawidzi, żyje w ciemności, i nie wie dokąd dąży...” (1 J 2, 10-11). W dalszej części tego Listu św. Jan jeszcze bardziej podkreśla wyzwalający charakter miłości: „My wiemy, że przeszliśmy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci” (1 J 3, 14). Oznacza to, że skoro miłość jest z Boga, to także każdy kto miłuje narodził się z Boga i zna Go (por. 1 J 4, 7). Taki człowiek miłuje więc tych, którzy się narodzili z Boga (por. 1 J 5, 1). Miłość nie jest więc „ze świata”, stąd też Bóg i świat są sobie przeciwne, podobnie jak miłość i nienawiść. Konsekwentnie więc, być „na świecie”, to nie to samo, co być „ze świata”. Każdy z tych stanów jest kwestią nie odgórnego przeznaczenia, ale ludzkiej decyzji. Należy też odróżnić od siebie „bycie w świecie” i „miłość do świata”. Tej ostatniej nie należy utożsamiać z miłością Boga do świata. „Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1J, 2, 15-16). Miłujący świat staje się więc jednym „z tego świata”, upodabnia się do świata, który sprzeciwia się Bogu i nie może Go znać. Stąd miłość braterską można zrozumieć tylko na tym zróżnicowanym tle, które wymaga jednoznacznej decyzji. To zaś prowadzi do wniosku, że każdemu człowiekowi potrzebna jest przemiana – nowe narodzenie do miłości. Pomocą zaś w zrozumieniu tej prawdy oraz w moralnej przemianie jest świadectwo miłości. Ono też gwarantuje zjednoczenie ludzi i budowanie społecznego porządku opartego na poszanowaniu brata, co równocześnie jest aktem miłości Boga².

Takie postrzeganie miłości i jej życiowe znaczenie uzasadnia jej normatywny charakter. W Nowym Przymierzu przykazanie miłości bliźniego zyskało wyższą moc wiążącą poprzez jego powszechność oraz połączenie z miłością Boga. W konsekwencji oba te przykazania tworzą jedność: wiara i miłość Boga są podstawą i źródłem miłości bliźniego. W miłości bliźniego okazuje się posłuszeństwo i miłość Boga, co sprawia, że niemożliwe jest składanie ofiary Bogu i życie w niezgodzie z bratem (por. Mt 5, 23n; Mk 11, 25). Określenie „jak siebie samego” – nie stanowi ograniczenia miłości, lecz usunięcie wszelkich granic; należy kochać wszystkich i każdego, i to w sposób nieograniczony. Normatyw ten szczególnie jest ukazany w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, gdzie Jezus wskazuje, że każdy jest bliźnim, a zwłaszcza człowiek potrzebujący pomocy. Miłość jest normatywem odnoszącym się także do wrogów: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 44-45). Jest to więc norma jednocząca wszystkich ludzi ze sobą,

² Por. J. Gnillka, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 335-336; zob. także: F. Gryglewicz, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, s. 116-120.

co prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Podkreślenie w miłości bliźniego mocy jednoczącej z Bogiem stanowi nowość uzasadnienia tego przykazania. *Nowy Testament* akcentuje Boże Miłosierdzie i przebaczącą moc Boga. Ze względu na tę uprzedzającą moc Bożego Miłosierdzia, uczeń Chrystusa winien przebaczyć każdemu winowajcy, w przeciwnym bowiem razie znalazłby się w sytuacji niemilosierznego sługi, któremu darowano wielki dług, a on nie chciał darować małego długu swemu bliźniemu (por. Mt 18, 23-35). Przebacząca miłość jest tu wymogiem ze względu na Chrystusa, który sam przedstawia miłość Boga i bliźniego, solidaryzując się ze wszystkimi potrzebującymi. W osobie każdego potrzebującego objawia się sam Chrystus, który będąc otoczony miłością Ojca, jest sługą wszystkich: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45)³.

Miłość w Nowym Przymierzu ukierunkowana jest na osobę – „Ty” Boga i „ty” człowieka. Nie jest więc odniesieniem do jakiejś wartości rzeczowej, lecz zawsze relacją osobową. Człowiek ze swej istoty i stwórczego przeznaczenia nie jest istotą opierającą się na sobie, do siebie należąca i samowładną, lecz osobą poddaną władzy Boga. W tekstach *Nowego Testamentu* mamy przypomnienie, że na mocy stworzenia człowiek od początku jest skierowany ku innym ludziom, co jest ukierunkowaniem wzajemnym. Stąd podstawowym normatywem człowieka nie jest troska o siebie, lecz odpowiedzialność za drugich. Miłość więc w rozumieniu chrześcijańskim nie jest pożądaniem (jak grecka *eros*), lecz obdarowywaniem. Bóg, będąc źródłem miłości, zwracając się ku stworzeniu czyni je wartościowym. Ubogi dzięki miłości Boga staje się bogatym, nie musi już pożądać, by stać się bogatym, on sam może teraz obdarzać – miłując innych. Miłość chrześcijańska różni się też od sympatii – miłości uczuciowej i afektywnej, której racją jest własna korzyść. Biblijna miłość bliźniego nie jest wybieraniem: bliźnim jest tu nie tylko ten, kogo się wybiera, lecz każdy, kogo się spotyka na swej drodze, zwłaszcza kto potrzebuje pomocy. Tak rozumiana miłość nie zna też obojętności, czyli możliwości wycofania się z miłości. Przykazanie *Nowego Testamentu* brzmi: „Będziesz miłował”, czyli apeluje do woli, a nie do uczuć. Będąc nakazem, miłość jest aktem – postawą woli, gdyby zaś była tylko aktem uczuciowym, nie mogłaby być nakazem. W konsekwencji, „miłość chrześcijańska pojęta autentycznie nie przekreśla żadnych wartości ludzkich, nawet przeciętnych, ale podnosi je przynajmniej niekiedy do wyżyn heroizmu”⁴.

Chrystusowe prawo miłości upowszechnia i wyjaśnia św. Paweł Apostoł, wzywając chrześcijan: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2). Wyjaśniając wzór miłości Chrystusa i Jego dzieło

³ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 3, *Etos*, dz. cyt., s. 104-110; zob. także: A. Dihle, *Die goldene Regel*, Göttingen 1962; B. M. Ashley, *Życie prawdą w miłości*, dz. cyt., s. 558-562.

⁴ W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 174; W. Harrington, *Teologia biblijna*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1977, s. 248-257.

zbawcze, wykorzystuje słowa hymnu chrześcijańskiej gminy i apeluje: „Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugih. To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie. On istniejąc w postaci Bożej [...] ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się posłusznym aż do śmierci” (Flp 2, 4-8). Znając Chrystusowe poświęcenie z miłości do człowieka, rozpoznaje w tym moc zobowiązującą, co odnosi do siebie i do wszystkich chrześcijan (por. 2 Kor 10, 1; Tt 3, 4). W szczególny sposób docenia i wysławia miłość w hymnie – 1 Kor 13, podkreślając jedność miłości Boga i bliźniego oraz fakt, że nawet heroiczne poświęcenie jest niczym bez miłości, gdyż: „Miłość nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor, 13, 5-7). Takie rozumienie i przeżywanie miłości łączy się z wiarą, która rodzi miłość. Stąd też św. Paweł często łącznie wymienia wiarę i miłość, dziękując Bogu za dar wiary, która wyróżnia chrześcijan w poszczególnych Kościołach lokalnych (por. Kol 1, 4; Flp 5). Przekonany jest bowiem, że prawdziwą jest „tylko wiara, która działa przez miłość” (Ga 5, 6), stąd też wiara nigdy nie trwa sama, lecz zawsze wnosi ze sobą miłość. Takie rozumienie wiary i miłości pozwala mu stwierdzić, że miłość jest wypełnieniem chrześcijaństwa: „Przykazania [...] streszczają się w tym nakazie: «Miłuj bliźniego swego jak siebie samego» [...] Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 9n). Konsekwentnie więc napomina uczniów Chrystusa, by zachowywali miłość i wykazywali się nią w codziennym życiu (zob. Rz 15, 5; 2 Kor 8, 24; Ga 5, 13n; Flp 2, 3). Poznane świadectwa miłości w poszczególnych gminach chrześcijańskich cieszą Apostoła i pokrzepiają innych chrześcijan: „Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości” (1 Kor 16, 14). Postawa miłości ma być prawem i porządkiem Kościoła, będzie też wprowadzać pokój i jedność między ludźmi, niwelując zatargi i waśnie, gdyż miłość pozwala nawet zrezygnować na rzecz braci bardziej potrzebujących. Apostoł podkreśla, że tylko to jest dobre, co buduje wspólnotę, a miarą wszystkiego jest miłość. Stąd też miłość jest ważniejsza od poznania i praw jednostki: „Wiedza wbija w pychę, miłość zaś buduje” (1 Kor 8, 1). Wprawdzie wzgląd na dobro innych ogranicza wolność, ale pogardzanie bliźnim jest zbrodnią wobec Chrystusa (1 Kor 8, 12n). Miłość więc powinna określać wszelkie formy współżycia między ludźmi oraz relacje między różnymi wspólnotami i grupami społecznymi. Wszyscy i w każdej sytuacji winni kierować się naczelną zasadą: „Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego” (1 Kor 10, 24). Kierowanie się miłością oznacza opowiedzenie się za Chrystusem – Panem świata i Kościoła. Porządek miłości jest wprawdzie ideałem prawa, ale żadne prawo nie może naruszać miłości. Norma miłości ma stać się prawem powszechnym” „Niech będzie znana wszystkim ludziom wasza wyrozumiała łagodność” (Flp 4, 5). O to trzeba zabiegać w relacjach między sobą i prosić Boga: „Pan niech pomnoży liczbę waszą i niech spotęguje waszą wzajemną miłość

dla wszystkich, jaką i my mamy dla was” (1 Tes 3, 12). Taka postawa umożliwia pozyskanie nawet wrogów, gdyż miłość nie daje się zwyciężyć złu, lecz usiłuje zło dobrem zwyciężyć: „Uważajcie, aby nikt nie odpłacał złem za zło, zawsze usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich” (1 Tes 5, 15; por. Rz 12, 14.21). Skuteczność miłości oraz wierność jej w każdej życiowej sytuacji przekonuje, że miłość „jest więzią doskonałości” (Kol 3, 14)⁵.

Miłość jest zasadą i cnotą charakteryzującą życie chrześcijan jako dzieci Boga. Wszystkich ich winno łączyć poczucie braterstwa i odwzajemnić miłość, naśladując w ten sposób Chrystusa. Taka postawa winna być zaczątkiem jedności wszystkich ludzi na całym świecie. Miłość jest prawem Chrystusowym i przykazaniem powszechnym, gdyż nie ogranicza się do społeczności wiernych, lecz otwiera się na wszystkich ludzi, którzy są równi w swej godności. Takie postrzeganie ludzkości stanowi swoiste novum – zarówno w czasach Chrystusa, jak i dzisiaj. Miłość odnawia bowiem świat, czyniąc go prawdziwym, czyli zgodnym z Bożym zamiarem. Teksty *Nowego Testamentu* świadczą, że Kościół pierwotny rozumiał i realizował miłość jako służbę i pomoc oraz jako zadanie całej gminy. Takie traktowanie miłości skutkowało tym, że chrześcijanie uważali się za braci i siostry, i tak siebie nazywali. Ideał pierwotnej gminy wymagał troski o wszystkich, zwłaszcza biednych, czego szczególnym znakiem była wspólnota dóbr (por. Dz 6, 1-6; 8, 32-37). Moc jednocząca i zobowiązująca miłości zawiera się w jej skutkach i w ludzkich potrzebach. „Miłość głoszona przez Chrystusa odpowiada najgłębszym ludzkim tęsknotom, bo w niej zawiera się zgoda, życzliwość, współpraca, pomoc okazywana jednostkom i narodom”⁶.

2. Wolność jako normatywna wartość ludzkiego bytowania

Według *Nowego Testamentu* wolność stanowi istotną właściwość życia moralnego jednostki ludzkiej i społeczności. Przez wolność rozumie się tu uwolnienie człowieka od grzechu i śmierci, które trzymały człowieka w niewoli i dalej usiłują go ograniczać. *Nowy Testament* zna też pojęcie wolności w sensie politycznym, ale nie w kategorii politycznego mesjanizmu, o czym świadczą słowa Chrystusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21). Uznając istnienie państwa ziemskiego (por. Rz 13, 1-7; 1 P 2, 13-17), podkreśla się nienaruszalną wolność chrześcijanina jako obywatela państwa niebieskiego (Flp 3, 20). Chrześcijanie są dziećmi wolnej Jerozolimy (por. Ga 4, 26-28; Hbr 12, 22) i nikt nie może ich pozbawić wolności wiary i Kościoła. W sensie społecznym wolnym jest ten, kto nie jest niewolnikiem żadnego ziemskiego pana (J 8, 33; 1 Kor 7, 21). *Ewangelia* nie jest manifestem społecznej rewolucji i nie

⁵ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 110-111; K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddośłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Warszawa 2004, s. 351-363.

⁶ W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 174.

chce niczego zmieniać w tym zakresie. W *Nowym Testamencie* wolność rozumiana jest głównie w sensie religijno-moralnym. Wolność człowieka zawiera się w orędziu Bożym i trwa dzięki słowom i dziełu Jezusa, który uczy wolności od Prawa Starego Przymierza, rozumianego jako legalizm. Kazanie na Górze (Mt 5, 21-48) stanowi szczególne wyjaśnienie istoty prawdziwej wolności, zaś przykazanie miłości stanowi zwolnienie od nieznośnego ciężaru wielu przykazań (Mk 12, 28-34). Rzeczywistość wolności ukazuje się w zwycięstwie Chrystusa nad szatanem i usunięciu szatańskich więzów choroby i śmierci (por. Mk 10, 45; Łk 10, 18)⁷.

Nowy Testament ukazuje jak człowiek, będąc zamknięty w „prawie grzechu i śmierci” (Rz 8, 2), został wyzwolony przez zbawczy czyn Chrystusa, który wziął na siebie ciężące na ludzkości przekleństwo grzechu i śmierci (por. Rz 8, 3; 2 Kor 5, 21; Ga 3, 13). Święty Paweł uczy: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1), podkreślając, że ta wolność jest czynem Bożym pojmowanym przez człowieka przez wiarę. Wyzwolony człowiek zobowiązany jest do życiowego realizowania tej wolności idąc za Chrystusem (Ga 5, 13) i pozwalając działać „Duchowi życia” (Rz 8, 9). Dokonuje się to w społeczności Kościoła przez przyjęcie chrztu świętego (Rz 6, 1-11) i w posłuszeństwie wobec jego nauki (Rz 6, 17n). Tę wolność należy poprawnie rozumieć i właściwie stosować w życiu. Apostoł przestrzega: „Uwolnieni od grzechu oddaliście się w niewolę sprawiedliwości” (Rz 6, 18). Człowiek jest prawdziwie wolny tylko w służbie Bogu (Rz 6, 22) i bliźniego (Ga 5, 13). Przykładem jest tu św. Paweł, który stał się sługą wszystkich (1 Kor 9, 10). Wolność chrześcijanina jest „nowym istnieniem”, którym kieruje prawo Ducha, ożywiającego w Jezusie Chrystusie (Rz 8, 2). Wolność ucznia Chrystusa polega na wypełnianiu Jego prawa – „prawa wolności” (Jk 1, 25), którym jest wolność wiary, będąca odważnym świadectwem życia wobec Boga (por. 2 Kor 3, 12; Ef 3, 12) i ludzi (2 Kor 7, 4; Ef 6, 19). Taka wolność wykazuje wiele dynamizmu, gdy trzeba pokonać wewnętrzne lub zewnętrzne opory. Pełna wolność od grzechu i śmierci nie jest jeszcze możliwa, ale jej zadatkem jest Duch Święty (Rz 8, 23). Celem i kresem ludzkiej egzystencji jest pełnia wolności rozumiana jako „nowe stworzenie”⁸.

Koncepcja wolności w rozumieniu św. Pawła znajduje utwierdzenie w teologii św. Jana Apostoła (por. J 8, 31-36). Człowiek niewierzący jest ze swej natury „niewolnikiem grzechu” i nie żyje „w prawdzie”, choć uważa się za wolnego. Tylko prawdą, którą jest Chrystus i Jego oddanie się ludziom wyzwala z owej niewoli. Człowiek, który trwa w Chrystusowej prawdzie już osiągnął wolność – jest ona rzeczywistością, ale równocześnie przyszłym darem, do którego ludzie dążą. Zgodność nauki Apostołów – św. Pawła i św. Jana utwierdza w pewności głoszonej prawdy i stanowi centrum teologicznej myśli *Nowego Testamentu* na temat

⁷ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 121-125; J.-F. Froger, M.-G. Mouret, *Cahiers d'anthropologie biblique. Chemines de connaissance*, Meolans-Revel 1990, s. 147-162.

⁸ Por., K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 126-127.

wolności. Pozostając pod wpływem tej myśli św. Piotr wzywa chrześcijan: „Jak ludzie wolni [postępujcie], nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga” (1 P 2, 16). Należy pamiętać, że zawarte w *Nowym Testamencie* orędzia o wolności skierowane są ku ówczesnemu greckiemu środowisku, w którym wolność uchodziła za cenne dobro. Jest to swoisty motyw wyjaśnienia i głoszenia przez autorów *Nowego Testamentu* prawdziwej wolności. Idea wolności wewnętrznej w charakterystyczny sposób łączy starożytność z chrześcijaństwem, a równocześnie je dzieli. W starożytności wewnętrzną wolność zdobywa się własnym wysiłkiem – rozumem mędrca, w chrześcijaństwie zaś jest ona darem łaski Boga. Takie wyzwolenie ukazuje rozwiązanie fundamentalnego problemu moralnego jakim jest stosunek prawa do wolności. *Nowy Testament* ukazuje przewyższenie Prawa *Starego Testamentu*, w którego perspektywie ciągle trwa niebezpieczeństwo legalizmu. Zostaje on przewyższony przez prawo i cnotę wolności w Duchu. Darowana człowiekowi przez Boga łaska wyzwolenia porusza ludzka wołę, co sprawia, że człowiek staje się odpowiedzialny za swoje postępowanie⁹. Biblijna idea i ideał wolności, w historii Kościoła przyjmowała różne formy interpretacji i przekazu. Były okresy, że biblijną wolność łączono z innymi jej pojęciami, interpretując ją politycznie i społecznie. Głoszenie biblijnej wolności może nadal w różny sposób oddziaływać, czego skrajnym wyrazem jest w imię wolności żądanie „uwolnienia” od Kościoła i od Boga. Ta skrajna postawa wobec wolności ukazuje jej destrukcyjny charakter w życiu indywidualnym i wspólnotowym, niszcząc fundamentalne struktury społecznego ładu i porządku.

3. Prawda jako jednoczące centrum ludzkiej egzystencji

Poznanie prawdy i kierowanie się nią w życiu należy do fundamentalnych wymogów ludzkiej egzystencji. Na karatach *Nowego Testamentu* „prawda” ma sens starotestamentowo-hebrajski i filozoficzno-grecki. Oznacza ona rzeczywistość Boską, stanowiącą centrum ludzkiej egzystencji, otwierającą się na ludzkie poznanie dzięki Bożemu Objawieniu. Człowiek winien zawsze dążyć do poznania słowa Bożego – prawdy w jej istocie. Wyrazem i znakiem takiej postawy wobec prawdy jest bezwarunkowy wymóg prawdomówności. Chrystus jednoznacznie żąda od swoich uczniów: „Niech mowa wasza będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt 5, 38). Sens i życiowe znaczenie prawdomówności zawierają także obrazowe słowa z kazania na Górze: „Światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność” (Mt 6, 22-23; por. Łk 11, 34n). Oko odbierające światło, oznacza tu wrażliwość na Boga: zdrowe oko – czysty człowiek, może przyjąć Boga i cały pozostaje w Jego świetle. Wiara więc czyni człowieka

⁹ Por. tamże, s. 128-129; zob. także: H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 1994, s. 390-397.

czystym i prawdomównym. Człowiek zaś będący w ciemności wobec Boga, jest całkowicie pogrążony w ciemności zła i moralnego zakłamania¹⁰.

Święty Paweł wyjaśnia, że Bóg objawiający się w Kościele – w przeciwieństwie do kłamstwa pogańskich bożków – jest Bogiem prawdy (por Rz 1, 25). Apostoł uczy, że prawdziwym Bogiem jest tylko ten, który żyje, działa i daje pomyślne życie. Prawda jest właściwością Boga. Stąd też Bóg sądzi tylko według prawdy (Rz 2, 2), jest też wierny swoim obietnicom (Rz 15, 8). Najwyższą formą objawienia Bożej prawdy jest Chrystus, gdyż w Nim spełniły się wszystkie Boże obietnice (2 Kor 1, 19n; Ef 4, 21). Prawdą jest Boże Prawo (Rz 2, 20), którym jest teraz *Ewangelia* (Ga 2, 5; Kol 1, 5) oraz jej przepowiadanie (Ef 1, 13). Chrześcijańska egzystencja sprowadza się więc do życia „wiarą w prawdę” (2 Tes 2, 12n). Chrześcijanie bowiem są tymi, „którzy poznali prawdę” (1 Tm 4, 3; 2 Tm 2, 25; Hbr 10, 26), Kościół zaś jest „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3, 15). Ludzie zaś „o wypaczonym umyśle, którym brak prawdy” (1 Tm 6, 5), to nauczyciele fałszu. Ci, którzy im uwierzą, „będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom” (2 Tm 4, 4). Prawdą jest więc „zdrowa nauka” (1 Tm 1, 10) głoszona przez Kościół, który „zrodził nas przez słowo prawdy” (Jk 1, 18). Zachowanie prawdy prowadzi chrześcijan do doskonałości: „Dusze swoje uświęciliście, będąc posłusznymi prawdzie” (1 P 1, 2 2; por. 2 P 1, 12). Stąd też porządek życia chrześcijan jest „drogą prawdy”, zaś niewiara i grzech są odstępstwem od prawdy (Jk 5, 19). Boski dar prawdy i jej życiowe znaczenie stanowią podstawę moralnego zobowiązania do jej zachowania. Chrześcijańska wspólnota – Kościół musi być we wszystkim prawdziwy, jak prawdziwym jest Bóg, którego Boskie „tak” zostało wypowiedziane w Chrystusie: „Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze «Amen» Bogu na chwałę” (2 Kor 1, 20). W swoim „Amen” Kościół wyraża pochodzącą z wiary odpowiedź i świadectwo, że słowo Boże jest prawdziwe i zawsze się spełnia¹¹.

Chrześcijanie zobowiązani są do życia zgodnie z prawdą, której osobowym wzorem jest Chrystus. Święty Paweł zapewnia, że w nim jest „prawda Chrystusa” (2 Kor 11, 10; por. Rz 9, 1). Członków zaś Kościoła w Efezie upomina: „Zostaliście pouczeni w Nim – zgodnie z prawdą, jak jest w Jezusie” (Ef 4, 21). Konsekwentnie też wraca wezwanie do życia w prawdzie i świadectwa o niej w każdej życiowej sytuacji: „Odprawiajmy święto nasze nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz prząsnego chleba czystości i prawdy” (1 Kor 5, 7n). Chrześcijanie jako uświęceni przez zbawcze dzieło Chrystusa, swym życiem winni świadczyć o fakcie zbawienia. Grzech musi należeć już do przeszłości, nowa zaś moralność nazywa się „czystością” i „prawdą”. W takiej postawie wyraża się miłość, która „nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą”

¹⁰ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 253-254; C. Spicq, *La Vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, „Revue de sciences philosophiques et théologiques” 22(1933), s. 5-26.

¹¹ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 254-255; W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 175-176.

(1 Kor 13, 6). Bezbożność zaś przez swoją nieprawość nakłada prawdzie pęta (Rz 1, 18), stąd też sąd czeka tych, którzy „za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości” (Rz 2, 8). Odchodzenie więc od uświęcającego działania Boga przez czynienie zła jest znakiem „nieprawdy” w chrześcijańskiej egzystencji. „Prawdą” bowiem jest chrześcijańska moralność tylko zgodna z Bożym działaniem. Święty Paweł przypomina więc, że trzeba „przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej miłości” (Ef 4, 24). Odkupiony przez Chrystusa człowiek znów jest „w prawdzie”, czyli odpowiada woli Stwórcy. Życie więc „nowego człowieka” sprowadza się do „bycia prawdziwym”, do czego wzywa Apostoł: „Odrzuciwszy kłamstwo, niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami” (Ef 4, 25). W ten sposób buduje się jedność Ciała Chrystusowego, której nie może naruszać zakłamanie: „Postępujcie jak dzieci światłości. Owocem bowiem światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda” (Ef 5, 9). Życie w „światłości” oznacza też bycie „światłem” dla innych w postaci dobroci, sprawiedliwości, prawdzie i świętości. Cały Kościół jest wezwany do życia „prawdziwie w miłości” (Ef 4, 15), gdyż tylko miłość ukazuje „prawdę”¹².

Życie w prawdzie św. Paweł określa także mianem postępowania „w prostocie i czystości wobec Chrystusa” (2 Kor 11, 3). Także relacje wzajemne między chrześcijanami winne być normowane według „czystej dobroci” (Rz 12, 8). Duchowe bogactwo wspólnoty chrześcijańskiej wyrażą się w „pełni wszelkiej prostoty” (2 Kor 9, 11), która skierowuje człowieka ku Bogu. Te argumentację spotykamy w tekstach innych autorów *Nowego Testamentu*. Święty Jakub Apostoł podkreśla, że jeśli w społeczności chrześcijan panują spory i rozterki, to nie mogą oni być przekonani, że postępują mądrze, gdyż: „Sprzeciwiają się kłamstwem prawdzie” (Jk 3, 14). Konsekwentnie więc św. Piotr Apostoł wzywa: „Skoro już dusze swoje uświęciliście, będąc posłuszni prawdzie celem zdobycia nieobłudnej miłości bratniej, jedni drugich gorąco czystym sercem miłujcie” (1 P 1, 22). Autentyczne bowiem trwanie w Bożej prawdzie i świętość stanowią źródło miłości. Święty Jan podkreśla, że „prawda” oznacza Boże Objawienie w Chrystusie (por. J 1, 17). On jest objawieniem Boskiej rzeczywistości, a ludzka nadzieja okazała się prawdziwą. Świadectwo Bożej prawdzie, którą jest Chrystus dał św. Jan Chrzciciel (por. J 5, 33), sam zaś Zbawiciel objawia ją osobiście światu, gdyż jest On „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Owo objawienie nie jest tylko wiedzą, którą można dowolnie dysponować. Prawdę poznaje tylko ten, kto trwa w Chrystusie, czyli jest w sytuacji ciągłego jej przyswajania. Chrystus Kościołowi zostawił „Ducha prawdy” (J 14, 17), On też doprowadzi uczniów do „pełnej prawdy” (J 16, 13). Duch pozwala uczniom poznać prawdę i przekonuje do niej świat. Ducha można więc wprost nazwać Prawdą (1 J 5, 6), gdyż On w pełni objawia i urzeczywistnia prawdę. Prawda i Duch identyfikują się więc w życiu Kościoła i świata. Tak pojmowana

¹² Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 256-257.

prawda winna kierować życiem uczniów Chrystusa. Tylko On bowiem głosi prawdę, uczniowie zaś od Niego ją poznają i w dzięki Niemu w nią wierzą (J 8, 45n). Stąd też prawdziwy uczeń „jest z prawdy” (J 18, 37; 1 J 3, 19), „w prawdzie” też zostaje uświęcony, gdyż prawda wyzwala (J 8, 32). Jest to wyzwolenie od tego, co jest przeciwne Bożej woli, czyli wolność od grzechu (J 8, 34). Prawda oznacza tu rzeczywistość Bożą, stąd też prawda jest życiem (J 17, 3), światłem (J 3, 21) i miłością (1 J 4, 16)¹³.

4. Pokój i radość jako charakterystyczne postawy życia chrześcijan

Pokój i radość, to dwie zasadnicze postawy bardzo często łącznie wymieniane w *Nowym Testamencie* (por. Rz 14, 17; 15, 33; Ga 5, 22). Obie są dziełem Boga i Jego darem człowiekowi jako życiowe zasady poszczególnych jednostek i społeczności. Ich praktyczna realizacja i kierowanie się nimi w życiu ma charakter jednoczący oraz nadaje społeczności chrześcijańskiej nowy „koloryt” moralno-religijny.

W początkach chrześcijaństwa w środowisku greckim pokój (gr. *eirene*) oznacza stan polityczny – brak wojny, pokojowe zachowanie się ludzi oraz stan ducha – pokój duszy. W tym czasie historycznym w państwie rzymskim pokój był raczej rzeczywistością oczekiwaną, tęsknotą za pokojem. Biblijne zaś pojęcie pokoju opiera się na starotestamentalnym jego rozumieniu w kategorii *shalom*. Zasadnicze znaczenie tego słowa wyraża „pomyślność” oraz wynikająca stąd postawa radości i zadowolenia. Postawy te wynikają z bogactwa dóbr ziemskich i duchowych, życiowego dobrobytu i szczęśliwości. Pokój jest darem Boga dla osób pobożnych (Kpł 26, 6; Ps 85, 9-14), gdyż to Bóg obdarowuje ludzi pomyślnością (por. Iz 45, 7). Przekonanie to rodzi poczucie bezpieczeństwa z powodu bycia pod Bożą opieką i łaskawością (zob. Ps 122). W okresie *Nowego Testamentu* Izraelici oczekiwali pokoju jako eschatologicznego dobra zbawczego: „Przyjdzie sąd na ludzi. Zostanie zawarty pokój ze sprawiedliwymi, wybrani otrzymają opiekę i pokój; spłynie na nich miłosierdzie, wszyscy oni będą należeć do Boga, a On zawrze z nimi pokój”¹⁴. Również na karatach *Nowego Testamentu* „pokój” często oznacza zbawienie eschatologiczne. W czasach Jezusa ludzie często pozdrawiali się słowami: „Pokój z tobą! Idź w pokoju!”. Także sam Jezus posługuje się takimi pozdrowieniami, które oznaczają pomyślne życie i ludzkie bytowanie, np. słowa do uzdrowionych „idź w pokoju” (Mk 5, 34; zob. Łk 8, 48) lub do grzesznicy (Łk 7, 50). Pozdrowienie pokoju poleca Chrystus swoim uczniom: „Gdy do jakiego domu wejdziecie, najpierw mówcie: Pokój temu domowi!” (Łk 10, 5). W tym rozumieniu pokój jest przedmiotowym darem, który przybywa lub odchodzi (zob. Mt 10, 13; Łk 10, 6). Zbawczy pokój przynoszony przez Chrystusa nie jest jednak właściwie rozumiany

¹³ Por. tamże, s. 258-259; zob. także: H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 1994, s. 364-384.

¹⁴ *Księga Henocha etiopska*, 1, 7n

i oczekiwany przez ludzi Mu współczesnych: „Nie przyszedłem przynieść pokój, ale miecz” (Mt 10, 34). Nie oznacza to, że Jezus i Jego uczniowie chcą wnosić niepokój, lecz stanowi przypomnienie, że *Ewangelia* może wprowadzać rozdwojenie nawet w najbliższej ludzkiej wspólnotcie (zob. Mt 10, 35n) oraz wywoływać prześladowanie uczniów (Mt 10, 17n). Ponad tymi wszystkimi reakcjami świata istnieje rzeczywistość darowanego przez Boga zbawienia¹⁵.

W nauczaniu św. Jana pokój jest darem Bożym, o czym świadczą słowa Chrystusa: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję” (J 14, 27). W tych słowach zawarta jest obietnica pomyślności, jakiej mają doznać uczniowie Chrystusa, choć na świecie doznają smutku i ucisku (zob. J 16, 20-22). Nie powinni jednak dać się zmieścić i szukać pokoju na świecie, gdyż prawdziwy pokój pochodzi od Chrystusa i jest rzeczywistością pozaziemską. Chrystusowe zapewnienie: „Niech się nie trwoży serce wasze ani się nie lęka” (J 14, 27), utrwała w Jego uczniach przekonanie, że ofiarowany im pokój jest pokojem serca, jakim jest ofiarowane zbawienie. Bóg obdarza pokojem i go zabezpiecza; „To wam powiedziałem, abyście pokój we Mnie mieli” (J 16, 33). Stąd też, nawet niepokoje świata i zagrożenia wiary nie naruszają „pokoju serca”, który jest owocem Krzyża i darem Uwielbionego Chrystusa. Tak rozumiany i przeżywany pokój wprowadza właściwe odniesienie do Boga: „Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę, zachowajmy pokój z Bogiem” (Rz 5, 1). Pokój jest też uświęceniem (1 Tes 5, 23), gdyż to Bóg dokona zbawienia: „Bóg zaś pokoju zetrze wkrótce szatana pod waszymi stopami” (Rz 16, 20). Doskonały pokój nastąpi, gdy zostanie zwyciężony szatan, który jest przeciwnikiem pokoju i jego zagrożeniem. Taki pokój jest ostatecznym celem każdego człowieka: „Chwała zaś, cześć i pokój spotka każdego, kto czyni dobrze...” (Rz 2, 10); pokój ten – to „życie wieczne” (Rz 2, 7)¹⁶.

W życiu społecznym pokój nadaje stosunkom ludzkim właściwe ukierunkowanie i znaczenie. Podkreśla to Chrystus, który mowę o przymiotach dobrego ucznia kończy słowami: „Zachowujcie pokój między sobą” (Mk 9, 50). Ci, którzy to wezwanie Jezusa zrozumieli, stali się rzecznikami pokoju między ludźmi (zob. Mt 5, 9; 2 Kor 3, 11; 1 Tes 5, 13). Pokój z ludźmi jest warunkowany pokojem z Bogiem, gdyż Chrystus jako twórca pokoju pojednał wszystkich ludzi ze sobą: „Królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14, 17). Choć pełnia królestwa Bożego, to sprawa przyszłości, to w części jest ono już obecne, istnieje ono w jedności Ludu Bożego, będąc dziełem Ducha Świętego. Utrwalanie pokoju jest powinnością chrześcijan, gdyż w ten sposób służą zbudowaniu każdego człowieka i wszystkich ludzi (por. Rz 14, 19). Pokój bowiem jest więzią i jednością ludzkiej wspólnoty (por. Ef 4, 3), co jest pragnieniem Boga (por. 2 Tes 3, 16). Stąd też wszystkie problemy

¹⁵ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 130-131; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 309-317.

¹⁶ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 132-133.

międzyludzkie należy rozstrzygać w kategoriach pokojowych, gdyż: „Do życia w pokoju powołał nas Bóg” (1 Kor 7, 15). Charakterystycznym streszczeniem Ewangelii pokoju są słowa św. Pawła do Rzymian: „Bóg (dawca) nadziei, niech wam udzieli pełni radości i pokoju w wierze, abyście przez moc Ducha Świętego byli bogaci w nadzieję” (Rz 15, 13). Wśród wielu dóbr przyszłego zbawienia – nadziei, radości, wiary, mocy i ducha – jest też pokój, który winien przepelniać każdego chrześcijanina, co stanowi gwarancję harmonii życia całego Ludu Bożego. Brak zaś pokoju stanowi powód sprzeczności w gminach chrześcijańskich. Przestrzega przed tym także św. Jakub, wytykając namiętności, stronnictwa i spory, których przyczyną jest zafałszowane i dumne dążenie do mądrości (por. Jk 3, 14-18). Apostoł przestrzega, że brak pokoju prowadzi do jeszcze większego zła w postaci walki, wrogości, a nawet mordów, co jest wynikiem „waszych żądz, które walczą w członkach waszych” (zob. Jk 4, 1-10). Problemy te są zawsze aktualne i w każdym czasie mogą się wydarzyć. Należy więc zawsze pamiętać, że: „Owoc sprawiedliwości sięją w pokoju ci, którzy zaprowadzają pokój” (Jk 3, 18). Stąd też chrześcijanie winni starać się „o pokój ze wszystkimi i o uświęcenie” (Hbr 12, 14), gdyż Kościół jest urzeczywistnieniem pokoju (por. Dz 9, 31; 10, 36; 15, 33)¹⁷.

Doświadczenie zbawienia i ciągle oczekiwanie na jego pełnię rodzi radość, która stanowi nieodłączną cechę chrześcijańskiego pokoju. W *Nowym Testamencie* znajdujemy wiele świadectw o radości z mesjańskiego zbawienia. Sam Chrystus z radością pełni swoje dzieło zbawcze wobec grzeszników (Mt 18, 13), radując się w Duchu Świętym z powodu objawienia się Ojca (Łk 10, 21). Lud odpowiada radością na dokonywane przez Chrystusa cudowne uzdrowienia i wypędzanie złych duchów (Łk 5, 26; 13, 17; 18, 43), oraz na wskrzeszenia umarłych (Łk 7, 16). Radością napawają słuchaczy słowa *Ewangelii* (Mk 4, 16), tak też jest przyjmowane Królestwo Boże (Mt 13, 44). Uczniowie mają podstawy do radości także podczas prześladowań, gdyż oczekują wejścia do pełni radości w Niebie (Mt 5, 12; 25, 21-23). Cud Zmartwychwstania budzi w nich strach, ale też wielką radość (Mt 28, 8; Łk 24, 41; J 20, 20), którą dzielą z Chrystusem, który zjednoczył się z Ojcem w Niebie (J 17, 13). Radość ta jest zapowiedzią eschatologicznej pełni uczniów Chrystusa, stąd stanowi dla nich moralny wymóg i potrzebę wytrwania w jedności ze Zbawicielem. Tego nie rozumieją niewierzący, stąd cieszą się z prześladowania Jezusa i Jego uczniów, gdyż są oni dla nich wyrzutem i obrazą. W tej sytuacji radość chrześcijan jest zawsze w przeciwieństwie do świata i musi być wbrew niemu podtrzymywana (J 16, 20). Wiara w ponowne spotkanie Jezusa daje Jego uczniom radość, choć wymaga ciągłego wysiłku wytrwania, który jest wspierany obietnicą Bożej pomocy. Świat nie może tej radości wierzącemu odebrać, gdyż jej źródłem nie jest świat, lecz jest ona darem Pana (J 16, 22). Stąd też prawdziwa radość nie ma końca i napenia ona wszystkich, którzy uwierzyli w Chrystusa i zbierają żniwo swej wierności. Dokonuje się to w Chrystusowym Kościele,

¹⁷ Por. tamże, s. 134-135; B. M. Ashley, *Życie prawdą w miłości*, dz. cyt., s. 562-566.

w którym słowa *Ewangelii*, sakramenty święte oraz wiara napęłniają radością całą społeczność wierzących (por. Dz 8, 8; 8, 39, 16, 34). Źródłem szczególnej radości jest doświadczenie obecności Chrystusa przy Eucharystii – „łamaniu chleba”, będące zapowiedzią ostatecznego zjednoczenia z Nim w wieczności¹⁸.

Nauczanie Nowego Testamentu ukazuje chrześcijan jako wspólnotę przepełnioną radością (2 Kor 8, 2; Flp 1, 25; 2, 29). Mamy też szereg apostoelskich wezwań do podtrzymywania tej radości w braterskiej wspólnotcie i zjednoczeniu w wierze (zob. 1 J 1, 4; 2 J 12; 3 J 4; Rz 12, 15; 2 Kor 13, 11; Flp 2, 18; 1 Tes 5, 16). Wszyscy członkowie chrześcijańskich gmin winni wzajemnie sprawiać sobie radość (zob. Rz 15, 32; 2 Kor 2, 3; Flp 2, 2), co staje się też dopingiem dla Izraela i pogan (Rz 15, 10). Apostołowie posługują tej radości Kościoła i sami w niej uczestniczą (Rz 16, 19; Flp 2, 17n). Podstawą tej chrześcijańskiej radości jest łaska Boga Ojca, który udziela jej w Kościele, będącym królestwem Jego Syna (por. Kol 1, 12n). Stąd też nazywana jest „radością w Panu” (Flp 3, 1) lub „radością w Duchu Świętym” (Łk 10, 21), a jej prazródłem jest Duch Święty, obecny w Kościele. Radość ta jest związana ze wszystkimi darami zbawczej łaski Boga: wiarą (Flp 1, 25), nadzieją (Rz 12, 12), pokojem (Rz 14, 17), pociechą (Dz 15, 31), prawdą – Bożym Objawieniem (1 Kor 13, 16), modlitwą (1 Tes 5, 16) i dziękczynieniem (Kol 1, 11). Następstwem chrześcijańskiej radości są uczynki miłosierdzia (2 Kor 8, 2; 9, 7), co pozwala życie chrześcijanina nazwać obecnością królestwa Bożego lub „sprawiedliwością, pokojem i radością w Duchu Świętym” (Rz 14, 17). Czyny te są wyrazem Bożej łaski, stąd też poprzez nie Bóg przenosi ludzi w stan zbawienia, czyli sprawiedliwości i pokoju z Nim. W ostateczności chrześcijańska radość jest więc dziełem Boga, choć realizuje się w osobowej egzystencji ludzi.

Radość w rozumieniu biblijnym nie jest rzeczywistością utopijną, lecz liczy się z realiami i ukazuje wyższość radości nad ziemskimi uciskami ludzkiej egzystencji. Radość uczniów Chrystusa trwa więc mimo smutku i zmartwień (zob. J 16, 20), nawet męczeństwo jest naznaczone radością świadectwa wiary i miłości. Śmierć mająca być pohańbieniem staje się zaszczytem (Dz 5, 41), co świadczy o niezniszczalności radości ucznia Chrystusa, czego doświadcza św. Paweł „jako smutny, lecz zawsze radosny” (2 Kor 6, 10). Apostoł cieszy się, „jeśli nawet krew [...] ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary” (Flp 2, 17), zaś chrześcijanie w Tesalonikach przyjęli słowo Boże „pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego” (1 Tes 1, 6). Ludzie wierzący cieszą się nie tylko wśród i mimo ucisku, ale także z powodu niego. Ucisk bowiem i niedola poszczególnych chrześcijan posłuży ku zbawieniu całego Kościoła (Kol 1, 24; 2 Kor 4, 10). Zagrożeń wiary są dla chrześcijan próbą i prowadzą do stałości wiary dającej pewność zbawienia (por. Jk 1, 2n), co daje podstawę do radości z tych doświadczeń (1 P 1, 6). Taka perspektywa życia pozwala uświadomić, że radość świata jest zwodnicza

¹⁸ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 139-140; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 386-393.

i nieprawdziwa (J 16, 20), a ci, którzy teraz się śmieją, będą narzekać i płakać (Łk 6, 25). W obliczu dóbr wiecznych, dobra terażniejsze są tymczasowe (1 Kor 7, 29-31), co ma stanowić podstawę do właściwego wartościowania życia (Jk 4, 9). Eschatologiczna obietnica zawiera się w błogosławieństwie: „Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie” (Mt 5, 12). Wiernego sługę Pan powoła do swej radości (Mt 25, 21-23), uczniowie zaś Jego po ziemskim smutku osiągną radość eschatologiczną (zob. J 16, 20-22). W oczekiwaniu na przyjście Pana chrześcijanie winni trwać w radości (Flp 4, 4n), co ma swe przełożenie na postrzeganie i przeżywanie ziemskich cierpień w kategorii odkupieńczej (1 P 4, 13). Znosząc niedole świata, chrześcijanin winien mieć świadomość, że posiada „majętność lepszą i trwającą” (Hbr 10, 34), która będzie jego udziałem, gdy z radością będzie obchodził „Gody Baranka” (Ap 19, 7)¹⁹.

* * *

Analityczne zamyślenie nad tekstami *Nowego Testamentu* ukazującymi stan i zasady życia chrześcijan pozwalają uświadomić nowość i oryginalność tej społeczności. Życie społeczne chrześcijan oparte jest na pojmowaniu człowieka jako osoby, będącej „obrazem Boga” i Jego „przybrany dzieckiem”. Osobowy charakter ludzkich jednostek tworzy specyficzny układ relacji między ludźmi, nadając społeczności kategorię *communio personarum*. Nauka *Nowego Testamentu* ukazuje charakterystyczne wartości, stanowiące zasady i cechy życia społeczności chrześcijan. Centralną wartością i życiową normą tej społeczności jest miłość. Stanowi ona centrum wspólnotowej egzystencji oraz wartość motywującą wszelkie decyzje indywidualne. Wartościami wspomagającymi są: wolność, prawda oraz radosny pokój, współtworzące chrześcijańską społeczność i gwarantujące jej stabilność. Biblijny obraz ludzkiej społeczności oraz aksjologia jej życia nic nie straciły na swej aktualności. Zachowują one swą życiową wartość i winny stanowić wyznacznik postępowania każdej współczesnej ludzkiej społeczności. Życiowe doświadczenie weryfikuje aksjologiczną wiarygodność tychże wartości oraz uświadamia potrzebę ich respektowania. Postawa taka ukierunkowuje drogę ludzkiej egzystencji i umacnia jej zasadność. Trafnie ujął to K. Dickens, który w usta swego bohatera wkłada następujące słowa: „Gdy człowiek kroczy po jakiejś drodze, zawsze przewidzieć może, jaki czeka go kres [...]. Lecz jeśli człowiek zmieni drogę życia, inny go także będzie czekał kres”²⁰.

¹⁹ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 141-143; F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1996, s. 175-189.

²⁰ K. Dickens, *Opowieści wigilijne*, tłum. K. Tarnowska, Warszawa 1958, s. 100.

Ks. Paweł Murziński
AWSD Białystok

ŚWIATOPOGLĄD A WIARA W BOGA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

THE VIEW OF THE WORLD VS. BELIEF IN GOD IN CONTEMPORARY WORLD

Today's European culture is in crisis caused by many different factors such as globalisation, virtualisation of reality, modernist crisis leading to increasing nihilism, technocracy, hedonism and utilitarian attitudes (*consumo ergo sum*). The result is the increasing crisis of values and traditional spiritual life. This is particularly visible in the context of the conflict between Christian view of life and the contemporary vision of the world. The aim of the article is analyze this conflict, its causes and impact on life, also in its religious and moral aspect. The 'war of views' is presented in three dimensions. The first is the opposition between today's Revelation culture (with its cosmology and the act of the creation) and the New Science that draws false theological conclusions from purely scientific premises. These conclusions lead to an impersonal and pantheistic idea of God, which is discussed in the second part of the article. In the third part the author focuses on the relationship between this new outlook and today's lifestyle. The article shows dependence of an individual's way of thinking, looking at and experiencing reality on the views he accepts, sometimes unintentionally. He is shaped by today's culture which stands (without any foundation) in the opposition to what opens us to the height of our humanity and which is revealed by God who is Love.

Fakt, że nasza współczesna europejska kultura przeżywa głęboki kryzys swojej tożsamości, ma wpływ również na to, jak podchodzi ona do kwestii postrzegania Boga, świata, celu i sensu życia człowieka, itd. I nie chodzi tu tylko o rozczarowanie nowożytnym humanizmem czy stopniowe wykorzenianie się z kultury

chrześcijańskiej, ale także o coś, co możemy nazwać zderzeniem kultur w epoce globalizacji, które zaowocowało swoistą wojną światopoglądów. Równolegle do niej rozwija się intensywnie kosmologia naukowa, ukazująca nam świat coraz bardziej odległy od jego wizji biblijnej. I chociaż Kościół wypowiedział się już stosunkowo dawno o wewnętrznej spójności nauki i wiary, w tym obydwóch wizji świata (biblijnej i naukowej), to współczesna kultura tak jakby tego nie zauważała, przyjmując dogmatycznie światopoglądy pozbawione chrześcijańskiej perspektywy rzeczywistości, a nawet jakiegokolwiek perspektywy religijnej. Ta postawa przenika niestety także umysły wielu osób deklarujących się jako wierzące, kształtując w nich stopniowo światopogląd sprzeczny bądź różny od tego, który jest przedmiotem naszej wiary. Dlatego w tym artykule chciałbym ukazać najpierw główną linię podziału biegnącą pomiędzy światopoglądem chrześcijańskim a innymi dominującymi dziś światopoglądami, by następnie móc wskazać, jaki ma to wpływ na sposób przeżywania rzeczywistości w jej wymiarze religijnym, a konkretnie, jak prowadzi stopniowo do kształtowania się w naszej współczesnej kulturze mentalności magicznej.

1. Fakt Objawienia a naturalistyczna wizja świata

Istotna różnica pomiędzy światopoglądem chrześcijańskim a dominującym dziś światopoglądem naukowym nie wypływa z faktu, że ten pierwszy jest przestarzały, a ten drugi nowoczesny, ale że ten pierwszy wypływa z faktu Objawienia się Boga człowiekowi, a ten drugi z faktu poszukiwania przez człowieka odpowiedzi na pytanie skąd wziął się i dokąd dąży wszechświat. Odpowiedź ta nie zawsze niestety prowadzi do odkrycia Boga, a jeszcze rzadziej do odkrycia Boga osobowego, Stwórcy nieba i ziemi. Stąd rodzi się dramat niezrozumienia, rozmijania się i walki z chrześcijańskim światopoglądem ze strony bardzo wielu współczesnych autorytetów nie tylko z dziedziny nauki, a także kontestowania przez samych chrześcijan prawdy o życiu wiecznym i sprawach ostatecznych oraz na życiu tak, jakby Boga nie było. Jak trafnie zauważył D. Hunt w odniesieniu do jednego ze sztandarowych światopoglądów współczesnej kultury, światopoglądu Nowej Ery, „Ruch ten można określić jako powrót do «religii naturalnej», która zawsze dominowała we wszystkich kulturach i której jedynie reprezentująca nadnaturalizm *Biblia* niezmiennie się sprzeciwia”¹. Taki „powrót” możemy dostrzec wszędzie tam, gdzie następuje „votum nieufności” dla chrześcijańskiej wizji świata. Współczesna kosmologia naukowa zatem, choć ukazuje nam niewątpliwie prawdziwą i odkrywczą wizję wszechświata, to w jej metafizycznym wyjaśnieniu odwołuje się najczęściej do różnorodnych koncepcji religii naturalnych, a nie do biblijnej kosmologii.

¹ D. Hunt, T. A. McMahon, *Ameryka. Nowy uczeń czarnoksiężnika*, Warszawa 1992², s. 80.

Wydaje się, że najstarszym światopoglądem jest ten związany z tzw. kulturami prymitywnymi bądź naturalnymi powiązany z religią animistyczną. Jest to światopogląd zasadniczo zbieżny z biblijną wizją świata, z tą różnicą, że w *Biblii* mamy do czynienia z aktem stwórczym osobowego Boga, a w kulturach naturalnych z kultem Matki Ziemi. W efekcie panteistyczna wizja świata jest w nich przeciwstawiona transcendencji osobowego Boga, a relacja osobowa człowieka z Bogiem, Stwórcą nieba i ziemi, zastąpiona ideałem życia w harmonii z „Matką Naturą”. Podkreśla to wyraźnie w swojej książce Francesca Drago, przedstawicielka nurtu Nowej Ery. Według niej przeżywamy obecnie czas powrotu do kultu Matki Ziemi, który pozwoli nam wrócić do macierzy, do nurtu nazwanego przez chrześcijan pogańskim². Będzie to powrót to naturalnej harmonii, bazującej na energiach naturalnych, która była racją istnienia wszystkich przedchrześcijańskich religii, nie tylko europejskich³. Właśnie z takiej wizji świata wyrasta zdobywający coraz większą popularność nurt neopogański. W sposób wyraźny deifikuje on naturę i prowadzi do jej resakralizacji w naszej kulturze, ujawniając tym samym jej walory „zbawcze”. Jest ona zatem w swej istocie, mówi Ramtha, „boska” i „duchowa”. Jest prawdziwą nauczycielką życia (a nie Jezus Chrystus). Obserwować ją i kochać, oznacza więc, według niego, osiągnąć równowagę na poziomie zarówno psychicznym, jak i fizycznym⁴.

Ten światopogląd jest też właściwy wielu nurtom ekologicznym. Charakteryzuje on szczególnie tzw. ekologię głębi, która postrzega naturę jako jeden organizm (trochę na podobieństwo Ciała Chrystusa w chrześcijaństwie). Wszyscy więc jesteśmy jego częścią, jesteśmy współzależni i współodpowiedzialni za nią. Nie jest to jednak współzależność i współodpowiedzialność osobowa tak jak w przypadku Ciała Chrystusa, ale rzeczowa, gdyż ukazuje nasz istotowy związek z wszystkimi elementami Matki Natury, z całym światem ożywionym i nieożywionym. W pewien sposób zatem ta wizja degraduje osobę ludzką, urzeczowia ją, czego nie chcą albo już nie potrafią dostrzec jej propagatorzy. To współczesne pogaństwo odwołujące się do idei Matki Ziemi i do dominacji pierwiastka żeńskiego w naturze oraz w społeczeństwie, co wyraża, według M. Fuss, wymiar „agro-kulturalny” jako główny paradygmat nowej kultury, co oznacza uprzywilejowanie *biocentryzmu* kosztem *antropocentryzmu* dominującego w poprzedniej epoce⁵. Ostatecznie ten światopogląd, zrodzony w znacznej mierze na gruncie rosnącej świadomości pogłębiającego się globalnego kryzysu ekologicznego, otwiera nas na inny, jeszcze groźniejszy światopogląd, a mianowicie ten związany z emanacyjną wizją świata, właściwy wielkim systemom religijnym Wschodu.

² Por. F. Drago, *Vivere New Age*, Milano 1998¹, s. 109.

³ Por. Tamże.

⁴ Por. Ramtha, *Chi siamo veramente?*, Diegaro di Cesena 2004³, s. 11.

⁵ Por. M. Fuss, «*New Age: la sfida di una nuova religione mondiale*», [w:] E. Fizzotti (red.), *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, Roma 1998, s. 48.

Jest sprawą oczywistą, że neopogańska wizja świata jest bardziej wizją sentymentalną niż racjonalną, gdyż obraz pogańskiego świata był diametralnie różny od tego, który ukazuje nam współczesna nauka, a który jest też doskonale znany współczesnym neopoganom. Dlatego wiele osób, patrząc w niebo, ucieka myślami ponad „sklepienie niebieskie”, by sięgnąć po naturalne moce w niezmierzone przestworza kosmosu, które emanują zewsząd otaczającą nas „boską energią”. W pochrześcijańskiej kulturze światopogląd ten staje się światopoglądem dominującym, a jego przemożny wpływ na naszą kulturę nazywany jest *Inwazją Wschodu* bądź procesem *pseudo-orientalizacji*. Jego popularność wiąże się z faktem, iż jest on zasadniczo zbieżny z wizją świata ukazywaną przez współczesną fizykę. Współczesnemu człowiekowi łatwiej jest więc go przyjąć od wizji biblijnej, gdzie trzeba podjąć konkretny wysiłek, aby uzgodnić ją z tym, co niosą ze sobą kolejne odkrycia nauki. Z tego właśnie powodu wielu „letnich” chrześcijan wpada w pułapkę sekt o podłożu wschodnim bądź para się technikami medytacyjnymi Wschodu.

Właściwym jednak światopoglądem, który dominuje we współczesnej kulturze, a który kontestuje na ogół biblijną wizję świata, jest światopogląd naukowy. To on kształtuje mentalność naszego pokolenia, i to na jego gruncie rodzą się inne naturalistyczne światopoglądy, także te o zabarwieniu religijnym. Jest to naturalne, gdyż człowiek z natury swej jest *homo religiosus* i czyste wyjaśnienia naukowe mu nie wystarczą. Pragnie on realnej transcendencji i nawet jeśli odpowiedzi, których szuka, są fałszywe, to są one konieczne do wypełnienia wszechogarniającej naszą kulturę pustki egzystencjalnej. Na gruncie samej nauki rodzi się w konsekwencji wiele koncepcji kosmologicznych, które w rzeczywistości nie są już czysto naukowe, ale pretendują do udzielenia odpowiedzi z istoty swej metafizycznych, a nawet teologicznych. Szczególny przykład tego typu postawy stanowi tzw. *New Science*, stojąca u podstaw światopoglądu Ruchu Nowej Ery, łączącego w swojej wizji świata elementy współczesnej kosmologii naukowej oraz emanacyjnej wizji Boga właściwej wielkim systemom religijnym Wschodu.

Ten bardzo popularny obecnie światopogląd wychodzi od założeń kosmologii naukowej, postrzegającej wszechświat jako ocean ewoluującej energii, będącej jednak w swej istocie energią Boską. Na tym światopoglądzie opiera się wiele współczesnych nurtów neomagicznych takich jak bioenergoterapia, jak również znajduje uzasadnienie cała sfera tzw. sił paranormalnych. Innymi słowy, dla *new agers* granice pomiędzy duchem i materią przestają istnieć, otwierając drzwi dla monistycznej wizji rzeczywistości. Według F. Drago, materia nie jest już widziana jako „coś, co wypełnia” przestrzeń i jednocześnie porusza się w niej, ale jako ogarniająca wszystko energia. Ten „ocean energii” przenika *uniwersum*, a próżnia nie istnieje, będąc w rzeczywistości wypełniona trudną do dostrzeżenia energią. Dualizm jest zatem iluzją, ponieważ w rzeczywistości istnieje jedynie energia

często wszakże tak subtelna, że można uznać ją za „duchową” i tak też bywa przez wielu postrzegana⁶.

Światopogląd Nowej Ery jest więc światopoglądem monistycznym, podobnie jak światopogląd reprezentowany przez wielkie systemy religijno-filozoficzne Wschodu, ruchy neopogańskie czy współczesną kosmologię. W efekcie dualizm duch-materia dla *newagers* nie istnieje, gdyż materia i duch są dla nich tylko dwoma odmiennymi sposobami manifestacji jedyne uniwersalnego Bytu. Ten radykalny monizm prezentowany przez Ruch Nowej Ery opiera się wszakże na emanacji Ducha i stanowi współczesną wersję panteizmu⁷. Zgodnie z nim energia jest w swej istocie duchowa, a materia stanowi tylko jej namacalny przejaw⁸. To „uduchowienie energii” stoi u podstaw nowego redukcjonizmu antropologicznego, w świetle którego jesteśmy jedynie wiązką inteligentnej energii, będącej cząstką bezosobowej, stojącej u podstawy wszelkiego bytu Energii-Absolutu. Zarówno więc współczesna nauka jak i kosmologia, która nie wyrosła na gruncie Objawienia, wpada ostatecznie w tę samą pułapkę „urzeczenia” Boga jako Osoby, a w konsekwencji także człowieka. Z tego właśnie powodu kwestia światopoglądu nie jest już tylko kwestią akademicką, ale staje się kwestią fundamentalną dla przeżywania życia jako dążenia do realizacji swojego człowieczeństwa, w perspektywie spotkania z Bogiem, który jest czymś więcej niż tylko kosmiczną energią.

2. Światopoglądowa śmierć Boga

Dla Nowej Ery biblijny obraz Boga jest obrazem archaicznym. Nie jest On bowiem dla jej adeptów ani Osobą, ani niezmiennym i realnie różnym od stworzenia Bytem, ale jest wszystkim, co istnieje, pierwszym i jedynym realnym Bytem. Zatem Bóg Nowej Ery ewoluując staje się, jest immanentną kosmiczną Energią, która animuje wszechświat, nazywaną także Animą bądź Duchem⁹. I to ten właśnie światopogląd staje się stopniowo światopoglądem naszej współczesnej kultury, tym bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, iż Nowa Era jest postrzegana przez niektórych jako swoista „religia postmodernizmu”. Jej fundamentalną tezę, w swej istocie teologiczną, mogłaby stanowić myśl Ramthy: „świadomość i energia tworzą naturę bytu”¹⁰. Jeśli tak jest rzeczywiście, to znaczy, że Bóg nie jest Osobą, rozumną, wolną i niezależną od świata, a przede wszystkim nie jest osobową Miłością, której substytutem staje się wszechobecna energia. Skoro jednak Bóg jest Energią, która ogarnia cały kosmos, to warto postawić sobie pytanie, dlaczego znana nam energia nie przejawia cech boskich przypisywanych, np. przez bioenergoterapeu-

⁶ Por. F. Drago, *Vivere New Age*, dz. cyt., s. 18.

⁷ Por. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat „New Age”*, [w:] *EV 22*, nr 41-166. Patrz Słowniczek Dokumentu: hasło *Panteizm*.

⁸ Por. Tamże, nr 2.3.4.3.

⁹ Por. Tamże, nr 2.3.3.

¹⁰ Ramtha, *Chi siamo veramente?*, dz. cyt., s. 23.

tów, tej rzekomej boskiej, niewidzialnej energii. Nawet jeśli bowiem terapia przez nich podejmowana jest skuteczna, nie stanowi sama w sobie żadnego dowodu, że dany skutek był wywołany działaniem tejże właśnie energii. Jest to więc w istocie założenie czysto dogmatyczne, niepotwierdzone dotychczas empirycznie. Jeżeli dodamy do tego fakt, że ta rzekoma boska energia posiada zdolność uzdrawiania, przepowiadania przyszłości czy rozwoju potencjału ludzkiego umysłu, to przejawia ona raczej cechy czysto osobowe właściwe istocie racjonalnej, takiej jak człowiek, a nie znanej nam fizycznej energii. Może więc wcale to nie jest jakaś boska energia, ale osobowy duch, i to duch zły, biorąc pod uwagę fakt, że Bóg w *Piśmie Świętym* wyraźnie sprzeciwia się bałwochwalstwu? Tego zdawałoby się oczywistego faktu nie potrafi niestety dostrzec wiele osób ślepo wierzących w założenia, które często podpierają się wprawdzie naukowością, ale które wychodzą daleko poza jej ramy, i zdogmatyzowane, prowadzą w efekcie do propagowania światopoglądu sprzecznego z osobową naturą człowieka i z nieosobową naturą rzeczy stworzonych.

Zgodnie z tą wizją Bóg jest światem, świat jest Bogiem, człowiek zaś częścią Boga, a ponadto elementem Boskiego świata. Nie istnieje tu ta realna różnica istniejąca w religiach objawionych pomiędzy *Stwórcą a stworzeniem* oraz pomiędzy bytem *osobowym i nieosobowym*¹¹. Uderza to w konsekwencji w samą naturę osoby rozumianej jako byt rozumny i wolny, powołany do miłości i szczęścia. Postrzeganie bowiem Boga i świata jako wszechobecnej energii prowadzi do *determinizmu*, który sprzeciwia się osobowej wolności, a w dalszej konsekwencji możliwości kochania i wyboru szczęścia. Zgodnie z tym światopoglądem, Bóg nie ma w istocie wyboru innego jak ten, by wyemanować się i to zgodnie z odwiecznie istniejącymi prawami natury. W konsekwencji Bóg staje się zniewolony zarówno *w akcie stworzenia*, jak i w całym swym *stworczym działaniu*. Nie można więc mówić tu o stworzeniu świata i człowieka z miłości ani o wolnej Bożej interwencji w świecie, którego jest Stwórcą i niezależnie od którego istnieje¹². To poddanie Boga dyktatowi praw natury rodzi w konsekwencji wszelkiego rodzaju fatalizmy, prowadzi do wiary w los wypisany w gwiazdach i staje w opozycji do chrześcijańskiego pojęcia wolności osoby ludzkiej. Skoro bowiem światem rządzą niezmiennie prawa kosmicznej natury, to człowiek nie może podlegać sądowi Boga, który za dobro wynagradza, a za zło karze. Po pierwsze dlatego, że karać można kogoś, kto jest wolny w swoich wyborach, a po drugie dlatego, że w tej wizji nie ma miejsca na miłosierdzie. Nie ma, bo nie ma miłości, tylko boska energia. A skoro nie ma miłości, to nie ma również miłosierdzia, tylko bezwzględna sprawiedliwość, znane nam dobrze *prawo karmy*, czyli wypadkowa będąca konsekwencją kolejnych dobrych bądź złych wyborów człowieka. W tej perspektywie człowiek nie dąży do osobowej świętości i do miłosego zjednoczenia z Bogiem, a jedynie do uwolnienia z prawa karmy i zjednoczenia z Energią wszechświata.

¹¹ Por. KKK 285; KKK 42, 239; *Jezus Chrystus dawca wody żywej...*, nr 3.5.

¹² KKK 269, 306.

Konsekwencje takiego stanu rzeczy są jednak o wiele poważniejsze. Po pierwsze w tej wizji świata człowiek zatracą swoją osobową tożsamość w cyklu kolejnych reinkarnacji. Po drugie zatracą więzi osobowe z Bogiem i z bliskimi, którzy w świetle kolejnych reinkarnacji przestają być w istocie bliskimi. Co więcej, zmienia się tu radykalnie cała perspektywa zbawcza. Nie ma więcej jednego życia i jednej śmierci, a więc bycie dobrym staje się właściwie kwestią niezbyt nagłą w perspektywie wielu czekających nas wcieleń. Nie ma zachowania swojej tożsamości w niebie, gdyż jest to moment zatopienia się w bóstwie. Nie ma nowego nieba i nowej ziemi w perspektywie powrotu boskiego kosmosu do stanu Nirwany, czyli pewnego stanu trwania Boga w niebycie pomiędzy kolejnymi aktami stworzenia. Nie ma też piekła, bo zgodnie z taką wizją świata człowiek niejako „musi” zmierzać do zjednoczenia z Bogiem, a ta „konieczność” oczyszczania się „aż do skutku” podczas kolejnych reinkarnacji jest w gruncie rzeczy emanacyjną wersją naszego czyśćca. W tej perspektywie zarówno nasza doczesność jak i wieczność zatracą jednak swój głęboki sens osobowy. Podczas cyklu reinkarnacji człowiek traci bowiem swoją tożsamość osobową, przestając być jedyny i niepowtarzalny, a na koniec, w momencie zjednoczenia z panteistycznym Bogiem, wszystko wchłaniającym Bytem-Absolutem, unicestwia swój byt osobowy¹³. Ale to nie monistyczna i panteistyczna wizja świata jest największym wrogiem współczesnego człowieka. Jest nim światopogląd materialistyczny, który zdecydowanie zdominował naszą współczesną kulturę, podporządkowując sobie wszelkie inne światopoglądy. Światopogląd ten charakteryzuje się brakiem jakiegokolwiek perspektywy eschatologicznej, zamykając konsekwentnie człowieka naszej kultury w jego *ziemskim raju* i pozbawiając go stopniowo jakichkolwiek głębszych aspiracji. Nawet jeśli więc ma on w sobie jakieś poczucie sacrum, to zostaje ono często źle ukierunkowane i podporządkowane temu, co można by było określić jako *consumo ergo sum*¹⁴. Sfera religijna zdaje się być podporządkowana w tego typu mentalności doraźnym korzyściom, a człowiek zaczyna żyć, jak to trafnie wyraził bł. Jan Paweł II, tak, jakby Pana Boga nie było.

3. Bezbożny światopogląd ziemskiego raju i jego „kapłani”

Kiedy Pan Jezus w *Apokalipsie* mówi, abyśmy byli zimni, albo gorący, ale w żadnym wypadku letni, to ma na myśli właśnie mentalność pozbawioną jakichkolwiek aspiracji wykraczających poza sprawy tego świata. Człowiek ich pozbawiony wyznaje bezwiednie tzw. sytuacjonizm moralny, który karze mu nazwać dobrym nie to, co faktycznie jest dobre, ale to, co tu i teraz przynosi mu doraźną korzyść. Taki człowiek w istocie nie wierzy w Boga, ale manipuluje Bogiem. Traktuje Go jako

¹³ Por. A. N. Terrin, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1993¹, 1997², s. 91; E. Fizzotti, «Presentazione», [w:] *La dolce seduzione...*, dz. cyt., s. 80.

¹⁴ Jan Paweł II, *Sollicitudo Rei Socialis*, nr 28; *Dizionario della cultura*, Carrier Hervé, Città del Vaticano 1997¹, s. 387-388.

niebieskiego usługodawcę. Jeżeli Bóg raz go zawiedzie, jest gotów sprzedać swoją duszę (jeśli wierzy w jej istnienie) diabłu (którego nie zakłada jego światopogląd). W ten sposób tworzy się mentalność magiczna, która nie postrzega świata oczyma wiary i miłości, ale oczyma hedonizmu i utylitaryzmu¹⁵. Dlatego coraz więcej ludzi odwraca się od prawdziwego Boga, by służyć bogom obcym. Przybierają oni dziś nowe imiona, ale w istocie są starzy jak świat. Stoi za nimi wszystkimi wąż starodawny, kusiciel, który zwie się diabeł i szatan. Oferują oni swoje „usługi” tym, którzy chcą mieć raj na ziemi. W ten sposób powstaje we współczesnej kulturze swoisty magiczny rynek, który można by nazwać autentycznym „supermarketem religijnym”. Jest on wpisany w nową, bezbożną wizję świata, i ze swej strony ją umacnia. Przyciąga do siebie coraz więcej nowych „wyznawców” obsługiwanych z „mocą ducha i fachowością” przez „magicznych kapłanów” XXI wieku: guru, bioenergoterapeutów, psychoanalityków, szeptuchy, wróżki, mistrzów Reiki, joginów, szamanów, propagatorów rozwoju potencjału ludzkiego umysłu i wielu, wielu innych. Ich wspólną cechą jest to, że działają i uzdrawiają w swoim imieniu, a nie w imię Jezusa Chrystusa, i że są przekazicielami boskiej energii, a nie Bożej łaski, którą otrzymujemy w sakramentach świętych z rąk kapłanów, ale zawsze działających jako *Alter Cristi*. Uzurpują sobie prawo, aby być jako bogowie, gdyż wyznają błędny światopogląd, ale przede wszystkim dlatego, że zamknęli swój umysł i swoje serce na Prawdę. Zawierają swoje życie i innych siłom, których mocy i intencji tak naprawdę nie znają i nie kontrolują. Skuteczność ich działania, z pominięciem skutków ubocznych takich jak grzech i sprzedaż duszy (w co nie wierzą), jest przyczyną ich samozadowolenia i naiwnego sądzenia, że człowiek może być panem rzeczywistości, która z natury go przewyższa¹⁶.

To właśnie fałszywa wizja świata jest przyczyną tego, że człowiek oddaje się w ręce złych mocy i nie dostrzega oczywistego dla chrześcijanina niebezpieczeństwa. Jeżeli bowiem świat jest emanacją boskiej energii, to z założenia może być ona tylko dobra. Jeżeli człowiek nie ma duszy nieśmiertelnej, a jedynie duszę astralną (animę), to nie może jej sprzedać diabłu. I w końcu, jeżeli człowiek w nic już nie wierzy poza kosmiczną energią i Wielkim Wybuchem, to staje przed rzeczywistością magiczną, która w istocie pozbawiona jest wszelkiej boskości i cudowności. Taka jest właśnie współczesna magia. Coraz bardziej „naukowa”. Coraz bardziej „ziemska”. Coraz mniej „osobowa”. Dzieje się tak dlatego, gdyż obiektem wiary przestał być Bóg osobowy, a przedmiotem pragnień człowieka niebo. Jego pragnieniem staje się szczęśliwe, dostatnie, pełne sukcesów i długie życie na ziemi. W celu osiągnięcia tego nie zwraca się więc do Tego, który mieszka w niebie, Boga osobowego. Bóg ten bowiem nie podlega manipulacji, nie udziela swej łaski na żądanie, nie można zjednoczyć się z nim za pomocą jogi czy medytacji transcendentalnej. Jest Bogiem prawdziwym, różnym od

¹⁵ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 9.

¹⁶ Por. A. Posacki, *Niebezpieczeństwo okultyzmu*, Kraków 1997, s. 130.

świata, nadprzyrodzonym wobec swojego stworzenia. Otwiera się natomiast na rzekomą kosmiczną energię, która zastępuje mu Bożą łaskę. W ten sposób Boża łaska i cuda zostały zastąpione przez tzw. działanie sił paranormalnych. Są to siły dostępne albo wprost przez każdego człowieka, albo przez tzw. medium, ludzi „otwartych” na nie, będących pośrednikami kosmicznych mocy. Tymczasem chrześcijanin staje wobec Boga, który jest nadprzyrodzony, i który udziela swojej łaski za pośrednictwem tego, który jest Mu równy naturą, Syna Bożego, który stał się człowiekiem dla nas i dla naszego zbawienia, i z którego pełności wszyscyśmy otrzymali łaskę po łasce. To wymaga jednak od człowieka pokory i stawania w prawdzie. A to jest obce postawie magicznej, która ze swej natury jest postawą roszczeniową i w konsekwencji pogłębiającą pychę i egoizm człowieka. Bezbożny, magiczny światopogląd uderza więc także we właściwe relacje osobowe i to jest chyba najbardziej brzemienna w skutki konsekwencja, niepozwalająca osobom nim dotkniętym budować zdrowych relacji miłości i zamykająca człowieka na największy dar zamieszkania w Niebie na zawsze z Bogiem, który jest Miłością¹⁷.

Relacja z panteistycznym Bogiem bądź z bezosobową energią ze swej natury nie jest relacją osobową. Jest to relacja mediumiczna, w której człowiek zamiast doświadczyć ojcowskiej miłości Boga, ucieka w nieświadomość w poszukiwaniu utraconej harmonii i pozytywnej energii. Najczęściej kończy się to tym, że człowiek zaczyna mylić prawdziwą miłość z pozytywnymi doznaniem, a właściwe relacje miłości z poczuciem wewnętrznej harmonii. Taka pomyłka może kosztować człowieka podeptanie prawdziwej miłości i pograżenie się w egoistycznej, hermetycznie zamkniętej na innych harmonii wewnętrznego kosmosu. Prowadzą do niej wszystkie tzw. techniki medytacyjne, a także wiele technik wypracowanych za Zachodzie, które mają za wspólny mianownik wchodzenie w inne stany świadomości, w których człowiek wychodzi poza swoje „ja” by zatopić się w Absolutnym „Ja”, i w konsekwencji utracić swoją tożsamość¹⁸. Jest to dążenie przeciwstawne dążeniu chrześcijanina, który w postawie modlitewnej spotyka Boga-Osobę, na której obraz i podobieństwo został stworzony. Jest to prawdziwa relacja, która nie zamiata pod dywan brudu grzechu i zaprasza do przyjęcia krzyża jako jego konsekwencji. Jest to też relacja miłości, która wzywa po imieniu, w wolności i szacunku, i która zaprasza do wspólnoty Trójcy Świętej na zasadzie uczestnictwa, z zachowaniem swojej osobowej tożsamości i w pełnej świadomości swojego ludzkiego „ja”. Czy zatem wyznawanie bezbożnego światopoglądu jest tylko błędem? Nie. Jest ono grzechem, gdyż człowiek wyznaje go w sposób wolny i świadomy, mogąc w każdej chwili skonfrontować go ze światopoglądem chrześcijańskim¹⁹. Jeśli więc tego nie robi, to dlatego, że, jak powiedzieliśmy, tak mu jest wygodniej. Może czuć się jako bóg i pełnić swoją wolę, a nie wolę Pana

¹⁷ Por. M. Introvigne, *New Age & Next Age, Casale Monferrato 2000*, s. 250.

¹⁸ L. Berzano, *New Age. Una nuova sensibilità culturale, un nuovo movimento religioso o una mera moda consumistica?*, Bologna 1999, ss. 67-69; D. Hunt, *Ameryka...*, dz. cyt., s. 226.

¹⁹ Por. S. Majorano, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Milano 1994, s. 21.

Boga. Może żyć tak, jak mu się podoba, a nie tak, jak żyć powinien. Zapomina przy tym, że jego wolność jest w swej istocie ograniczona, i że odwracając się od Boga jako swojego Pana, oddaje się w niewolę innego „pana”, czy chce w to wierzyć, czy nie²⁰. Moja wiara bowiem nie może stworzyć Boga, ani moja niewiara sprawić, że Go nie będzie. Jest to rzeczywistość niezależna od mojego „widzimi się”. Zbyt wiele osób o tym zapomina.

Zakończenie

Chcąc najogólniej podsumować przeprowadzoną analizę wpływu różnych światopoglądów na przeżywanie wiary chrześcijańskiej we współczesnej kulturze europejskiej, trzeba powiedzieć, że mają one często ogromny, a niekiedy decydujący wpływ na wiele postaw tej wierze przeciwnych. Wynika to stąd, że zamiast, jak to czyni Kościół, szukać zgodności tego, co ukazuje wiara, z tym, co odkrywa rozum, współczesny człowiek poddaje się materialistycznej wizji świata, czyniąc z Boga sztuczną inteligencję i mierząc wieczność w latach świetlnych. Człowiek pozbawia się w ten sposób fundamentu własnego człowieczeństwa i radości przebywania z Bogiem, który jest miłością. W konsekwencji przestaje też być „wędrowcem do świtu, który nie zna zmierzchu”, a staje się wędrowcem ku nicości kosmicznej czarnej dziury, w którą pogrąży się kiedyś wraz z gasnącym wszechświatem. Lekarstwem na ten stan rzeczy jest posłuszeństwo wierze, która nie sprzeciwia się postępowi nauki, ale wyjaśnia go wciąż na nowo w świetle prawdy, która pozostaje niezmiennie aktualna. To *fides et ratio* Kościoła jest też wyzwaniem dla tych, którzy chcieliby swój żywot zakończyć na ziemskim raj. Zmusza nas bowiem nie tylko do spoglądania w zachwycie w gwiazdy, ale nade wszystko we wnętrze własnego serca, w którym drzemie nieskończoność Boga, na którego obraz i podobieństwo zostaliśmy stworzeni.

²⁰ Por. KKK 1733; Jan Paweł II, *Veritatis Splendor* nr 32; Kongregacja do spraw Wiary, *Libertatis conscientia*, nr 30.

Ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

PROBLEMATYKA WIARY W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI

THE PROBLEM OF FAITH IN THE TEACHING OF POPE BENEDICT XVI

Faith is the question which is much emphasized in the teaching of Pope Benedict XVI. Faith is what leads every Christian to God. Without faith we are deprived of the sense of life. According to Benedict XVI, faith is what determines the unity of an individual with the Triune God. The belief in the existence of one God in three Persons is one of the most mysterious aspects of the Christian doctrine. To accept it, one has to mature within the Church, which is a natural environment and the source of faith. Faith is initiated by God's grace, however, it is necessary for an individual to cooperate with it. Faith means to become close to God and acknowledge the truth revealed by Him. The full maturity and internal stability of a person is based on his relationship with God, which establishes itself in the encounter with Jesus and which is being strengthened by the presence of the Holy Spirit.

Benedict XVI emphasizes the need to combine faith with reason. Faith and reason support each other. Faith is deepened and becomes better justified in the process of reasoning. The open dialogue between faith and reason helps a person to see the rationality of belief in God. Faith is a common act and the *credo* of the Church. What the Church needs today is the young with their faith and idealism. The Church needs them to show the world Jesus Christ, who becomes visible in the Christian community. That is why the dialogue with the young is so important. The young should be seen not only as an object of pastoral work, but also an active element of the Church's mission. The Pope's teaching also stresses the role of the Church as the natural environment of faith and warns people against juxtaposing Christ and the Church.

Faith is connected with hope and love. The three virtues depend one on another, strengthen, complete and impact mutually. Faith is also manifested by

the attempts made by a person to deepen it. It shows an individual a perspective of the reality which is everlasting, eschatological and which is identified with heaven.

Wstęp

Benedykt XVI w swoim nauczaniu szczególnie miejsce przyznaje problematyce wiary. To właśnie ona „jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 1). Wiara prowadzi ku Bogu i sama jest drogą do Niego wiodącą. Jest również środkiem zjednoczenia człowieka z Bogiem. Nie sposób więc mówić o życiu duchowym, nie odwołując się do wiary. Kwestia wiary jest zagadnieniem wielowymiarowym, nie jest ona tylko prostym przyjęciem jakichś prawd, ale złożonym procesem, który prowadzi do osobowego spotkania Boga.

Wiara ma fundamentalne znaczenie w życiu każdego człowieka i ciągle wywiera ogromny wpływ na każdą osobę ludzką i kulturę, w której żyje. Sprawia ona, że wielu ludzi postępuje według pewnych zasad. Udziela wskazówek do lepszego życia, wyznacza ścieżki ludzkiego postępowania, wskazuje drogę zagubionym i potrzebującym pomocy. W życiu każdego chrześcijanina jest drogą prowadzącą do Boga. Bez niej człowiek czuje się zagubiony i pozbawiony sensu życia. Wiara jest siłą, która umacnia człowieka do lepszego życia. Człowiek wierzący może stać się autorytetem i wzorem do naśladowania, jeżeli dzięki przekonaniu w wierze swoim postępowaniem z miłością konsekwentnie służy Bogu i dla dobra innych ludzi, jeżeli niesie pomoc najbardziej potrzebującym. Wiara sprawia, że modlitwa osoby wierzącej, jej udział we Mszy św. staje się siłą zbliżającą do Boga oraz dającą szanse na lepsze życie. Warto wierzyć, a przez to stawać się lepszym, upodabniając się do Tego, w Kogo się wierzy.

Tematyka wiary, w bardzo wyraźny sposób, jest obecna w przemówieniach, homiliach i dokumentach papieża Benedykta XVI.

Benedykt XVI w czasie swoich pielgrzymek po całym świecie nauczał, że „chrześcijaństwo to nie jest system intelektualny, zbiór dogmatów czy moralizm. Chrześcijaństwo to spotkanie, historia miłosna, to wydarzenie”¹. Podczas każdego spotkania utrwalał przekonanie, że: „chrześcijaninem nie zaczyna się być poprzez podjęcie decyzji etycznej czy poprzez wielką ideę, ale tylko poprzez spotkanie z Osobą, która wskazuje nam nowe życiowe horyzonty, a co za tym idzie decydujący kierunek życia”².

¹ T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s. 115.

² Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, Kraków, 2006, s. 3.

1. Istota wiary

Wiara w jednego Boga w trzech Osobach jest jednym z najbardziej misteryjnych prawd doktryny chrześcijańskiej. „Centralną tajemnicą wiary i życia chrześcijańskiego jest tajemnica Trójcy Świętej. Żadna inna religia tej tajemnicy nie podaje do wierzenia. Istnienie Trójcy Świętej jest dogmatem wiary. Nie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach: «Trójcę współistotną». Osoby Boskie nie dzielą między siebie jedynej Boskości, ale każda z nich jest Bogiem: „Ojciec jest tym samym, co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Duch Święty tym samym, co Ojciec i Syn, to znaczy jednym Bogiem, co do natury”. „Każda z trzech Osób jest substancją, ontologiczną istotą lub naturą Bożą”³.

Chrześcijananie są chrzczeni w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego⁴. Sam proces wiary inicjuje łaska Boża dana przy chrzcie, dzięki któremu człowiek otrzymuje potwierdzoną godność dziecka Bożego. Inicjacja podczas chrztu umożliwia spotkanie z Bogiem i gwarantuje szansę na realizację dzieła osobowego zbawienia. Zawsze inicjatywa leży po stronie Boga, On pierwszy wychodzi człowiekowi naprzeciw, domaga się współpracy z jego łaską. Odpowiedzią na to wezwanie jest wiara człowieka.

Człowiek współpracujący z łaską wchodzi w osobistą relację z Chrystusem. Żyjąc w jedności z Chrystusem podejmuje tym samym pragnienie indywidualnego rozwoju w wierze, co potwierdza przy różnych okolicznościach sformułowaniem: „wierzę w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego...”. Ta osobista relacja z Chrystusem przejawia się w zaufaniu osobie – nie zwyczajnej osobie, ale Osobie Syna Bożego – Jezusowi i naśladowaniu Go, czyli przyłgnięciu do Niego i Jego nauki.

Papież Benedykt XVI w swoich przemówieniach nawiązujących do Trójcy Przenajświętszej mówi, że człowiek pozwalając prowadzić się Duchowi Świętemu może upodobnić się do Chrystusa i głębiej zanurzyć się w życiu Trójjedynego Boga. Tłumaczy, że Trójca stanowi centrum chrześcijańskiej wiary i życia⁵.

Ojciec Święty podkreśla, że Duch Święty niejednokrotnie był pomijaną Osobą Trójcy. Pełne zrozumienie Go przez ludzi jest niemal niemożliwe. Mówi, że Duch święty, Duch miłości Ojca i Syna, jest źródłem życia, które uświęca, ponieważ „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany.” (Rz 5, 5). Nie wystarczy Go poznać, trzeba Go przyjąć jako przewodnika ludzkich dusz, jako «wewnętrznego Nauczyciela», który wprowadza w tajemnicę trynitarną i tylko On może otworzyć człowieka na wiarę i pozwolić żyć nią w pełni każdego dnia⁶.

³ KKK 253.

⁴ KKKK 44.

⁵ Benedykt XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 9(2008), s. 26.

⁶ Benedykt XVI, *Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami (Dz 1, 8). Orędzie na XXIII Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 9(2007), s. 27.

Duch Święty jest najdoskonalszym darem Boga dla człowieka, a więc najwyższym świadectwem Jego miłości wyrażającej się w owej miłości „tak dla życia”. To «tak dla życia» zyskuje swoją pełnię w Jezusie z Nazaretu i w jego zwycięstwie nad złem dokonany przez odkupienie⁷. Bo tylko Chrystus może zaspokoić najgłębsze pragnienia ludzkiego serca; tylko On może uczłowieczyć ludzkość i doprowadzić do jej „przebóstwienia”. Mocą swojego Ducha napędza Bożą miłością, która sprawia, że osoba ludzka zdolna jest miłować bliźniego i gotowa mu służyć. Duch Święty daje światło, objawia Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wskazuje drogę, by stać się podobnym do Niego, czyli być narzędziem i wyrazem miłości, która od Niego emanuje⁸.

Duch Święty jest więzią jedności wewnątrz Trójcy Przenajświętszej: jedności jako komunii, jedności jako zamieszkującej miłości i jedności jako tej, która obdarowuje i sama jest darem⁹.

Słowo „Duch” i „Święty” odnoszą się do tego, co Boskie w Bogu, innymi słowy do tego, co jest wspólne Ojcu i Synowi – do ich komunii. Jeżeli zatem cechą wyróżniającą Ducha Świętego jest bycie tym, co współdzieli ze sobą Ojciec i Syn, to właściwością Ducha jest jedność. Jest to jedność przeżywanej komunii, jedność Osób pozostających ze sobą w stałej relacji wzajemnego obdarowywania się. Ojciec i Syn obdarowują się nawzajem. Duch Święty sprawia, że możemy mieszkać w Bogu, a Bóg w nas. Tego właśnie dokonuje miłość. Bóg jako miłość udziela się w Duchu Świętym. A On daje światu – miłość rozwiewającą niepewność, miłość pokonującą lęk przed zdradą, miłość niosącą w sobie wieczność, prawdziwą miłość, która wprowadza w trwałą jedność.

Duch Święty jest „darem Bożym”, źródłem wewnętrznym, które zaspokaja najgłębsze pragnienia. Jest sprawcą jedności ludzi wierzących w Jezusa Chrystusa. Wierny swej naturze dawcy i daru działa poprzez każdego człowieka. I dlatego miarą dla ludzi ma być – jednocząca miłość, wyzwaniem – trwała miłość, misją – miłość dająca siebie¹⁰.

Wiara i rozum wzajemnie się wspomagają, ponieważ dzięki rozumowi wiara staje się bardziej pogłębiona i lepiej uzasadniona. Dialog wiary i rozumu prowadzony szczerze i konsekwentnie pozwala dostrzec racjonalność wiary w Boga¹¹.

Naturalnym środowiskiem i źródłem wiary jest Kościół. Gdzie wierni łączą się we wspólnej modlitwie. Człowiek wierzący, który pozwala się ukształtować

⁷ Tamże, s. 26.

⁸ Tamże.

⁹ Benedykt XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 9(2008), s. 27.

¹⁰ Benedykt XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 9(2008), s. 27.

¹¹ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 12(2006), s. 15.

i prowadzić przez wiarę Kościoła, powinien być oknem otwartym na światło Boga żywego, a jeśli naprawdę wierzy, to jest nim istotnie¹².

Wiara jest nierozdzielnie złączona z nadzieją i miłością. Te cnoty teologalne wzajemnie się warunkują, umacniają, dopełniają i na siebie oddziałują. W proces wiary wpisane są również próby, które pomagają wzrastać w wierze.

Wiara ukazuje człowiekowi przyszłość, którą jest niebo. Na tę perspektywę, realizację celu ostatecznego, w świetle wiary zwraca uwagę papież Benedykt XVI wyjaśniając: „Jesteśmy wezwani, by stojąc na ziemi, wpatrywać się w niebo – kierować uwagę, myśli i serce w stronę niepojętej tajemnicy Boga. By patrzeć w kierunku rzeczywistości Bożej, do której od stworzenia powołany jest człowiek. W niej kryje się ostateczny sens naszego życia”¹³.

2. Wiara jako łaska

Według Benedykta XVI „wiara jest darem, danym przy chrzcie, który umożliwia nam spotkanie z Bogiem”¹⁴. Wiarę zapoczątkowuje w człowieku łaska Boża i nie może być dziełem człowieka. Jest ona jakby otwarciem okna na Boga, ale to okno może otworzyć tylko Bóg. Nie można otworzyć się na Boga bez Boga. Bóg otwierając człowieka na siebie samego, okazuje mu swoją darmową miłość, czyli łaskę¹⁵. Już synod w Orange w 529 roku głosił, że wiara jest darem Bożym¹⁶. Nawet samo jej pragnienie i zapoczątkowanie jest już owocem działającej w człowieku łaski. Wiara jest tajemnicą zachodzącą między człowiekiem a Bogiem, z której sam wierzący człowiek nie bardzo potrafi zdać sobie sprawę. Jest całkowicie wolnym, a jednocześnie przeżywa ją jako ogarnięcie go przez Boga, jako wezwanie nie do odparcia, jako dar:¹⁷ „nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli nie zostało mu to dane przez Ojca” (J 6, 65). Dlatego też nie odmawia Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do *Ewangelii* i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka

¹² J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 136-137.

¹³ Benedykt XVI, *Homilia Ojca Świętego Benedykta XVI*, (Kraków), [w:] *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006, s. 89.

¹⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego*, (Jasna Góra), [w:] *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006, s. 54.

¹⁵ B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córka i Matką Pana. Mariologia, jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007, s. 20.

¹⁶ „Jeśli ktoś twierdzi, że jak wzrost, tak i początek wiary i sama chęć wierzenia – dzięki której wierzymy w Tego, co usprawiedliwia grzesznika i dochodzimy do odrodzenia przez chrzest św. – dzieje się nie z daru łaski, tj. przez natchnienie Ducha Świętego naprowadzającego wolę naszą od niewiary do wiary, od złego życia do pobożności, lecz mamy to w sposób naturalny, ten sprzeciwia się apostołskiemu nauczaniu.” II Synod w Orange, *Kanon 5*, [w:] S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei*, Poznań 2000, s. 298.

¹⁷ A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 633.

oświeca, aby ostatecznie posiadał życie.¹⁸ Wiara nie jest więc wynikiem naturalnego działania człowieka, lecz przychodzącym z zewnątrz podarunkiem, którym może zostać obdarowany każdy człowiek.

Bóg pierwszy ukochał człowieka, dlatego inicjatywa zawsze leży po Jego stronie. Do Boga zawsze należy pierwszy krok. On pierwszy wychodzi naprzeciw człowiekowi. On sam daje się poznać, objawia się, wzywa, zaprasza. Wiara człowieka jest zawsze odpowiedzią na Boże wezwanie. Działanie Boga- jego łaski polega także i na tym, że od wewnątrz pobudza człowieka, uzdalnia, otwiera mu oczy na przyjęcie prawdy objawionej. „Łaską bowiem, jesteśmy zbawieni przez wiarę, a to nie pochodzi od nas, lecz jest darem Boga” (Ef 2, 8).

W momencie chrztu otrzymujemy wraz z życiem nadprzyrodzonym dar wiary. W ochrzczonym poprzez wszczępienie w Chrystusa dokonuje się podstawowa konsekracja – poświęcenie osoby ludzkiej Bogu i powołanie jej do świętości. Chrzest jest więc, jak określa Benedykt XVI, wejściem na chrześcijańską drogę, wstępem do życia w Kościele¹⁹ i dodaje, że przez chrzest Jezus powołuje każdego, aby Go naśladować w konkretnych uczynkach, miłować Go ponad wszystko i służyć Mu w braciach²⁰. Ten pierwszy sakrament Kościoła jest zainicjowaniem naszego „ukrycia z Chrystusem w Bogu”. Chrzest jest źródłem wiary. On rozpoczyna w nas życie nadprzyrodzone, które jest życiem wiary, nadziei i miłości²¹. Stąd wynika, że wyznanie wiary nie jest sumą zdań, nie jest jakąś tylko teorią. W tajemnicy chrztu Bóg pochyla się nad nami wychodzi nam naprzeciw i sprawia, że zbliżamy się jedni do drugich. Chrzest oznacza, że Jezus Chrystus uznaje nas za swoje rodzeństwo, a przez to, jako dzieci włącza do Bożej rodziny, aby w ten sposób tworzyć jedną wielką rodzinę w powszechnej wspólnocie Kościoła²².

3. Wiara jako osobista relacja z Chrystusem

Chrześcijańskie rozumienie wiary w jej najgłębszej istocie i podstawowych strukturach jest od wieków niezienne. Nauczanie Kościoła definiuje ją w następujący sposób: „Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”²³. Stąd wynika, że „wiara chrześcijańska z samej swej istoty ma strukturę personalną. Jest ona odpowiedzią osoby na osobiste

¹⁸ KK 16.

¹⁹ Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna. Spotkanie z młodzieżą na nabrzeżu Barangaroo*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 9(2008), s. 15.

²⁰ Benedykt XVI, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 5(2010), s. 5.

²¹ T. Dajczer, *Rozważania o wierze, Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992, s. 166.

²² Benedykt XVI, *Nasza podstawowa decyzja – wierzymy w Boga, Msza św. na błoniach Islinger Feld*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 11(2006), s. 24.

²³ KKK 150.

wezwanie²⁴. Jest „osobistą relacją z Jezusem Chrystusem, spotkaniem z Synem Bożym²⁵. A zatem kluczowe sformułowanie wiary nie brzmi „wierzę w coś”, ale „wierzę w Ciebie²⁶. Jednak znajomość tego „wierzę w coś” jest konieczna dla samej wiary i w konsekwencji musi przechodzić w „wierzę w Ciebie”. Nie można bowiem wierzyć w coś, czego się nie zna. Wiara i poznanie, i uzyskane dzięki temu rozumienie rzeczywistości są więc nierozłącznie ze sobą związane.

Wiara nie jest ideologią, która poświęca osobę jakiejś idei. W centrum chrześcijaństwa nie stoi jakaś idea, ale Osoba Jezusa Chrystusa. Wiara jest osobistą więzią między Nim a wierzącym w Niego. Wprowadza w komuniję z Nim, a komunია jest możliwa między osobami. Bóg jest komunią trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego i wciąga w tę komuniję człowieka²⁷.

W akcie wiary przyjmujemy dar Boga, którym jest On sam, który objawia się nam, stworzonym na Jego obraz. Konkretnym wymiarem wiary jest zawierzenie Jezusowi Chrystusowi i Ojcu, który Go posłał. Nawiązanie bardzo osobistej relacji ze Stwórcą i Odkupicielem, za sprawą Ducha Świętego, który działa w sercach i na tej więzi budowanie całego życia – to zadanie każdego chrześcijanina. Chrystus jest całą Prawdą, która stała się Człowiekiem i przyciąga do siebie cały świat²⁸.

Każdy człowiek ma osobisty i niepowtarzalny sposób przeżywania wiary i Bożych prawd²⁹, dlatego każde nowe pokolenie – podkreśla Papież musi na swój sposób odkrywać piękno i radość wiary, ponieważ wiara angażuje to, co każdy ma najbardziej własnego, najbardziej intymnego: serce, intelekt, wolność w głęboko osobistą relację z Panem, który działa w ludzkim wnętrzu³⁰. On objawia tożsamość każdego, a w przyjaźni z Nim życie rozwija się i w pełni realizuje³¹.

Pełna dojrzałość osoby, jej wewnętrzna stabilność mają swoje fundamenty właśnie w relacji z Bogiem, relacji, która przychodzi przez spotkanie z Jezusem Chrystusem. Więź oparta na głębokim zaufaniu, autentycznej przyjaźni z Jezusem jest w stanie przynieść człowiekowi to, czego mu najbardziej potrzeba, by właściwie podejść do życia: pogodę i światło wewnętrzne, nawyk pozytywnego myślenia, wielkoduszność wobec innych, gotowość do płacenia osobiście za dobro, sprawiedliwość i prawdę. Papież wyjaśnia, że bez relacji z Bogiem trudno jest mówić o pełni życia, ponieważ „życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który

²⁴ A. Proniewski, *Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI*, [w:] *Rocznik Teologii Katolickiej IX*, Białystok 2010, s. 99.

²⁵ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 10(2010), s. 6.

²⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2007, s. 77.

²⁷ B. Ferdek, *Nasza Siostra...*, s. 23.

²⁸ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 12(2006), s. 15.

²⁹ A. Proniewski, *Doświadczenie wiary w życiu...*, s. 99.

³⁰ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary...*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 12(2006), s. 13.

³¹ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 10(2010), s. 6.

jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie³².

Wiara chrześcijańska – mówi Benedykt – to właśnie to: spotkanie z żywą Osobą, która daje życiu nowe horyzonty i w ten sposób decydujący kierunek. I kiedy serce młodego człowieka otwiera się na Boski plan, rozpoznanie jego głosu i podążanie za nim nie kosztuje go wiele, a może okazać się decydujące dla życia³³.

Osobista relacja człowieka z Jezusem Chrystusem przejawia się w zaufaniu. Według słów Benedykta XVI wiara jawi się, jako zaufanie osobie – nie zwyczajnej osobie, ale Chrystusowi. Wiara jest więc ufnością Bogu, powierzeniem się na dobre i na złe Temu, dla którego „nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37). Ta ufność jest jakby zabezpieczeniem się u Boga, który z największego zła może wprowadzić dobro.

Ratzinger zauważa, że „amen” w języku hebrajskim ma ten sam źródłosłów, co wyraz „wierzyć” i oznacza: „stanąć z pełnym zaufaniem na określonym gruncie nie dlatego, że ja tę podstawę stworzyłem i sprawdziłem, ale właśnie dlatego, że jej nie stworzyłem i nie mogę jej sprawdzić”³⁴. Wiara, będąca głębokim zaufaniem Bogu, wprowadza wierzącego w nowy świat, którego obrazem może być Piotr kroczący po wodzie (Mt 14, 22-33). Wierzący, ufając Chrystusowi, dla którego nie ma nic niemożliwego, może z Nim kroczyć po wzburzonym morzu. Bez zaufania wiara staje się „małą wiarą” (Mt 14, 31)³⁵.

Nie wystarczy samo stwierdzenie „wierzę” podkreśla Benedykt XVI trzeba bezgranicznie zaufać Jezusowi i zaprosić go do swojego życia. On ma być jego Panem. Zaufać Chrystusowi to nic innego jak uczynić całkowity dar ze swego życia, bez względu na ludzkie koszty i korzyści, ale z bezgraniczną ufnością w Boga³⁶. Gdy będziemy słuchać Jezusa, iść za Nim, wtedy staniemy się naprawdę sobą. Nie jest ważne realizowanie własnych pragnień, tylko spełnianie Jego woli. Czyniąc tak, życie stanie się prawdziwe. Przez wiarę możemy być zbudowani na Chrystusie (Kol 2, 7)³⁷. Budować na Chrystusie oznacza konkretnie odpowiedzieć na wezwanie Boga, zaufać Mu i żyć według Jego słowa³⁸. Wiara jest więc sprawą zaufania Temu, który jest drogą, prawdą i życiem.

Wyrażenie „pójście za Chrystusem” opisuje ogólnie całe życie chrześcijańskie. Pójście za Chrystusem na początku oznaczało porzucenie swoich zajęć, swoich

³² Benedykt XVI, *Spe Salvi o nadziei chrześcijańskiej*, Poznań 2007, s. 37.

³³ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 10(2010), s. 4.

³⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 73.

³⁵ B. Ferdek, *Nasza Siostra...*, s. 24.

³⁶ Benedykt XVI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. kanonizacyjnej*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 1(2010), s. 16.

³⁷ Por. „Zapuscacie [w Nim] korzenie i na Nim dalej się budujcie, i umacniajcie się w wierze, jak was nauczono, pełni wdzięczności” (Kol 2, 7).

³⁸ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 10(2010), s. 6.

spraw, całego swojego życia. Oznaczało wybrać nowy zawód – zawód ucznia, który polegał na chodzeniu za swoim Mistrzem w pełnym zawierzeniu jego przewodnictwu. To „pójście za” miało wymiar zewnętrzny i wewnętrzny. W wymiarze zewnętrznym oznaczało chodzenie za Jezusem podczas jego wędrówek po Palestynie, natomiast w wymiarze wewnętrznym oznaczało nowe ukierunkowanie życia, w którym punktami odniesienia nie były już interesy, zawód, własna wola, lecz całkowite zdanie się na wolę Drugiego. Bycie do Jego dyspozycji stało się racją życia. Dzięki temu staje się widoczna istota naśladowania – jest to wewnętrzna przemiana życia. Wymaga otwarcia się, a nie uznawania własnej samorealizacji za główną rację życia. Wymaga to dobrowolnego oddania się drugiemu – dla prawdy, dla miłości, dla Boga, który w Jezusie Chrystusie wskazuje drogę. To podstawowa decyzja, by przestać uważać zysk i zarobek, karierę i sukces za ostateczny cel życia, tylko uznać za autentyczne kryteria prawdę i miłość. Jest to wybór między życiem tylko dla siebie, a oddaniem siebie – dla większej sprawy. Miłość i prawda nie są wartościami abstrakcyjnymi, ponieważ Jezus jest ich personifikacją. Podążać za Nim, to oddać się służbie prawdzie i miłości³⁹.

„Naśladowanie Chrystusa nie polega jedynie na słuchaniu nauki i na posłusznym przyjmowaniu przykazań. Oznacza ono coś bardziej radykalnego: przyłgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca. Naśladowując przez wiarę Tego, Który jest Mądrością wcieloną, uczeń Jezusa staje się naprawdę uczniem Boga”⁴⁰.

Nie należy bać się powierzać życia Chrystusowi, bo On wie, co kryje się w sercach i nigdy nie zawodzi ludzkich oczekiwań⁴¹.

4. Wiara i rozum

Ludzie w swoim życiu często mają trudności w doprowadzeniu do pogodzenia nauki z wiarą. Pytają, w jaki sposób objawienie biblijne i teorie naukowe mogą spotkać się w poszukiwaniu prawdy? Często sądzą, że nauka i wiara są sobie wrogie; że nauka i technika są tym samym; że logika matematyczna odkryła wszystko a świat jest dziełem przypadku. Zwłaszcza podczas studiów, nie zawsze łatwo jest im sprowadzić wszystko do Bożego planu, wpisanego w naturę i w dzieje człowieka. I tak czasami wiara staje się chwiejna albo zostaje sprowadzona do zwykłego aktu uczuciowego.

Aby rozwiązać wątpliwości ludzi związane z wiarą i rozumem papież Benedykt XVI stwierdza: „Albo Bóg jest, albo Boga nie ma: są tylko dwie możliwości. Albo

³⁹ Benedykt XVI, *Pan puka do bram świata. Msza św. w Niedzielę Palmową – XII Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 5(2007), s. 17.

⁴⁰ VS 19.

⁴¹ Benedykt XVI, *Kościół i społeczeństwo liczą na młodzież. Przemówienie do zebranych przed katedrą*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 6(2007), s. 8.

postawimy na rozum, Rozum stwórczy, który dał początek wszystkiemu, albo na irracjonalizm, według którego wszystko, co istnieje, miało być przypadkowe⁴². Wyraźnie kieruje myśli w stronę pożytku płynącego ze znajomości matematyki i nauk przyrodniczych: „Bóg zostawił nam dwie księgi – księgę *Biblii* napisaną językiem codziennym i księgę natury napisaną językiem matematyki” i dlatego „matematyka, genialny abstrakcyjny wymysł ludzkiego rozumu okazuje się przydatna do poznania natury i do wykorzystania jej, by nam służyła: (...) matematyka jest językiem Stwórcy: tak napisał księgę świata⁴³.”

W swojej książce *Jezus z Nazaretu* Benedykt pisze: „Świat ukazuje się jako rzeczywistość rozumna: wywodzi się od wiekuistego Rozumu i tylko ten stwórczy Rozum stanowi rzeczywistą potęgę panującą nad światem i w świecie. Jedyne wiara w jednego Boga naprawdę wyzwala i «racjonalizuje» świat⁴⁴.”

W drugiej z kolei papieskiej encyklice *Spe salvi* są także obszernie fragmenty dotyczące powiązania nauk przyrodniczych z duchowością: są więc tacy ludzie – zauważa Ojciec Święty – „którzy uważają, że człowiek zostanie zbawiony przez naukę”. Oczywiście, „mając takie oczekiwania, zbyt wiele wymaga się od nauki; tego rodzaju nadzieja jest zwodnicza”. Nie oznacza to jednak deprecjonowania tej dziedziny ludzkiej aktywności, a jedynie znalezienie dla niej właściwego miejsca w całości chrześcijańskiej wizji świata: „Nauka może wiele wnieść w proces humanizacji świata i ludzkości. Może jednak również zniszczyć człowieka i świat, jeśli nie jest ukierunkowana przez siły, które są poza nią⁴⁵.”

Te dwa wymiary, wiara i rozum, nie mogą być od siebie oddzielane ani też sobie przeciwstawiane, lecz powinny zawsze iść razem. Wiara i rozum, jak napisał Augustyn, są „dwoma siłami, które prowadzą do poznania”. Wierzący pragnie lepszego poznania Tego, w którym złożył swoją wiarę i lepszego zrozumienia tego, co On objawił; głębsze poznanie będzie domagać się z kolei większej wiary, coraz bardziej przenikniętej miłością: „wierzę, aby rozumieć, i rozumiem, aby głębiej wierzyć⁴⁶.”

Harmonia między wiarą a rozumem oznacza przede wszystkim to, że Bóg nie jest daleki: nie jest daleko od naszego rozumu i od naszego życia; jest blisko każdego człowieka, blisko naszego serca oraz blisko naszego rozumu. Obecność Boga w człowieku jest bardzo głęboka i równocześnie tajemnicza, można ją jednak rozpoznać i odkryć w całej głębi.

⁴² Benedykt XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym. Rozmowa z młodzieżą Rzymu i Lacjum na placu św. Piotra*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 6-7(2006), s. 51.

⁴³ Tamże, s. 50.

⁴⁴ J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia (cz.1)*, Kraków 2011, s. 159.

⁴⁵ <http://www.tillit.pl>, A. Siemieniowski, *Pochwała ludzkiego rozumu: od Jana Pawła II do Benedykta XVI*, dnia 05.06.2011.

⁴⁶ KKK 158.

Dialog wiary i rozumu prowadzony szczerze i konsekwentnie pozwala dostrzec racjonalność wiary w Boga – nie jakiegokolwiek Boga, lecz Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie, bo tylko w Nim spełniają się wszystkie prawdziwe pragnienia człowieka⁴⁷ – podkreśla Papież.

Wiara dopełnia rozum i go doskonali, a rozum, oświecony przez wiarę, znajduje moc, by wznieść się do poznania Boga i rzeczywistości duchowych. Wiara i rozum nie tylko nie mogą się nigdy z sobą kłócić, ale się wzajemnie wspomagają, ponieważ prawy sposób myślenia wykazuje podstawy wiary i umysł jej światłem oświecony oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich; wiara zaś chroni i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża go wielorakim poznaniem.

5. Kościół a wiara ludzi młodych

Kościół Chrystusowy jest rzeczywistością fascynującą i wspaniałą. Jego historia sięga dwóch tysięcy lat, jest więc z jednej strony stary, a jednocześnie jest wciąż młody dzięki Duchowi Świętemu, który go ożywia. Kościół jest młody, gdyż młode, czyli wciąż aktualne, jest jego orędzie zbawienia.

Papież Benedykt XVI stwierdza, że: Kościół szczególnie potrzebuje daru młodych ludzi – ich wiary, idealizmu, wielkoduszności, radości wynikającej ze służenia Panu⁴⁸. Potrzebuje ludzi młodych, aby ukazywać światu oblicze Jezusa Chrystusa, które staje się widoczne we wspólnocie chrześcijańskiej. Bez tego młodego oblicza obraz Kościoła byłby wypaczony⁴⁹. Dlatego tak bardzo ważny jest dialog z młodzieżą: „Kościół ma wiele do powiedzenia młodym, młodzi zaś Kościołowi. Ten dwustronny dialog winien przebiegać w klimacie serdeczności, otwarcia się i odwagi (...) zaś dla Kościoła (...) będzie źródłem bogactwa i młodości”⁵⁰.

Kościół nie może widzieć w młodych ludziach jedynie przedmiotu swojej duszpasterskiej troski, ale nade wszystko aktywnych uczestników jego misji. W rzeczywistości bowiem są oni, i do tego stale trzeba ich zachęcać, czynnym podmiotem, aktywnymi uczestnikami ewangelizacji i twórcami społecznej odnowy. Młodość jest czasem szczególnie intensywnego odkrywania własnego „ja” oraz snucia „planów życiowych”, jest okresem wzrastania, które winno być wzrastaniem „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 52).

Kościół musi stale być ożywiany tą wielką miłością, jaką Jezus okazał młodzieńcowi z *Ewangelii*: „Jezus spojrział z miłością na niego” (Mk 10, 21). Dlatego nie przestaje głosić Jezusa Chrystusa i przepowiadać Jego *Ewangelii*, ukazując, że jest

⁴⁷ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 12(2006), s. 15.

⁴⁸ Benedykt XVI, *Kościół potrzebuje waszej wiary, idealizmu i wielkoduszności. Msza św. na zakończenie XXIII Światowego Dnia Młodzieży na hipodromie w Randwick*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 9(2008), s. 31.

⁴⁹ Benedykt XVI, *Jesteście młodym obliczem kościoła i ludzkości. Spotkanie z młodzieżą na stadionie miejskim Pacaembu*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 7-8(2007), s. 21.

⁵⁰ ChL 46.

ona jedyną i wyczerpującą odpowiedzią na bezkompromisowe dążenia młodzieży oraz porywającym wezwaniem do osobistego pójścia za Chrystusem: „przyjdź i chodź za Mną” (Mk 10, 21), które zawiera w sobie zaproszenie do uczestnictwa w synowskiej miłości Syna do Ojca i w Jego misji zbawienia ludzkości⁵¹.

Kościół jest komunią organiczną, w której każdy ma własne miejsce i własne zadanie. Ma je również młodzież. Ich miejsce jest bardzo ważne. Młodzi ludzie powinni oddać w służbę Kościołowi swoje młode talenty, zająć w nim własne miejsce.

6. Kościół jako wspólnota wiary

„Wiara Kościoła jest tym, czego Bóg szuka w nas i co daje także odpuszczenie grzechów. Ludzie wierzący tworzą wspólnotę w wierze, wyznają bowiem tę samą wspólną wiarę. Możemy, musimy żyć tą wiarą, każdy na własny niepowtarzalny sposób, ale zawsze ze świadomością, że ta wiara nas poprzedza. Musimy też przekazywać tę wspólną wiarę wszystkim innym”⁵² – mówi Ojciec Święty. Możemy razem wyznawać wiarę Kościoła, ponieważ przez tę wiarę wnikamy w myśl, w uczucia Pana. Myślimy razem z Chrystusem – dodaje Papież.

Wiara nie jest aktem wyizolowanym. Wierzący otrzymał wiarę od innych, dlatego powinien ją przekazywać innym. Miłość do Jezusa i ludzi skłania do mówienia światu o wierze. Każdy wierzący jest jakby ogniwem w wielkim łańcuchu wierzących. Nie mogą wierzyć, jeśli nie będzie mnie prowadziła wiara innych, a przez moją wiarę przyczyniam się do prowadzenia wiary innych⁵³.

Wiara jest aktem wspólnotowym, wyznaniem wiary Kościoła „wierzymy”⁵⁴. Kościół wierzy, a ja wierzę w jego wnętrzu, jako jego żywy kamień. Wyznanie „wierzę” – podkreśla indywidualny wymiar wiary, która zawsze jest decyzją, aktem wolnego człowieka. Jednocześnie prawdą jest i to, że „nikt nie może wierzyć sam, tak jak nikt nie może żyć sam”⁵⁵. Obie formy są prawdziwe i potrzebne. Naucza o tym Sobór Watykański II: „podołało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył”⁵⁶.

Osobista wiara człowieka w Chrystusa, zrodzona z dialogu z Nim, jest złączona z wiarą Kościoła, w którym człowiek wiarę przyjmuje, wyraża, przeżywa, świadczy o niej i przekazuje ją we wspólnocie wierzących⁵⁷. Kościół istnieje więc nie

⁵¹ ChL 46.

⁵² <http://www.opoka.org.pl>, Benedykt XVI, *Rozważanie Papieża na rozpoczęcie I Kongregacji Generalnej Synodu Biskupów. Współpraca z Bogiem, który jest z nami*, dnia 05.06.2011.

⁵³ KKK 166.

⁵⁴ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 12(2006), s. 13.

⁵⁵ KKK 166.

⁵⁶ KK 9.

⁵⁷ A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny...*, s. 632.

dla siebie samego, lecz dla ludzkości. Istnieje po to, by świat stawał się miejscem obecności Boga, miejscem przymierza Boga z ludźmi⁵⁸. Chrystus żyje w Kościele i jest tajemnicą Chrystusa żyjącego i działającego pośród nas, jak mówi św. Paweł: „(...) Chrystus pośród was – nadzieja chwały” (Kol 1, 27), a także „Wy (...) jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12, 27). Poznanie Boga jest zaś drogą, którą Kościół ma ukazywać oraz proponować wspólne nią pielgrzymowanie.

Papież wzywa ludzi do tego by poczuli się „żywą częścią” Kościoła, włączając się w dzieło ewangelizacji, bez obaw, w duchu szczerzej zgody z braćmi w wierze i w jedności z pasterzami, wyzbywając się skłonności do indywidualizmu, także w życiu wiarą, aby w pełni cieszyć się tym ze wspólnego tworzenia wielkiej mozaiki Chrystusowego Kościoła⁵⁹.

Człowiek – jak podkreśla Benedykt XVI – wspierany jest przez wiarę Kościoła, aby mógł stać się wierzącym; jeżeli żaden człowiek nie jest samotną wyspą, tym bardziej nie jest nią chrześcijanin, który odkrywa w Kościele piękno wiary, podzielanej i świadczonej wspólnie z innymi w braterstwie i służbie miłości⁶⁰.

Kto kocha Chrystusa, z taką samą pasją powinien kochać też Kościół, gdyż to on uczy człowieka żyć z Bogiem, pod Jego spojrzeniem i we wspólności z Nim⁶¹. Pomocą na drodze do Pana Boga jest Kościół, czyli wspólnota ludzi wierzących i ochrzczonych, którzy w relacji do Boga nie kierują się intuicją, lecz z całym zaufaniem przyjmują Boże Objawienie i strzegą go. Kościół daje pewność, że człowiek w drodze do Boga nie pobjądzi. Bóg ustanawiając Kościół, jako narzędzie, posługuje się nim w prowadzeniu człowieka do siebie. Bóg uczynił z Kościoła miejsce spotkania człowieka ze sobą.

Benedykt XVI podkreśla w swoim nauczaniu, że naturalnym środowiskiem wiary jest Kościół i przestrzega, by nie dać się zwieść tym, którzy chcą przeciwstawić Chrystusa Kościołowi. Za tym przeciwstawianiem stoi fakt, że dla wielu współczesnych ludzi Kościół jawi się jako główna przeszkoda w wierze. Tymczasem „Kościół najbardziej jest nie tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą i w nim przyjmują dar wiary stający się dla nich życiem”⁶². Kościół jest więc miejscem przyjmowania daru wiary. Odrzucając Kościół odrzuca się jeden z elementów wiary, jakim jest posłuszeństwo Temu, z którym chcę związać swoje życie.

Chrystus rodzi się w Kościele, gdy na wzór Maryi przyjmowane są słowa powiedziane od Pana, albowiem: Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś,

⁵⁸ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, Kraków 2003, s. 264.

⁵⁹ Benedykt XVI, *Odważnie dokonujcie wyborów na całe życie i bądźcie im wierni. Spotkanie z młodzieżą*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 7(2010), s. 36

⁶⁰ <http://www.opoka.org.pl>, Benedykt XVI, *Musimy wciąż na nowo odkrywać sens życia. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” Castel Gandolfo*, dnia 31.05.2011.

⁶¹ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary...*, s. 263.

⁶² Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 362.

co się słyszy, jest słowo Chrystusa (Rz 10, 17). Od samego początku Kościół jest służą tego Słowa Chrystusa, z którego rodzi się wiara, a jego Urząd Nauczycielski, tego Słowa święcie strzeże i wiernie wykląda, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane⁶³. Przecistawianie więc Chrystusa Kościołowi oznacza odcięcie od środowiska wiary. A poza Kościołem słowo Chrystusa jest interpretowane na wiele wzajemnie wykluczających się sposobów.

Osobista wiara w Chrystusa, zrodzona z dialogu z Nim, jest złączona z wiarą Kościoła – podkreśla Benedykt i mówi, że przez chrzest jesteśmy członkami wielkiej rodziny i to wiara wyznawana przez Kościół daje pewność naszej wierze osobistej. Credo wyznawane podczas niedzielnej Eucharystii chroni nas przed niebezpieczeństwem wiary w innego Boga niż Ten, którego objawił nam Jezus⁶⁴. Osobiste zaangażowanie w wierze musi zawsze opierać się na mocnym fundamencie Kościoła. W przeciwnym wypadku wierze grozi zejście na bezdroża⁶⁵. A zatem tylko i wyłącznie w Kościele i za jego pośrednictwem możemy spotkać Chrystusa i dokonywać weryfikacji swojej wiary⁶⁶. Człowiek wierzący, który pozwala się ukształtować i prowadzić przez wiarę Kościoła, powinien – bez względu na to, jakie by nie były jego słabości i trudności – być oknem otwartym na światło Boga żywego, a jeśli naprawdę wierzy, to jest nim istotnie⁶⁷.

Wielu nie jest w stanie utożsamić się z całym nauczaniem Kościoła, zrozumieć je i przyjąć. Trzeba obudzić w człowieku pragnienie, żeby chciał wierzyć z Kościołem, nawet, jeśli nie przyjął jeszcze wielu elementów tej wiary, by przyłączyć do niego nawet, jeśli w pełni go nie pojął, ufał i miał udział w wierze Kościoła. Jest to ciągła pielgrzymka życia: dążyć myślą, uczuciem, całym życiem do komunii wiary⁶⁸. Należy umiłować Kościół – jak stwierdza Ojciec Święty – i postępować według jego nauki, ponieważ otrzymał od swego założyciela misję ukazywania ludziom drogi do prawdziwego szczęścia. Kościół pozwala również zbliżyć się do skarbu o tak wielkiej wartości i uczy właściwie oceniać jego bogactwo⁶⁹. Kościół daje Jezusa Chrystusa. Otwiera drzwi do Boga i przez to daje ludziom to, czego najbardziej oczekują i to, co może im najskuteczniej pomóc⁷⁰.

⁶³ KO 10.

⁶⁴ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 10(2010), s. 4.

⁶⁵ E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005, s. 19.

⁶⁶ Benedykt XVI, *Otwórzcie szeroko wasze serca Chrystusowi, Powitanie uczestników Światowego Dnia Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 10(2005), s. 13-14.

⁶⁷ J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 136-137.

⁶⁸ Benedykt XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła. Na zakończenie spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 7-8(2005), s. 15.

⁶⁹ Benedykt XVI, *Twoje słowo jest lampą na moich krokach i światłem na mojej ścieżce. Orędzie Ojca Świętego na XXI Światowy Dzień Młodzieży 2006 r.*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 4(2006) s. 6.

⁷⁰ Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011, s. 182.

7. Wiara, nadzieja i miłość

W swej encyklice *Deus Caritas Est*, Ojciec Święty Benedykt XVI pisze, że wiara, nadzieja i miłość są nierozdzielne. Te cnoty teologalne wzajemnie się warunkują, umacniają, dopełniają i na siebie oddziałują.

Cnoty teologalne kształtują, pobudzają i charakteryzują działanie moralne chrześcijanina. Kształtują one i ożywiają wszystkie cnoty moralne. Są wszczepione przez Boga w dusze wiernych, by uzdolnić ich do działania jako dzieci Boże i do zasługiwania na życie wieczne. Stanowią one rękojmię obecności i działania Ducha Świętego we władzach człowieka⁷¹.

„Wierzimy w Boga, w Boga będącego początkiem i celem ludzkiego życia. W Boga, który obcuje z nami, ludźmi, od którego pochodzimy i który jest naszą przyszłością. W tym sensie wiara jest zawsze również nadzieją, pewnością, że przed nami jest przyszłość, a nie próżnia. Wiara jest także miłością, gdyż miłość Boża chce się nam «udzielić». A więc, wierzymy po prostu w Boga, a to oznacza również nadzieję i miłość”⁷².

Być chrześcijaninem to pielgrzymować w wierze, nadziei i miłości. Benedykt XVI podkreśla, że prawdziwa miłość jest ewidentnie czymś bardzo dobrym. Bez niej trudno byłoby stwierdzić, że „warto żyć”. Miłość satysfakcjonuje nasze najgłębsze potrzeby, a kiedy kochamy, możemy być w pełni sobą. Przyznaje, że miłość nadaje zupełnie nowy smak i nowy sens życiu człowieka. „Kogo dotyka miłość, ten zaczyna mieć intuicję, czym właściwie jest «życie» – czytamy w encyklice⁷³. Miłość należy więc do struktury wiary i dzięki temu „wiara chrześcijańska nie jest ideą, tylko życiem”⁷⁴. Naprawdę żyć oznacza poddać się przemianie wewnętrznej, otworzyć się na moc Bożej miłości,⁷⁵ bo „każde osobiste spotkanie z Jezusem jest doświadczeniem nieprzepartej miłości”⁷⁶.

Papież Benedykt również zaznacza, że zwycięstwo, które rodzi się z wiary, jest zwycięstwem miłości „Któż zwycięża świat, jeśli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym (1 J 5, 5). Wielu chrześcijan jest żywym świadectwem mocy wiary, objawiającej się w miłości – są oni budowniczymi pokoju, orędownikami sprawiedliwości, propagatorami bardziej ludzkiego świata według Boga, angażującymi się w rozmaitych dziedzinach życia społecznego, pracującymi dla dobra wszystkich. Miłość wynikająca z wiary powinna prowadzić do konkretnego świadectwa,

⁷¹ KKK 1813.

⁷² <http://www.kuria.lomza.pl>, Benedykt XVI, *Nasza podstawowa decyzja – wierzymy w Boga. Homilia Ojca Świętego wygłoszona w Ratyzbonie podczas podróży apostolskiej do Bawarii*, dnia 05.06.2011.

⁷³ Benedykt XVI, *Spe Salvi...*, s. 37.

⁷⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 99.

⁷⁵ Benedykt XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 9(2008), s. 28.

⁷⁶ Benedykt XVI, *Bądźcie serdecznymi przyjaciółmi Jezusa. Spotkanie z młodzieżą w porcie*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 6(2010), s. 13.

które przejawia się w czynach i słowach – Chrystus nie jest dobrem tylko dla nas samych, ale najcenniejszym dobrem, jakim trzeba dzielić się z innymi⁷⁷. Miłość do bliźniego jest więc pięknym odzwierciedleniem miłości do Boga⁷⁸.

Jezus wskazuje na miłość, jako najważniejsze i największe bogactwo. Słowo miłość może być jednak różnie interpretowane i mieć rozmaite znaczenia, dlatego potrzebny jest nam Nauczyciel – Chrystus, który wskazuje najgłębszy i autentyczny sens, który prowadzi do źródła miłości i życia. Miłość jest imieniem Boga. Jak pisał Apostoł Jan „Bóg jest miłością (...) nie my umiłowaliśmy Boga, ale On sam nas umiłował i posłał Syna swojego”⁷⁹. Jesteśmy przeznaczeni do tego, by poznać Boga miłości, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym i odnaleźć ostateczne wypełnienie w tej boskiej miłości, która nie zna początku ani końca⁸⁰. Zostaliśmy stworzeni po to, by być kochani, ale także po to, by dawać miłość. Ma ona być najtrwalszą rzeczą w życiu każdej osoby. W miłości chrześcijańskiej miłość Boga i miłość bliźniego są nierozdzielnie związane, a miłość bliźniego oznacza bardzo konkretne zaangażowanie⁸¹.

Benedykt zauważa, że nadzieja stanowi kluczowe znaczenie w życiu każdego człowieka, przede wszystkim w czasach współczesnych. „Wszyscy odczuwamy potrzebę nadziei, ale nie jakiegokolwiek nadziei, lecz nadziei solidnej i niezawodnej [...]”⁸². Tą nadzieją może być tylko Bóg, który ogarnia wszechświat i który może zaproponować i dać to, czego nikt z nas nie mógłby osiągnąć. Bez Boga, poza Bogiem i związaną z Nim nadzieją nie ma nie tylko nadziei i wiary, ale również nie ma szczęścia, sprawiedliwości i życia w prawdzie. „Nadzieją, która nigdy nie zawodzi jest Jezus Chrystus”⁸³.

Kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie. Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje „aż do końca”, do ostatecznego „wykonało się” – naucza Papież⁸⁴.

⁷⁷ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 10(2010), s. 8.

⁷⁸ A. Proniewski, *Doświadczenie wiary w życiu...*, s. 100.

⁷⁹ Benedykt XVI, *Odważnie dokonujcie wyborów na całe życie i bądźcie im wierni. Spotkanie z młodzieżą*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 7(2010), s. 35.

⁸⁰ Benedykta XVI, *Zostaliśmy stworzeni, by być kochani i obdarzać miłością. Spotkanie z młodzieżą przed katedrą westminsterską*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 11(2010) s. 34.

⁸¹ Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 12(2006) s. 15.

⁸² Benedykt XVI, *Orędzie na XXIV Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 4(2009) s. 4.

⁸³ Benedykt XVI, *Wy jesteście uczniami Chrystusa w dzisiejszym świecie. Spotkanie z młodzieżą w Seminarium św. Józefa*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 6(2008) s. 25.

⁸⁴ Benedykt XVI, *Spe Salvi...*, s. 37.

Nadzieja to nie jedynie ideał czy uczucie, lecz żywa osoba: Jezus Chrystus, Syn Boży. „Złożyliśmy nadzieję w Bogu Żywym. „Żywy Bóg” to Chrystus Zmartwychwstały i obecny w świecie. To on jest żywą nadzieją. Chrystus wzywa każdego człowieka do udziału w Jego życiu wiecznym. Nie należy się niczego lękać, bo On jest z każdą osobą, On jest terażniejszością i przyszłością. Nadzieja chrześcijanina to zatem tyle, co pragnąć „jako naszego szczęścia Królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego”⁸⁵.

8. Wieczność – jako ostateczny cel wiary

Człowiek stworzony jest do rzeczy wielkich, do nieskończoności⁸⁶.

Pytanie o przyszłość, jaka ostatecznie czeka każdego, nadaje życiu pełny sens, ponieważ wytycza życiowy plan nie ku horyzontom ograniczonym i nietrwałym, lecz szerokim i głębokim, które skłaniają do umiłowania świata, przez samego Boga tak bardzo umiłowanego, do starania się o jego rozwój, ale zawsze w wolności i z radością, które rodzą się z wiary i nadziei. Te horyzonty pomagają nie absolutyzować rzeczywistości ziemskiej, dając poczucie, że Bóg przygotowuje perspektywę większą, by móc powtórzyć za św. Augustynem: „Pożądamy razem ojczyzny niebieskiej, tęsknimy za ojczyzną niebieską, czujemy się pielgrzymami na tym świecie”⁸⁷.

Benedykt XVI w przemówieniach zachęca, aby ludzie w swoich projektach życia nie zapominali o tej perspektywie, jaką jest wieczność, do której każdy jest powołany. Bóg stworzył nas, byśmy byli z Nim na zawsze. To pomaga nadać pełen sens wyborom i jakość życiu⁸⁸. Wiara w Boga prowadzi nas do zwrócenia się do Niego samego, jako naszego pierwszego początku i ostatecznego celu⁸⁹. Życie na ziemi jest więc czasem przygotowującym do życia po życiu. Jutro w dużej mierze zależy od tego, jak przeżyjemy dzisiaj. Nie można pozwolić, aby życie przeminęło daremnie, nie można go zmarnować, należy przeżyć je z radością, z entuzjazmem, przede wszystkim z poczuciem odpowiedzialności⁹⁰.

Wiele osób odrzuca dziś wiarę. Życie wieczne nie jest rzeczywistością przez nich pożądaną. Wybierają życie doczesne, jako te, o które jedynie warto walczyć. Mimo to pytanie o „życie wieczne” pojawia się u każdego zwłaszcza w bolesnych chwilach życia, w chwili śmierci bliskiej osoby czy w przypadku jakiegoś niepowodzenia.

⁸⁵ KKK 1817.

⁸⁶ Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 10(2010), s. 4.

⁸⁷ Benedykt XVI, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 5(2010), s. 6.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ KKK 229.

⁹⁰ Benedykt XVI, *Jesteście młodym obliczem kościoła i ludzkości. Spotkanie z młodzieżą na stadionie miejskim Pacaembu*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 7-8(2007), s. 19.

Odpowiedzi, czym jest to „życie wieczne”, udziela sam Jezus Chrystus, kiedy zwrócony do swoich uczniów, potwierdza: „Znowu jednak was zobaczę, i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać” (J 16, 22). Są to słowa, które wskazują na propozycję ogarniętą szczęściem bez końca i radością bycia napełnionym Bożą miłością na zawsze⁹¹.

⁹¹ Benedykt XVI, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Młodzieży*, [w:] *L'Oss Rom (PL)*, 5(2010), s. 5-6.

Ks. Adam Skreczko

Uniwersytet w Białymstoku

ZRZESZENIA EKLEZJALNE JAKO POMOC ŻYCIA WIARĄ

CHURCH COMMUNITIES' SUPPORTING ROLE IN THE LIFE OF FAITH

The existence of different Christian communities is an important aspect of the Church's identity today. People belonging to different religious organizations have an opportunity to strengthen their own faith and the faith in their families. Faith needs to have a 'place' to strengthen itself. The participation in religious community life also helps a believer to answer difficult questions and doubts and experience the beauty of the life among the brethren in faith. The autor focuses on different forms of religious organizations and their role in supporting family life.

Wstęp

Zjawisko zrzeszania się chrześcijan jest wynikiem działania Ducha Świętego, który w ten sposób ożywia Kościół¹. Jest ono równocześnie efektem społecznej aktywności wiernych, wyrażającej się zdolnościami organizacyjnymi i zaangażowaniem laikatu. Różne formy zrzeszeń religijnych były obecne w Kościele od dawna. Najbardziej rozpowszechnione były bractwa, zakony i stowarzyszenia². Często nieformalnie miały charakter rodzinny, gdyż należały do nich całe domy,

¹ Jan Paweł II wskazuje, że na ten „nowy powiew Ducha Świętego w naszych czasach, trzeba się z wdzięcznością i nadzieją szeroko otworzyć”. *Przemówienie do I grupy biskupów polskich z wizytą ad limina* (12 I 1993) nr 3, *OsRomPol* 14(1993) nr 2, s. 16.

² Bractwa kościelne, inaczej zwane konfraterniami, były tak silne, że choć niektóre już nie istnieją, pozostały po nich odpusty brackie, które z racji tradycji mają większe znaczenie dla wiernych niż odpusty parafialne związane z wezwaniem kościoła. Zob. K. Kuźmak, *Bractwo kościelne*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, T. II. Lublin 1995, kol. 1013-1020.

i kierowały się zasadami zaczerpniętymi z życia rodzinnego, jednak nie były wprost nakierowane na formowanie małżeństw i rodzin. Szczególny rozkwit zrzeżeń religijnych nastąpił po Soborze Watykańskim II, kiedy to zaczęły powstawać i rozwijać się różnego rodzaju stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy³. W ten dynamizm wpisują się także zrzeżenia rodzinne, które dążą do odnowy i umocnienia małżeństwa i rodziny⁴.

Ożywienie działalności Kościoła przez powstawanie i rozwój ruchów, stowarzyszeń, wspólnot oraz grup religijnych w Kościele nastąpiło po Soborze Watykańskim II. Jest ono ściśle związane nie tylko z wielką różnorodnością tych zrzeżeń, ale przede wszystkim z ich żywotnością. Kościół, postrzegając zjawisko wzmożonego zrzeczania się wiernych, charakterystyczne dla czasów współczesnych, mówił o „nowej epoce zrzeżeń”⁵ katolików świeckich.

Obok zrzeżeń tradycyjnych, niekiedy wprost z ich korzeni wyrosły nowe ruchy, stowarzyszenia, grupy i wspólnoty religijne. Odznaczają się one specyficznym charakterem i różnorodnością celów. Wszystkie te ugrupowania gromadzą świeckich i duchownych pragnących odkryć na nowo ewangeliczne przesłanie i nadać nowy kształt swej chrześcijańskiej egzystencji. Przez modlitwę, liturgię, zaangażowanie społeczne lub polityczne, ich członkowie podejmują wysiłek nadania swym chrześcijańskim obowiązkom bardziej żywej i nie zrutynizowanej formy. Otwartość, powrót do źródeł i zaangażowanie misyjne to owoce tej nowej epoki zrzeżeń⁶.

1. Różne formy zrzeżeń

Każdy, kto pragnie zajmować się zrzeżeniami kościelnymi napotka na trudność związaną z nazewnictwem. Stąd też warto zwrócić uwagę na to, jak są one najczęściej określane w literaturze zajmującej się ich działalnością.

Ruchy religijne

Ruchy religijne to zbiorowości o dość zwartej strukturze, wymagające od swoich uczestników większego zaangażowania i wyraźnego określenia tożsamości religijnej, co wiąże się z pewną wyłączością w tej dziedzinie⁷. Ruch religijny musi spełniać przynajmniej dwa spośród trzech warunków: musi udzielać odpowiedzi na ostateczne pytania o sens istnienia i o zbawienie wieczne w obrębie

³ Por. ChL, 29.

⁴ W literaturze zrzeżenia rodzin określa się różnymi terminami: ruchy, stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i organizacje. Zdaniem B. Mierzwińskiego najlepszym określeniem, oddającym sens ich powstawania, jest termin „wspólnoty rodzin”. Jednak wydaje się, że bardziej uniwersalnym określeniem jest „zrzeżenie rodzin” (por. ChL 29). Por. B. Mierzwiński, *Wspólnoty rodzin – znakiem czasu*, AK 87(1995) nr 516, s. 229.

⁵ ChL, 29.

⁶ Por. G. Chantraine, *Laikat, chrześcijaństwo w świecie*, Warszawa 1993, s. 53.

⁷ T. Doktor, *Orientalne ruchy religijne i parareligijne w Polsce*, „Więź” 35(1992) nr 5, s. 52.

historii lub poza nią; członkowie ruchu religijnego muszą wierzyć w istnienie Bytu nadprzyrodzonego poza i ponad światem doświadczalnym zmysłowo, z którym to Bytem można nawiązać kontakt przez modlitwę lub kontemplację; ruch religijny musi zawierać rytę i obrzędy, które umożliwiają osiągnięcie zbawienia, wyrażając przy tym cześć, przebłaganie oraz prośbę w stosunku do Bytu nadprzyrodzonego.

Ruchy religijne różnią się od innych zrzeszeń religijnych stopniem najmniejszego nasycenia elementami organizacyjnymi (formami organizacji). Ważnym elementem ich atrakcyjności jest akcentowanie wychowania religijnego, swobody wstąpienia bądź wystąpienia z ruchu oraz brak więzów organizacyjnych. Mimo że brak jakiegokolwiek przymusu organizacyjnego w ruchach sprawia, że nie zapewniają większej stabilności dla działalności apostołskiej, to jednak są ważnymi siłami przemian, kształtującymi nowe środowiska chrześcijańskie, o ile są mocno zintegrowane z życiem Kościoła⁸.

Stowarzyszenia

Drugą formą uczestnictwa zrzeszonego wiernych w życiu Kościoła są stowarzyszenia. Obejmują one określoną grupę osób zrzeszającą się w celu osiągnięć przez wspólne działania określonych celów związanych z życiem Kościoła⁹. Stowarzyszenia to wszelkie organizacje formalne, działające na podstawie zatwierdzonych, wyraźnie lub niewyraźnie, przez władzę kościelną statutów, z uwzględnieniem zwykłych form organizacyjnego działania (jak zarząd, sprawozdania, tryb odbywania posiedzeń)¹⁰. Opierając się na *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (kan. 298) oraz na *Dekrecie o apostołstwie świeckich* (nr 19) można wyliczyć siedem głównych celów zakładania stowarzyszeń: popieranie doskonalenia życia chrześcijańskiego, wspieranie form publicznego kultu religijnego, popieranie nauczania chrześcijańskiego, podjęcie inicjatyw ewangelizacyjnych, praktykowanie dzieła miłosierdzia, podjęcie dzieł chrześcijańskiej miłości (tzw. doczesne dzieła miłosierdzia), przejęcie porządku doczesnego duchem chrześcijańskim¹¹.

Stowarzyszenia w Kościele dzielą się na publiczne i prywatne. Pierwsze są zakładane, zatwierdzane i kierowane przez władzę kościelną. Ich zadania należą wprost do misji Kościoła. Stowarzyszenia prywatne są zakładane w sposób wolny przez wiernych, rządzą się same i są potwierdzone przez kompetentną władzę kościelną na tej podstawie, że ich cele są zbieżne z misją Kościoła. Stowarzyszenia

⁸ E. Weron, *Rola i miejsce stowarzyszeń katolickich w życiu i posłannictwie Kościoła*, CT 62(1992) fasc. 11, s. 140; S. B. Clark, *Budowanie wspólnot chrześcijańskich. Strategia odnowy Kościoła*, Wrocław-Kraków 1994, s. 146-172.

⁹ E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. I, Warszawa 1985, s. 342.

¹⁰ E. Weron, *Rola i miejsce stowarzyszeń...*, dz. cyt., s. 139.

¹¹ Por. E. Górecki, *Prawo zrzeszania się w Kościele*, „Colloquium Salutis” 20(1988), s. 258.

publiczne związane są z Kościołem strukturalnie i funkcjonalnie (np. Akcja Katolicka), natomiast stowarzyszenia prywatne tylko funkcjonalnie¹².

Istnieje kilka elementów charakterystycznych dla stowarzyszeń kościelnych, które odróżniają je zarówno od stowarzyszeń niekościelnych, jak i od innych kościelnych struktur zrzeszeniowych. Chodzi o wspólność osób tworzących jednię (we wspólnocie jest wyższy stopień wspólności osób). Drugim wymaganym elementem jest wybrany w sposób wolny i kanonicznie określony cel stowarzyszenia, który musi się mieścić w ogólnym posłannictwie Kościoła. Następnym elementem jest wewnętrzny porządek stowarzyszenia, dzięki któremu gwarantuje się m.in. potrzebną dla jego działalności przestrzeń (autonomię), zależną co do charakteru i zakresu od tego, czy jest to stowarzyszenie publiczne, czy prywatne. Ostatnim elementem jest dobrowolne członkostwo, które opiera się na wolności przynależenia do stowarzyszeń. Wolność ta zakłada i zawiera: swobodę zakładania stowarzyszeń, wstąpienia do istniejących struktur i wolność kierowania nimi. Ta ostanía zakłada wolność przyjęcia lub nieprzyjęcia kogoś do stowarzyszenia¹³.

Grupy religijne

Kolejną formą uczestnictwa zrzeszonego w życiu i misji Kościoła są grupy religijne. Są to wyróżnione i zorganizowane systemy relacji pomiędzy wieloma osobami zmierzającymi do realizacji określonego zespołu wartości¹⁴. Grupy religijne, tworząc zespoły czy zrzeszenia nieformalne, są małymi gronami wiernych, którzy opierając się na osobistej znajomości i przyjaźni gromadzą się we wspólnoty. Te wspólnoty działają bez określonych form organizacyjnych. Są one znakiem wspólnoty Kościoła i przez nie ukazują się innym ludziom jako prawdziwe świadectwo miłości (por. DA, 17). Najczęściej są one miejscami wspólnego życia bądź przymierza. Członkowie wspólnoty żyją często pod jednym dachem lub spotykają się bardzo regularnie, by sprawować wspólnie Eucharystię, czytać *Pismo Święte*, modlić się i ewangelizować. Swoim życiem nawiązują do początków chrześcijaństwa, gdy wierni łączyli się w małe wspólnoty, by łatwiej zachować tożsamość i umocnić swą siłę misyjną w świecie pogańskim, bardzo często wrogim chrześcijaństwu¹⁵. Poszczególni chrześcijanie w tych grupach czy wspólnotach nabierają potrzebnych sił i otrzymują pomoc duchową do pokonywania trudów życia oraz dzięki wymianie doświadczeń podtrzymują zapał apostołski¹⁶.

¹² T. Żeleźnik, *Stowarzyszenia katolickie w dziele formacji katolicko-społecznej*, „Społeczeństwo” 9(1991) nr I, s. 129; E. Sztáfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. I, Warszawa 1985, s. 343.

¹³ Por. E. Górecki, *Prawo zrzeszania się w Kościele*, „Colloquium Salutis” 20(1988), s. 268-269.

¹⁴ W. Piwowarski, *Grupa religijna*, EK t. 4, kol. 220.

¹⁵ Por. F. Lenoir, *Nowe wspólnoty*, Warszawa 1993, s. 21.

¹⁶ E. Weron, *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa*, Poznań 1987, s. 37. Zob. G. Chantraine, *Laikat. Chrześcijaństwo w świecie*, Warszawa 1993, s. 52-55; Y. Congar, *Grupy nieformalne w Kościele z katolickiego punktu widzenia*, CT 42(1972) fasc. IV, s. 15-37.

Wspólnoty kościelne

Ważną rolę spełniają tzw. kościelne wspólnoty podstawowe¹⁷. Są to „grupy chrześcijan na szczeblu rodziny czy szczupłego grona osób, które spotykają się na modlitwie, czytaniu *Pisma Świętego* i katechezie, by dzielić się problemami ludzkimi i kościelnymi w perspektywie zaangażowania wspólnotowego. Są one znakiem żywotności Kościoła, narzędziem formacji i ewangelizacji, ważnym punktem wyjścia dla nowego społeczeństwa zbudowanego na fundamencie cywilizacji miłości”¹⁸. Wspólnoty te słusznie nazywane są podstawowymi, ponieważ stanowią żywą strukturę społeczności chrześcijańskiej, do której należą ludzie wierzący lub szczerze poszukujący rozwiązania swoich trudności w dziedzinie wiary i moralności katolickiej. Reprezentują one ostatecznie owoc działania Słowa Bożego, sakramentów, a szczególnie Eucharystii. Oznaczają się również charakterem eklezjalnym, który polega na utrzymywaniu więzi z hierarchią kościelną przy uczestniczeniu w apostołskich zamierzeniach parafii, diecezji czy całego Kościoła. W dalszej perspektywie swej działalności przyczyniają się do budowania cywilizacji miłości¹⁹. Wspólnota podstawowa jest przede wszystkim środowiskiem i od wspólnot nieformalnych różni się posiadaniem struktury organizacyjnej²⁰.

2. Uczestnictwo chrześcijan w zrzeszeniach kościelnych

Wymienione formy uczestnictwa zrzeszonego są czymś absolutnie różnym od tego, co nazywa się sektami, nawet jeżeli obecna w nich jest inspiracja chrześcijańska. Od sekt odróżnia je kilka cech charakterystycznych: posłuszeństwo papieżowi i biskupom, wierność Tradycji i obecnemu Magisterium Kościoła katolickiego, prawdziwa łączność z różnorodną rzeczywistością Kościoła, otwarcie na innych ludzi oraz wpływy z zewnątrz, duża wolność wyboru wobec zaangażowania się w życie wspólnoty, bądź też odejścia od niej²¹.

Przed każdym chrześcijaninem stoi wezwanie wprowadzenia obszaru swojej odpowiedzialności za Kościół we wszystkie wymiary ludzkiego życia. Rezultatem tego wezwania jest nowy rodzaj więzi społecznej, nowe wspólnoty, u podstaw

¹⁷ W wielu krajach, a zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej grupy nieformalne (małe grupy) noszą nazwę wspólnot podstawowych. Por. E. de Araujo Sales, *Kościelne wspólnoty podstawowe*, „Communio” 6(1986) nr 4, s. 66-81.

¹⁸ RM, 51.

¹⁹ A. L. Szafranski, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 322.

²⁰ S. B. Clark, *Budowanie wspólnot chrześcijańskich. Strategia odnowy Kościoła*, Wrocław – Kraków 1994, s. 57.

²¹ Por. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*. (Raport bieżący oparty na 75 wypowiedziach i dokumentacji otrzymanej do 30 października 1985 od regionalnych i krajowych Konferencji Episkopatów). OsRomPol 7(1986) nr 5, s. 3-6.

których znajduje się braterska solidarność²². Treścią tego wezwania jest uczestnictwo, które polega na inkorporacji, na uczestnictwie w Chrystusie²³. Od jakości tego uczestnictwa w życiu wspólnoty eklezjalnej zależy stopień urzeczywistniania się Kościoła we współczesnym społeczeństwie.

Uczestnictwo chrześcijan w ruchach, stowarzyszeniach, grupach i wspólnotach religijnych jest ważną formą urzeczywistniania się Kościoła. W taki sposób uobecniają chrześcijanie Kościół w różnorodnych środowiskach ludzkiego życia. Uchylenie się od tej odpowiedzialności prowadzi do ograniczenia ewangelizacyjnego oddziaływania Kościoła²⁴. Zrzeszenia religijne, często różne pod względem organizacji i metod wychowawczych oraz obszaru działalności, łączy zbieżność celu, którym jest „odpowiedzialne uczestnictwo w misji Kościoła głoszącego *Ewangelię* Chrystusa jako źródło ludzkiej nadziei i odnowy społecznej”²⁵.

Na mocy Chrystusowego posłannictwa to odpowiedzialne uczestnictwo ściśle wiąże się z misją Kościoła. Zamysłem Kościoła jest, aby chrześcijanin swoją postawę uczestnictwa utożsamiał z posłannictwem Chrystusa i Kościoła. Ponieważ powołaniem Kościoła jest apostołstwo, przeto udział w życiu Kościoła oznacza przyjęcie postawy apostołskiej. Przejście z postawy uczestnictwa do postawy apostołskiej posiada głębszą interpretację. Kościół uczestniczący w zbawczej misji Chrystusa nie jest zrozumiały bez wypływającego z niej apostołstwa. Kategorie uczestnictwa i apostołstwa są tak wzajemnie powiązane, że właściwie nie jest możliwe zrozumienie jednej kategorii bez odwołania się do drugiej, ponieważ dotyczą one ontycznej podstawy misji Chrystusa i Kościoła. Apostołstwo Kościoła, polegające na „skierowaniu całego świata do Chrystusa, wchodzi niejako w rzeczywistość bycia chrześcijaninem, jest przez tę rzeczywistość w sposób podstawowy określane – i zarazem w podstawowej mierze o niej stanowi²⁶. Dlatego należy kojarzyć je z tożsamością chrześcijanina i odpowiedzialnością za realizację zbawczej misji Kościoła. „Każdy aspekt życia chrześcijańskiego jest ontologicznym wyrazem uczestnictwa w Nowym Przymierzu, które Bóg zawarł z ludzkością w Chrystusie. Temu faktowi natury ontologicznej odpowiada zadanie natury egzystencjalnej: chrześcijanin winien dawać swoim życiem dynamiczne świadectwo nowej rzeczywistości, w której uczestniczy za sprawą miłości Boga. Innymi słowy, jest on wezwany do uczestnictwa we wspólnocie Kościoła, w zbawczym posłannictwie

²² Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników I Międzynarodowego Kongresu Ruchu Unita Nova* nr 3(20 III 1983), OsRomPol 4(1983) nr 5-6, s. 6.

²³ K. Wojtyła, *Struktury Kościoła a wspólnota Ludu Bożego*, [w:] J. Majka (red.), *Człowiek w Kościele*, Wrocław 1979, s. 18; J. Krucina, „*Synteza struktur i postaw – budowanie Kościoła w ujęciu kard. Karola Wojtyły*”, „*Colloquium Salutis*” 15(1983), s. 141.

²⁴ J. Scholle, *Powołanie i misja świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*. (Przemówienie podczas VII Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów), OsRomPol 8(1987) nr 4, s. 10.

²⁵ ChL, 29.

²⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 288.

Chrystusa²⁷. Dokument soborowy stwierdza, że nie ma w Kościele „żadnego członka, który by nie uczestniczył w posłannictwie całego ciała, lecz każdy ma nosić w sercu swoim Jezusa jako świętość, a duchem prorocstwa dawać świadectwo o Jezusie²⁸. Jest więc apostołstwo związane z faktem bycia chrześcijaninem oraz z istotą chrześcijańskiego powołania, które polega na skierowaniu całego świata do Chrystusa²⁹. Tym bardziej apostołstwo tworzących się i działających zespołów odpowiada ludzkim i chrześcijańskim wymogom wiernych. Ukazuje ono także znak wspólnoty i jedności Kościoła w Chrystusie, który zapewnił, że gdzie dwaj albo trzej zgromadzeni są w imię Jego, tam i On jest pośród nich³⁰.

Sobór Watykański II stwierdził, że ludzie świeccy mają prawo zakładać stowarzyszenia, kierować nimi i wstępować do już istniejących³¹. Prawodawstwo posoborowe ten przywilej również potwierdza. „Wierni mają prawo swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności, albo dla ożywienia chrześcijańskiego powołania w świecie, a także odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów” (kan. 215).

Prawo do zrzeszania się katolików odwołuje się do eklezjologii, ponieważ znajduje się ono w obszarze dobra całego Kościoła. Zachowując i realizując to prawo trzeba zawsze je widzieć w kontekście dobra Kościoła, unikając niepotrzebnego partykularyzmu, który wyzwała rozpraszanie sił. Zdarza się to wówczas, gdy bez dostatecznego powodu zakłada się nowe stowarzyszenia i tworzy nowe dzieła lub podtrzymuje nieżyłociwe już stowarzyszenia i przestarzałe metody³².

Kryteria przynależności

Adhortacja apostołska *Christifideles laici* wyszczególnia kilka podstawowych kryteriów, które określają charakter każdego zrzeszenia osób świeckich w Kościele. Pierwsze z kryteriów domaga się, aby każdy chrześcijanin, będący członkiem jakiegoś zrzeszenia eklezjalnego, na pierwszym miejscu stawiał powołanie do świętości. Dotyczy to również całego zrzeszenia, które w realizacji swoich celów postulat ten musi uważać za pierwszorzędny. Drugie kryterium domaga się, aby każde zrzeszenie odznaczało się odpowiedzialnością w wyznawaniu wiary katolickiej. Chodzi tu o takie przepowiadanie prawdy o Chrystusie, Kościele i człowieku, które jest zgodne z autentyczną interpretacją Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Trzecie kryterium zakłada, że zrzeszenie winno dawać świadectwo trwałej i autentycznej komunii. Wyraża się ono w synowskim odniesieniu całego zrzeszenia

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z młodzieżą* (30 III 1985) nr 7, OsRomPol 6(1985) nr 3, s. 3.

²⁸ DK, 2.

²⁹ F. Adamski, *Wychowanie do zaangażowania w Kościele*, „Communio” 2(1982) nr 5, s. 124.

³⁰ Por. Mt 18, 20; DA, 18

³¹ Por. DA, 19.

³² Por. DA, 19.

i poszczególnych członków do hierarchii kościelnej. Czwarte kryterium informuje, że kościelne zrzeszenia mają charakteryzować się zgodnością z apostolskim celem Kościoła oraz brać czynny udział w realizacji tych celów³³.

Wymienione kryteria stanowią fundament eklezjalnych zrzeszeń i weryfikują się przez towarzyszące ich życiu i działalności rezultaty. Tymi rezultatami może być: „ożywienie umiłowania modlitwy, kontemplacji, życia liturgicznego i sakramentalnego; działalność na rzecz wzrostu powołań do chrześcijańskiego małżeństwa, do sakramentalnego kapłaństwa i do życia konsekrowanego; gotowość uczestniczenia w przedsięwzięciach i działaniach Kościoła zarówno na szczeblu lokalnym, jak krajowym i międzynarodowym; zaangażowanie w dziedzinie katechezy i pedagogiczne umiejętności w wychowywaniu chrześcijan; pobudzenie do chrześcijańskiej obecności w różnych środowiskach społecznych i udział w organizowaniu i animacji dzieł charytatywnych, kulturowych i duchowych; duch wyrzeczenia i powrót do ewangelicznego ubóstwa jako źródła wspaniałomyślnej miłości wszystkich ludzi; nawrócenie na drogę chrześcijańskiego życia lub powrót do wspólnoty ochrzczonych tych, którzy niegdyś odeszli”³⁴. Kryteria te posiadają wydźwięk pastoralny i strzegą jedności Kościoła³⁵ oraz zobowiązują do nieustannego pogłębiania znajomości tajemnicy Chrystusa i Kościoła, przypominają również o komplementarności, gdyż rozmaite ruchy nie mogą wystarczać same sobie. Muszą one uznać tę komplementarność, która istnieje pomiędzy wszystkimi żywymi siłami w Kościele i współpracować ze strukturami posoborowymi, to jest z radami pastoralnymi na wszystkich poziomach³⁶.

Każdy ruch, stowarzyszenie, grupa czy wspólnota religijna żyjąc w jedności z Kościołem partykularnym i powszechnym oraz w łączności z pasterzami i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, troszcząc się przy tym o pasterskie oddziaływanie oraz unikając wszelkiej manipulacji ideologicznej staje się autentyczną wspólnotą eklezjalną. Jedynie takie wspólnoty są gwarancją aktualizowania Kościoła we współczesnym świecie. Autentyczne ruchy i grupy eklezjalne są również źródłem nieustannego odradzania się Kościoła w jego egzystencjalnej i historycznej autentyczności, działając ożywiająco wewnątrz instytucji. Zrzeszenie religijne nie jest i nie może być strukturą alternatywną w stosunku do instytucji kościelnej. Jan Paweł II podkreśla, że różne ugrupowania mają obowiązek służenia parafii i Kościołowi partykularnemu, a stopień ich zaangażowania w tej służbie będzie

³³ Por. ChL, 30.

³⁴ ChL, 30.

³⁵ Jan Paweł II naucza: „Dlatego jest rzeczą zasadniczą, abyście zawsze szukali pogłębienia jedności z całym Kościołem; z jego Pasterzami i nauczycielami, z jego doktryną i dyscypliną, z jego życiem sakramentalnym oraz z całym ludem Bożym”. Przemówienie do uczestników Ruchu Odnowy Charyzmatycznej (15 V 1987), nr 2, OsRomPol 8(1987) nr 6, s. 3.

³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji dla uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Rady Świeckich* (12 X 1982), nr 7, OsRomPol 3(1982) nr 10, s. 14.

punktem wyjścia dla oceny wartości poszczególnych doświadczeń istniejących wewnątrz ruchów i stowarzyszeń³⁷.

Skala przynależności

Podaje się oficjalnie, że do grup religijnych, stowarzyszeń i ruchów katolickich w Polsce deklaruje swoją przynależność ponad 2,5 miliona osób³⁸, czyli ok. 5% katolików. Wnoszą one niewątpliwie ważny wkład w kształtowanie kultury pedagogicznej rodziców w naszym kraju.

Jak to już zostało wcześniej podkreślone, powstawanie i szybki wzrost ruchów, wspólnot i stowarzyszeń religijnych jest szczególnym fenomenem czasów posoborowych³⁹. Zaczęły się one rozwijać w Polsce w latach 60. Istniejące wcześniej stowarzyszenia chrześcijańskie zostały w Polsce zlikwidowane przez reżim komunistyczny w 1950 roku. Dopiero od 1989 roku stowarzyszenia mogą być na nowo rejestrowane w sądach i swobodnie prowadzić działalność statutową. W latach 60. i 70. rozwijały się natomiast w parafiach grupy nieformalne i kościelne ruchy charyzmatyczne. Do Polski zostały przeszczepione niektóre ruchy charyzmatyczne z zagranicy⁴⁰, ale powstały także rodzime ruchy⁴¹. Wiesław Przygoda twierdzi, że „rozwój zrzeszeń katolików świeckich miał w Polsce swoje apogeum na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. W latach dziewięćdziesiątych nastąpiła stabilizacja rozwoju zrzeszeń religijnych. Część katolików pozostała u dawnych ruchach nieformalnych, część z nich przyłączyła się do powstałych po 1989 r. stowarzyszeń”⁴².

W Polsce prowadzi aktualnie działalność ok. 150 dużych ruchów i stowarzyszeń chrześcijańskich o zasięgu krajowym lub regionalnym⁴³ (niektórzy podają liczbę wręcz 300)⁴⁴. Niewątpliwie trudna jest do oszacowania liczba mniejszych grup funkcjonujących w społecznościach lokalnych, niekiedy w jednej parafii. Ruchy katolickie odbywają kongresy krajowe. Miały one miejsce w latach: 1994, 2000, 2005.

³⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji dla uczestników Sesji Plenarnej Kongregacji Duchowieństwa* (20 X 1984), nr 7, *OsRomPol* 5(1984) nr 11-12, s. 24.

³⁸ Por. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, *Katolicki trzeci sektor*, www.iskk.pl, (26.04.2010); W 1997 roku podawano liczbę 2 mln. Por. T. Zembrzuski, *Wnioski końcowe, Kto?* Włocławek 1997, s. 146 (cyt. za. R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin...*, s. 205).

³⁹ Por. M. Ozorowski, *Ruchy kościelne wezwaniem do współodpowiedzialności za Kościół*, [w:] W. Nowacki, J. Czaplicki, *Dziś i jutro ruchów kościelnych*, Pelplin 2005, s. 99-106.

⁴⁰ Np. Neokatechumenat, Comunione e Liberazione, Odnowa w Duchu Świętym, Focolari, Ruch Szentszacki, Wiara i Światło i inne.

⁴¹ Np. Ruch Światło-Życie, zorganizowany przez ks. F. Blachnickiego; Ruch Rodzin Nazaletańskich – założony przez ks. T. Dajczera i inne.

⁴² W. Przygoda, *Apostolat świecki w Polsce w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, „Teologia Praktyczna” 2006 t. 7, s. 53.

⁴³ Por. tamże. Należy zaznaczyć, że podana liczba jest jedynie przybliżona.

⁴⁴ Por. R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 205. Autor podaje, że najliczniejszym jest Ruch Światło-Życie (ok. 70 tys.).

W 1990 roku powstała Ogólnopolska Rada Ruchów Katolickich, do której aktualnie należą liderzy ponad 70 ruchów katolickich. Celem tej rady jest: promocja działalności ruchów katolickich w Kościele i społeczeństwie; rozwój współpracy pomiędzy ruchami w zakresie ewangelizacji, apostołstwa i formacji; współpraca z Episkopatem Polski, władzami rządowymi i samorządowymi; wspieranie refleksji teologicznej nad zjawiskiem ruchów w Kościele, a także kontakty i współpraca międzynarodowa z ruchami katolickimi⁴⁵.

3. Zrzeszenia jako wsparcie rodziny

Po Soborze Watykańskim II w teorii i praktyce pastoralnej powrócono do sformułowanej w Kościele pierwotnym kategorii rodziny jako Kościoła domowego. Dowartościowanie małżeństwa i rodziny w kontekście eklezjalnym zaowocowało rozwojem wielu inicjatyw zmierzających do uwydatnienia podmiotowości rodziny i jej znaczenia w budowaniu wspólnoty Kościoła. Jedną z cennych inicjatyw duszpasterstwa rodzin jest tworzenie, popieranie i troska o rozwój ruchów, stowarzyszeń i grup troszczących się o rodzinę.

W literaturze teologiczno-pastoralnej problematyka zrzeszeń rodzin zwykle jest poruszana przy okazji opracowywania zadań duszpasterstwa rodzin lub w publikacjach dotyczących stowarzyszeń eklezjalnych w ogólności⁴⁶. Jest też sporo opracowań konkretnych zrzeszeń rodzinnych⁴⁷.

Zrzeszenia kościelne wspierające rodzinę są odpowiedzią na rodzące się potrzeby. W świecie współczesnym tradycyjny model rodziny jest narażony na wiele niebezpieczeństw. Przede wszystkim dotyczą one osłabienia trwałego charakteru małżeństwa i zastępowania go związkami nieformalnymi. Znaczne zagrożenie stanowią próby uznania za rodzinę związków między osobami tej samej płci, brak poszanowania prawa do życia oraz propagowanie liberalnych systemów wychowawczych. Rozluźnienie więzi rodzinnych i relatywizacja wierności małżeńskiej też nie są bez znaczenia. Dlatego rodzina pozostawiona sama sobie często jest bezradna wobec tendencji liberalizujących lub nawet negujących jej religijny wymiar. Poza tym nierozwiązane problemy rodzinne mogą negatywnie

⁴⁵ Por. A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*. Warszawa 2000, s. 307-310.

⁴⁶ Por. J. Błaszczeń, *Katolickie ruchy na rzecz rodziny*, [w:] Komisja Episkopatu Polski, *Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, Katowice 1993, s. 501-506; W. Jankowski, *Ruchy prorodzinne w Polsce*, SnR 7(2003) nr 1, s. 111-130. W kontekście dynamiki grupowej i ogólnej analizy zrzeszeń laikatu zagadnienie omawiają: H. Krzysteczko, *W małej grupie religijnej. Wpływ przynależności do małej grupy religijnej na poczucie uczestnictwa w życiu społecznym. Studium pastoralne*, Katowice 2003; H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne*, Lublin 2007.

⁴⁷ Oto niektóre opracowania: S. Wawrzykiewicz, *Małżeństwo drogą do świętości. Duchowość małżeńska w doświadczeniu Equipes Notre-Dame*, Kraków 2005; M. Sawicka, *Troska o świętość życia rodzinnego we Wspólnocie Przymierze Rodzin „Mamre”*, Częstochowa 2006; M. Ostrowski, *Ruch Domowego Kościoła*, LTP, s. 755-756; J. Grzybowski, *Małżeńskie drogowskazy*, Kraków 2009.

wpływać na przeżywanie wiary. W takiej sytuacji szczególną formą pomocy dla rodzin jest tworzenie, rozwijanie i promowanie ruchów, stowarzyszeń, wspólnot i grup, które tworzą środowiska chrześcijańskie i wspierają rodziny w rozwoju życia zgodnego z wiarą.

Każdy kościelny ruch czy stowarzyszenie ma własne priorytety i kierunek działania. Jednak w planie działań niemal każdej grupy kościelnej jest rodzina, która dziś wymaga szczególnej uwagi. Stąd nasze zainteresowanie skierowane jest także w stronę innych ugrupowań katolickich. One także, choć w różnej mierze, zwracają uwagę na problematykę rodzinną, a w szczególności na problem kształtowania kultury pedagogicznej rodzin. Poszukajmy zatem odpowiedzi na pytanie, jaką rolę przypisuje Kościół tym ugrupowaniom w dziedzinie formacji chrześcijańskiej?

Wyraźną zachętę do tworzenia zrzeszeń rodzinnych sformułował Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*, uznając troskę o nie jako ważne zadanie duszpasterstwa rodzin⁴⁸. Papież zaznaczył ponadto, że każde zrzeszenie rodzinne powinno akcentować życie zgodne z Ewangelią, solidarność międzyludzką, kształtowanie sumienia oraz realizację miłości w życiu rodzinnym i społecznym.

Zrzeszenia te są o tyle nadzieją dla Kościoła, o ile: 1) karmić się będą Słowem Bożym i nie pozwolą się usidlić wpływom skrajnych frakcji politycznych ani modnym ideologiom; 2) opierają się pokusie systematycznej kontestacji i duchowi superkrytycyzmu pod pretekstem szczerości i prawdy; 3) silnie wkorzeniają się w Kościół lokalny, a zarazem trzymają się Kościoła powszechnego, dzięki czemu bronią się przed zamknięciem w sobie; 4) zachowują szczerą łączność z pasterzami, których Pan dał swemu Kościołowi, oraz z Urzędem Nauczycielskim, jaki powierzył im Duch Chrystusa; 5) nie uważają, że tylko one są adresatami *Ewangelii* albo że tylko do nich należy zadanie jej głoszenia, a tym mniej, że tylko im *Ewangelia* została powierzona; uznają, że Kościół wciela się i wyraża w różnych postaciach, a nie tylko w ich własnym; 6) codziennie wzrastają w poczuciu obowiązków, w gorliwości religijnej, w troskliwości i aktywności misyjnej wobec innych; 7) wykazują poczucie wspólnoty ze wszystkimi ludźmi⁴⁹.

W Polsce do 1989 roku panował system komunistyczny, który zwalczał wszelkie formy zrzeszeń związanych z Kościołem katolickim. Dopuszczał istnienie organizacji, ale tylko takich, które promowały tzw. ideały socjalistyczne. Dlatego zrzeszenia rodzin, choć istniały w Polsce, to napotykały wiele trudności ze strony władz. Rodziny zaangażowane we wspólnoty katolickie były inwigilowane i szkanowane. Nie przeszkodziło to jednak w tworzeniu i funkcjonowaniu różnych ruchów, stowarzyszeń, grup i wspólnot o charakterze rodzinnym. W tamtym

⁴⁸ Por. FC, 72; B. Mierzwiński, „*Familiaris consortio*” jako synteza doktrynalno-pastoralna nauczania Kościoła na temat małżeństwa i rodziny, AK 2007 nr 588, s. 214-221.

⁴⁹ Por. EN, 58.

czasie były one nie tylko środowiskiem formacji religijnej, lecz także znakiem kontestacji istniejącego porządku⁵⁰.

Po 1989 liczba ruchów, stowarzyszeń i wspólnot rodzinnych znacznie wzrosła. Trudno podać dokładnie ich liczbę, ponieważ w dużej mierze zależy to od przyjętych kryteriów klasyfikacji. Sporo zrzeszeń, mimo że nie jest wprost wspólnotami rodzin, to w swoim programie posiada elementy formacji rodzin, stąd trudności w podaniu precyzyjnej liczby wszystkich grup odnowy życia rodzinnego. Poza tym istnieją zrzeszenia o zasięgu tylko diecezjalnym lub nawet parafialnym, a także nieformalne grupy skupiające rodziny.

Klasyfikacja zrzeszeń rodzinnych zależy od przyjętego kryterium podziału. Można wśród nich wyróżnić cztery zasadnicze grupy⁵¹: 1) zrzeszenia mające trwałe dorobek i doświadczenie pracy, np. Rodzina Rodzin, Kościół Domowy, Spotkania Mażeńskie, Przymierze Rodzin, Ruch Rodzin Nazaretańskich; 2) zrzeszenia ściśle współpracujące ze wspólnotami zakonnymi, np. Rodziny Urszulińskie oraz Rodziny Szensztackie; 3) ruchy obrony życia – bardzo liczne w Polsce⁴⁴; 4) stowarzyszenia, np. Stowarzyszenie „Przymierze Rodzin”, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich, Stowarzyszenie „Dom Rodzinny”, Stowarzyszenie Trudnych Mażeństw „Sychar”, Stowarzyszenie „Rzecznik Praw Rodziców”, Wspólnota Rodzin Katolickich „Umiłowany i umiłowana”. Stowarzyszenie Odnowy Rodzin. Ważne miejsce zajmuje Polska Federacja Stowarzyszeń Rodzin Katolickich (skupia około 30 zrzeszeń prorodzinnych) oraz Polska Federacja Ruchów Obrony Życia (skupia około 100 pomniejszych organizacji)⁵².

Istnieje w Polsce wiele ugrupowań katolickich, które w swoim programie formacyjnym wyraźnie promują zdrowy obraz rodziny. Wszystkie one mają sporo elementów rodzinnych i niewątpliwie przyczyniają się do promocji rodziny chrześcijańskiej oraz pomagają w odnowie życia rodzinnego. Nie sposób w krótkim opracowaniu omówić je wszystkie.

* * *

Przeprowadzona tu krótka charakterystyka zrzeszeń eklezjalnych wykazała, że uczestnictwo chrześcijan w tego typu wspólnotach jest ważną formą urzeczywistniania się Kościoła w dzisiejszych czasach. Dzięki przynależności do tych zrzeszeń ludzie wierzący mają szansę umacniania swojej wiary, mają też pomoc do budowania tej wiary w swoich rodzinach. Wiara potrzebuje „miejsca”, w którym może się umacniać i stawać osądem życia. Aby nie była jedynie dodatkiem

⁵⁰ Por. W. Śmigiel, *Nowe ruchy eklezjalne w Polsce. Czy nadeszła „wiosna Kościoła”?* [w:] K. Półtorak (red.), *Recepcja Soboru. Niektóre wskazania wobec życia i działania Kościoła 40 lat po Soborze Watykańskim*, Szczecin 2007, s. 161-165.

⁵¹ Podział taki można znaleźć: W. Śmigiel, *Ruchy, stowarzyszenia, wspólnoty i grupy wspierające rodzinę jako Kościół domowy*, [w:] A. Tomkiewicz, W. Wieczorek (red.), *Rodzina jako Kościół...*, s. 462.

⁵² M. Preciszewski, *Nowe ruchy apostołskie*, „Biuletyn KAI” 1998 wydanie specjalne s. 44-45.

do życia, potrzebuje rozwoju i wzrostu. Same praktyki religijne, choć są bardzo istotne, nie wystarczą. W doświadczenie wiary wchodzi cały człowiek. Na rodzące się pytania i wątpliwości może on znajdować adekwatne odpowiedzi żywo uczestnicząc w małej wspólnocie kościelnej, która pozwala ponadto doświadczyć piękna życia z braćmi w jednej wierze, smaku nowego życia w Chrystusie. Zdobywają też zapał misyjny głoszenia wiary. Mają większą szansę uobecniania Kościoła w różnorodnych środowiskach. Zrzeszenia religijne, często różne pod względem organizacji i metod wychowawczych oraz obszaru działalności, łączy zbieżność celu, którym jest „odpowiedzialne uczestnictwo w misji Kościoła głoszącego Ewangelię Chrystusa jako źródło ludzkiej nadziei i odnowy społecznej”⁵³.

⁵³ ChL, 29.

Ks. Wojciech Turowski

WSD Łomża

KOMUNIKACJA SŁOWA BOŻEGO A KOMUNIKAT ZWROTNY

COMMUNICATING THE WORD OF GOD AND THE RETURN MESSAGE

Communication is the process of communicating of individuals, groups and institutions. Preaching the word of God is a special form of communication through the message communicated which is the homily and through the liturgical-sacramental context of this action. The sender of the homiletic message is God who makes use of the person of the preacher; the recipients are the members of the liturgical assembly, while human speech is the channel of communication. The article is an attempt to analyze the perception of those listening to the Word of God in the St. Raphael Kalinowski Parish in Elbląg. It focuses on modern preaching and how the return message plays an important role in the process of communication. The conclusions drawn are a material for further pastoral work.

Wstęp

„Komunikowanie jest procesem porozumiewania się jednostek, grup lub instytucji. Jego celem jest wymiana myśli, dzielenie się wiedzą, informacjami i ideami. Proces ten odbywa się na różnych poziomach, przy użyciu zróżnicowanych środków i wywołuje określone skutki”¹. Przepowiadanie słowa Bożego jest szczególną formą komunikacji, poprzez treść komunikatu – jakim jest orędzie Zbawienia – przekazywanego konkretnej grupie oraz wymiar sakramentalny tej czynności, gdyż dokonuje się ona w ramach liturgii Kościoła, a przez swój aspekt mistagogiczny ostatecznie prowadzi uczestników komunikacji do komunii przez

¹ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 1999, s. 13.

słowo Boże i sakrament Eucharystii. Papież Paweł VI uważa, że mimo rozwiniętych różnych technik komunikacji społecznej przepowiadanie słowa Bożego posiada nadal szczególne znaczenie i nie można go zastąpić inną chociażby efektowniejszą metodą przekazu myśli. Trzeba powracać do prawdziwej sztuki głoszenia słowa Bożego, poszukując zasad, dzięki którym stałaby się ona prosta, przejrzysta, mocna i poważna².

Jeśli mowa o głoszeniu homilii, to podstawowymi elementami tego rodzaju komunikatu są nadawca – jest Nim Bóg, w którego imię i z Jego mandatu przepowiada homilista; następnie odbiorca komunikatu – słuchacz oraz przekazywana treść za pomocą kanału nadawczego, jakim jest mowa. Nadawca koduje, a odbiorca dekoduje – rozszyfrowuje kod i nadaje mu swoje znaczenie. Efekt dekodowania zależy od oczekiwań odbiorcy, jego obaw, własnego doświadczenia, środowiska, w którym żyje, czy języka, którym się komunikuje. Homilia jest dialogiem między podmiotami, które poszukują kontaktu z Bogiem i chcą go nawiązać podczas homilii. W komunikacji homiletycznej przepowiadający jest pierwszym, który spotkał Pana i chce się podzielić tym spotkaniem z innymi. Podobne doświadczenie mogą mieć odbiorcy; to tworzy dramaturgie komunikatu, którego końcowym efektem jest odpowiedź na słowo Boże, a która uzależniona jest od osobistego zaangażowania uczestników tego dialogu³. Tak więc na udaną komunikację podczas homilii wpływ ma sam kaznodzieja i jego sposób komunikowania treści homilii oraz odbiorcy, którzy wchodzą w interakcję ze słowem Bożym i przez nie komunikują się z samym Słowem. „Charles Chesterton postawił kiedyś pytanie: Co muszę zrobić, aby Karola nauczyć łaciny? Otrzymał odpowiedź. Naturalnie, łacinę. Nie – odrzekł Chesterton – muszę znać Karola”⁴. To za mało znać proces tworzenia homilii, główne prawidła egzegezy i tezy teologiczne, tak naprawdę dobra znajomość słuchaczy jest sprawą istotną w komunikacji słowa Bożego, gdyż gwarantuje skuteczność przepowiadania. Przekonany jest o tym ks. Leszek Kuc, który twierdzi: „Warunkiem skuteczności słowa Bożego jest, aby rzeczywiście nastąpiła komunikacja Boga z nami. Staje się tak, gdy słowo Boga głoszone przez nas jest po ludzku słyszalne i skuteczne (...) Jeśli słowo Boga nie zostanie dobrze wypowiedziane po ludzku, jeśli nie zostanie osiągnięty kontakt ze słuchaczem, to grozić nam będzie równie magiczne złudzenie jak tym, którzy sądzą, że wystarczy sprawować sakramenty święte, choćby ich nikt nie rozumiał, choćby nikt z nimi nie współpracował, bo i tak Pan Bóg będzie działał bez udziału ludzi, których zbawia. Na szczęście religia nasza nie ma charakteru magicznego. Zwraca się do człowieka, w jego świadomości, w jego rozumnych odruchach, w jego przede wszystkim dobrej woli”⁵.

² Por. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* 90, 91.

³ Por. W. Chaim, *Kazanie jako komunikat*, [w:] W. Przyczyna (red.), *Fenomen kazania*, Kraków 1994, s. 106, 111.

⁴ J. Twardy, *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998, s. 237.

⁵ L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997, s. 208.

Niniejszy artykuł jest próbą analizy percepcji słuchaczy słowa Bożego w parafii pw. św. Rafała Kalinowskiego w Elblągu, gdzie w dniach 3-6 kwietnia 2011 roku przeprowadzono badania za pomocą rozdanych ankiet i przeprowadzonego wywiadu. Badana grupa pod względem wiekowym wygląda następująco: 18-29 lat – 3%, 30-39 lat – 12%, 40-49 lat – 15%, 50-59 lat- 35%, 60-69 lat – 31%, 70 i więcej lat – 4%. Pod względem zróżnicowania płciowego, mężczyźni stanowili 20 % a kobiety 80 %. W badanej grupie wykształcenie wyższe posiadało – 38%, średnie – 42%, zawodowe 20%.

Parafia, w której przeprowadzono badania istnieje już 18 lat liczy ok. 7 tysięcy wiernych, jest parafią ludzi raczej młodych i w średnim wieku, regularnie praktykuje ok. 20-25% wiernych, którzy są zaangażowani w życie wspólnot działających przy parafii.

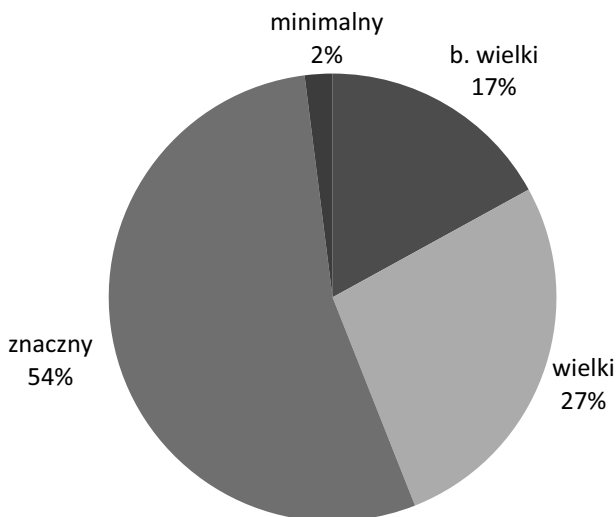
1. Odbiorca komunikatu

Spółeczeństwo polskie jest zróżnicowane pod względem religijnym. Jest spora grupa, która ma ugruntowaną wiedzę o swojej wierze i identyfikuje się ze wspólnotą parafialną, nie brak i takich, którzy nie wiele mogą na ten temat powiedzieć zbytnio nie utożsamiają się z parafią i nie praktykują systematycznie, o czym informują coroczne badania praktyk religijnych przez różne ośrodki badań opinii publicznej. Badani słuchacze zaliczają się do pierwszej z wymienionych grupy. W grupie tej 69% uważa siebie za wierzących, a 31% bardzo religijnych, są oni systematycznie praktykującymi, taką odpowiedź podało (75%). Na taką postawę niewątpliwie ma wpływ przynależność do wspólnot działających przy parafii, taką przynależność do istniejących przy parafii wspólnot i ruchów katolickich, tj.: „Domowy Kościół”, „Służba Liturgiczna Ołtarza”, „Odnowa w Duchu Świętym”, „Bractwo Szkaplerzne”, „Krań Biblijny” zadeklarowało 70% ankietowanych. Na wysoki wskaźnik stosunku do wiary zapewne mają wpływ głoszone homilie, które kształtują wiarę słuchaczy. Diagram nr 1. ilustruje wpływ wysłuchanych homilii na własną religijność.

Dla 17% respondentów homilia ma bardzo wielki wpływ na własną religijność; 27% uważa, że wielki, zaś dla 54% homilia ma znaczny wpływ; tylko 2% uważa, że ich religijność nie jest zależna tak naprawdę od homilii, która może najwyżej mieć minimalny wpływ. O świadomości religijnej świadczy również rozumienie funkcji homilii i przekonanie, że homilia jest źródłem pogłębienia wiary, tak uważa 92% badanych; źródłem pokrzepienia duchowego 52% oraz środkiem informacji religijnych 7%. Dlatego wszyscy badani uważają, że homilia winna być głoszona na każdej Mszy św. w niedziele i święta, gdyż: „podkreśla świąteczność liturgii”; „jest nieodłącznym elementem Mszy św.”, „homilia pomaga zrozumieć odczytaną *Ewangelię*”, „msza bez kazania jest dla mnie niekompletna”, „potrzebna jest chociaż chwila zatrzymania się nad słowem Bożym, by wybrać słowo, które ma dla mnie Pan na cały dzień”, „kazanie, to jakby integralna część Mszy św.”, „homilia pogłębia

wiarę i daje wskazówki do życia”; „homilia skłania do refleksji na dany temat”, „homilia pomaga w zrozumieniu usłyszanego słowa *Pisma Świętego*”, „homilia powinna być, bo można coś z niej wynieść dla własnego życia”, „kazanie rozwija przeczytaną *Ewangelię*”, „homilia jest pokrzepieniem słuchaczy”.

Diagram 1. Wpływ wysłuchanych homilii na własną religijność.



Słuchacze homilii parafii św. Rafała Kalinowskiego w Elblągu potrafią konkretnie określić, czym jest homilia, ale również o czym chcieliby usłyszeć na homilii, potrafią podać swoje preferencje zakresu tematycznego homilii, które kształtują się następująco:

- biblijno-liturgiczne 42%
- dotyczące aktualnych zagadnień życiowych omawianych w świetle *Pisma Świętego* 79%
- apologetyczno-światopoglądowe 15%
- dogmatyczne 19%
- etyczno-obyczajowe 42%
- dotyczące bieżących spraw Kościoła 38%
- okolicznościowe 17%
- religijno-patriotyczne 17%
- społeczne 11%

Jak wynika z powyższych danych, respondenci mają potrzebę aktualizowania ich życia w świetle *Pisma Świętego*. Tak więc oczekują od przepowiadającego, by był interpretatorem ich życia, poruszając tematy z pola etyczno-obyczajowego oraz interpretując je w świetle *Biblii*. Charakterystyczne jest również zapotrzebowanie

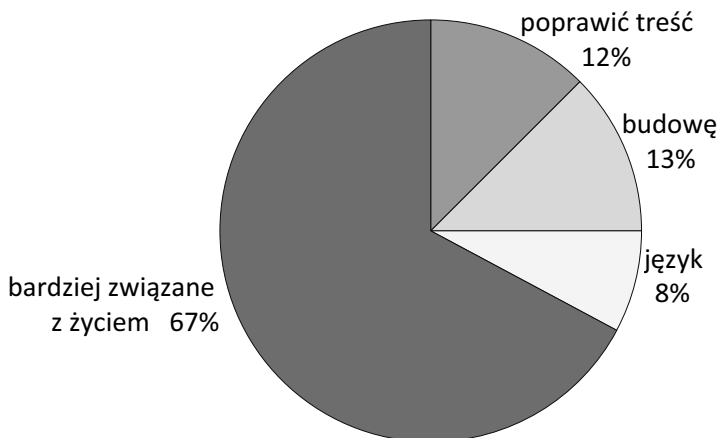
na homilie o tematyce dotyczącej bieżących spraw Kościoła, jak również homilie o tematyce biblijno-liturgicznej. Świadczy to o większej świadomości religijnej słuchaczy homilii w badanej wspólnocie parafialnej.

Z drugiej strony badana grupa darzy swych kaznodziejów zaufaniem; dla 65% respondentów kaznodzieja sam powinien dobierać tematy według swojego uznania, zaś 32% uważa, że powinien przeprowadzić uprzednio sondaż i liczyć się z głosami słuchaczy. Grupa ta proponuje realizację tego za pomocą tzw. skrzynki pytań, tak uznało 44% respondentów z tej grupy, 33% uważa, że taką współpracę można podjąć przy spotkaniach, podczas których czyta się *Pismo Święte* i każdy uczestniczący wypowiada swoje refleksje; pozostali zaproponowali inne sposoby („każdy sposób jest dobry”, „prywatne rozmowy”, „pisemne sugestie”, „duszpasterskie wizyty w rodzinie”, „poczta mailowa”).

Inną deklarowaną potrzebą świadczącą o świadomości religijnej słuchaczy jest potrzeba słuchania kazań katechizmowych, w których systematycznie będą omawiane podstawowe prawdy wiary. Taką potrzebę zadeklarowało aż 77% i uzasadniło to w następujący sposób: „Każdy katolik powinien znać prawdy wiary”, „systematyczne katechezy, owszem, ponieważ świadomość religijna jest nikła”, „dobre dla powtórki i aktualizowania prawd wiary”, „dla większej świadomości, bo większość ma wiarę tradycyjną”, „dla konfrontacji, bo często mam wątpliwości”, „na ciągle przypominanie i powtórkę nigdy za późno i nie za dużo”, „by mieć pełen obraz wszystkich prawd wiary”, „by odkrywać ich tajemnice”; dla większej konsekwencji w życiu osobistym”, „aby lepiej poznać Boga”. Tylko 8% było przeciwnego zdania uzasadniając, że „homilia to nie katecheza, powinna służyć pogłębieniu wymiaru duchowego”.

Respondenci, zapytani o odnowę współczesnego przepowiadania, zakreślili następujące odpowiedzi. Obrazuje to diagram nr 2.

Diagram 2. Aby odnowić kaznodziejstwo współczesne należy w homilii.



Słuchacze homilii parafii św. Rafała Kalinowskiego w Elblągu uważają, że za mało jest w nich aktualizacji, związania słowa Bożego z egzystencją słuchaczy (67%). Na drugim miejscu zwrócono uwagę na treść (12%) i budowę (13%), a na trzecim miejscu zauważono, że z językiem homilii (8%), też należało by coś zmienić.

2. Osoba przepowiadającego

Chrystus polecił głosić *Ewangelię* wszelkiemu stworzeniu. Nakaz głoszenia jest pierwszorzędnym i naturalnym posłannictwem Kościoła. Zadanie to spoczywa na biskupach, którzy z mocy święceń otrzymują władzę nauczania w Kościele. W realizacji tego zadania wspomagają ich kapłani i diakoni. Przepowiadający winien zadanie to wykonywać z entuzjazmem, gorliwością i radością, poświęcając się całym sercem⁶. Wiara dodaje odwagi i entuzjazmu w głoszeniu Dobrej Nowiny⁷. Od głosiciela, jego wiary i kwalifikacji wiele zależy – zbawienie wierzących⁸. Dlatego przepowiadanie jest „zgoła konieczne i jedyne w swoim rodzaju, i nic go nie może zastąpić”⁹ – naucza papież Paweł VI, a przepowiadający winien wystrzegać się niedbalstwa, bowiem od jego sposobu wypełniania zadania wiele zależy w procesie komunikacji słowa Bożego. Tak więc w komunikacji słowa Bożego istotnym ogniwem jest osoba przepowiadającego. „Kapłan powinien być pierwszym «wierzącym» w Słowo, w pełni świadomym, że słowa jego posługi kaznodziejskiej nie są „jego”, lecz należą do Tego, który go posłał. Nie jest on panem Słowa: jest Jego sługą. Nie jest jedynym posiadaczem tego Słowa: jest dłużnikiem Ludu Bożego”¹⁰. Dlatego głoszenie winno być świadectwem wiary i zażyłości homilisty z Duchem Świętym, świadectwem oddania swojego życia Jego działaniu, Który jest nadrzędnym podmiotem całej misji Kościoła¹¹.

Przepowiadanie słowa Bożego w badanej parafii jest procesem komunikacji jednostronnej. Specyfiką tej komunikacji jest przede wszystkim sposób oddziaływania przepowiadającego, jego stopień osobistego zaangażowania, bez możliwości bezpośredniego *feedbacku* ze strony słuchaczy. Co nie oznacza, że odbiorca w prawidłowym przebiegu kazania nie uzewnętrznia reakcji na kierowane doń komunikaty. Sprzężenie zwrotne umożliwia współtworzenie homilii przez przemawiającego i słuchacza. Stopień *feedbacku* bywa różny, od nieświadomych gestów mimicznych, aż do świadomych zwrotnych informacji¹². W takim typie komunikacji ważną rolę odgrywa osoba nadawcy, która powinna się starać przekazać informacje, wpłynąć na emocje i zachowanie słuchacza z najmniejszym

⁶ Por. Paweł VI Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (EN) 1, 43.

⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (RM) 24.

⁸ Por. 1 Kor 1, 21.

⁹ EN 5.

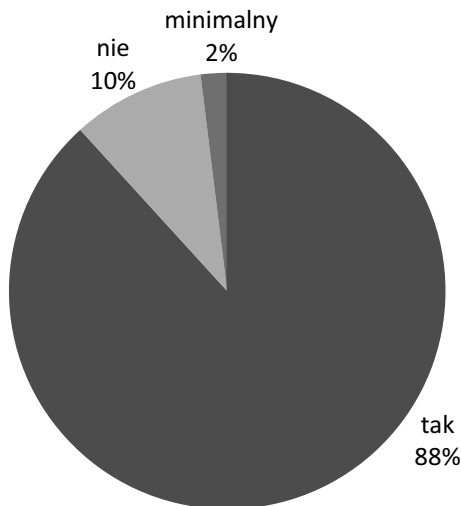
¹⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* 26.

¹¹ RM 21.

¹² Por. W. Chaim, *Kazanie...*, dz. cyt., s. 112.

współczynnikiem szumów, które mogą zakłócić jej dekodowanie¹³. Dlatego istotny jest tu kontakt wzrokowy, spokojne spojrzenia nadawcy na odbiorców. Nie ma mowy o odczytywaniu nerwowym tekstu homilii i nieinteresowaniu się, tymi, których skazujemy na taką formę przekazu. I gdyby nawet się faktycznie dobrze postarał, to może się zdarzyć i jak słusznie zauważył niemiecki psycholog Konrad Lorenz, który stwierdził: „To co powiedziane nie musi być wysłuchane, usłyszane nie musi być zrozumiane, zrozumiane nie musi być zaakceptowane, zaakceptowane nie musi być zastosowane, zastosowane nie musi być utrwalane”. Niemniej, by słowo Boże było wysłuchane, zrozumiane i by znalazło trwałe zastosowanie w życiu, w procesie tym, ważną rolę do spełnienia ma osoba przepowiadającego. Badana grupa potwierdza to, co ilustruje diagram nr 3.

Diagram 3. Wpływ wysłuchanych homilii na własną religijność.



Dla 88% badanych na odbiór kazania ma wpływ osobowość samego mówcy. Co dziesiąty badany uważał, że nie ma wpływu. Badana grupa potrafi wskazać co, się w osobowości dotychczas spotykanych kaznodziejów podobało, a co się nie podobało.

Podobało się: „gdy miał coś ważnego do powiedzenia”, „moc słowa”, „nawiązanie szybkiego kontaktu ze słuchaczami”, „szczerze wypowiedzi i naturalność”, „prosty język i różnorodność argumentacji”, „podawane przykłady z życia”, „umiejętność zainteresowania słuchaczy”, „szacunek do słuchaczy i wyrozumiałość”, „czytelność osobowości i jasność wypowiedzi”, „głębia poruszanego tematu”, „bezpośredni kontakt ze słuchaczami i ciekawy sposób przekazu”, „przystępne

¹³ Por. Z. Grzegorski, *Kaznodzieja w modelu komunikacji*, [w:] W. Przychyna (red.), *Sługa Słowa*, Kraków 1997, s. 197.

i zrozumiałe słownictwo”, „spontaniczność”, „trafne argumenty poparte *Pismem Świętym*”, „przykłady z literatury”, „wcielanie wygłoszonej nauki we własne życie”, „mówienie z serca”, „łatwość wysławiania się”; „radość z życia”, „otwartość, wiara i mądrość kaznodziei oparta na słowie Bożym”, „sposób przekazywania wiary i dostosowania do współczesnego życia”, „donośny głos”, „zrozumiałość”, „dobrze przygotowane kazanie”, „zaangażowanie w przekazywaną treść”, „charyzma”, „płynna i swobodna mowa”, „akcentowanie ważnych tematów”, „zdecydowany mocny ton”; kulturalny i inteligentny trafia do mojego sumienia”, „stosowny dowcip”, „stosowanie środków dydaktycznych”, „podoba mi się, gdy kaznodzieja rozumie słuchaczy, ich problemy i zagrożenia życia” (6 osób).

Nie podobało się: „politykowanie” (5 osób), „nadmierne odwoływanie się do patriotyzmu i do religii, a nie do wiary”, „czytanie kazań”, „dłużyzna i brak spójności wypowiedzi”, „górnolotność”, „brak zaangażowania, monotonia”, „usypiający ton”. „homilia oderwana od życia”, „smutek w przekazie”; „zbyt długie i o tym samym”.

Na postawione pytanie: jakimi cechami powinien się odznaczać współczesny kaznodzieja? Podano następujące odpowiedzi: „Darem mowy i wiedzy religijnej”, „utrzymywać kontakty z wiernymi na co dzień”, „szczerą modlitwą i chęcią służenia radą”, „winien kochać ludzi”, „darem mowy”, „twórczy i wykazujący się nowoczesnymi technikami przekazu”, „kulturalny, inteligentny i czytany”, „mówiący treściwe kazania”, „dawać przykład”, „wiedzą, piękną wymową i formą przekazu”, „swobodą i radością”, „znajomością zagadnień z filozofii, psychologii i teologii”, „nawiązujący do współczesności”, „z charyzma”, „być wierny Prawdzie, ale otwarty dla tych, którym z Panem Bogiem nie po drodze”, „prosty, czytelny język wypowiedzi”, „żeby nie czytał cudzych tekstów”, „dogłębną znajomością *Pisma Świętego* i jego interpretacją”, „osobistą głęboką i ufną wiarą w moc Boga”, „kulturalny, dający dobry przykład”, „otwarty na problemy słuchaczy i umiejący przybliżyć słowo zbawienia”, „posiadający dar wymowy”, „wyrozumiwały dla ludzi”, „utożsamiający się z ludźmi”, „komunikatywny”, „otwarty do ludzi, a szczególnie do młodzieży i dzieci”, „powinien głosić głębokie, a zarazem niedługie kazania”, „mieć dobrą dykcję”, „trafiać do serca słuchaczy”, „wierzący i czystego serca, kochający ludzi i Boga”, „posiadający uporządkowane relacje do ludzi, chętny do pracy”, „skromny i pomysłowy”, „życzliwy i obiektywny”, „konkretny, stanowczy, pewny i uduchowiony”, „zasłuchany w to, co mówią inni”, „przewodnik w drodze do Pana”, „powinien umieć powiązać tajemnice z *Biblii* z rzeczywistością”, „nie być zarozumiałym”, „poruszający sumienia ludzi”, „wiarygodnym, nieudającym kogoś, kim nie jest”, „wiedza i komunikatywność”, „znający problemy słuchaczy”, „komunikatywny”, „posiadający umiejętność zwięzłego wypowiadania się”.

Jak widać z przeprowadzonego badania odbiorcy homilii potrafią wiele dostrzec w osobach przepowiadających i w homiliach, które przekazują, oraz potrafią zwerbalizować swoje oczekiwania. „Dekret o posłudze i życiu kapłanów” Soboru

Watykańskiego II zachęca duszpasterzy, by „chętnie słuchali świeckich, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencję w różnych dziedzinach ludzkiego działania, by razem z nimi mogli rozpoznać znaki czasów” (DK 9).

3. Przekaz komunikatu homilijnego

Z przekazem komunikatu homilijnego związanych jest wiele czynników, od których uzależniona jest optymalna komunikacja. Przepowiadanie słowa Bożego w ramach liturgii ma formę homilii lub kazania, gdzie przepowiadający przekazuje komunikaty orędzia zbawczego, które mają funkcje performatywną. Jednak należy wiedzieć, że w dużym stopniu komunikat jest wytworem odbiorcy, a nie nadawcy, gdyż homilista do końca nie wie, w jakim stopniu dociera do słuchaczy to, co komunikuje i jaki wywołuje efekt. Często reakcje odbiorcy homilii są trudne do uchwycenia. Dlatego ważne jest badanie i analizowanie sprzężenia zwrotnego, stawianie pytania typu: „Jaki jest odbiór mojej homilii? Co dotarło do słuchaczy homilii?”, „Czy jasno się wyraziłem?” i ciągle czuwanie nad przekazem komunikatu homilijnego. Tak więc istnieje ścisła relacja między tym, „co i w jaki sposób to przekazuję” a „jak zostanie to odebrane, co tak naprawdę dotarło do odbiorcy”.

Z przekazem komunikatu związany jest jego odbiór. Jest to złożony proces, na który składa się: spostrzeganie, interpretowanie zgodnie z własnym doświadczeniem i rozumieniem oraz odczuwanie, jako odpowiedź na to, co zostało spostrzeżone i zinterpretowane. Odbieranie komunikatu to splot tych procesów, których nie sposób rozdzielić. Przeszkodą w odbiorze przekazywanego komunikatu mogą być fantazje, jakie tworzymy na usłyszany temat, tyżące się osób, opinii, u podstaw których nie leży dające się ustalić spostrzeżenie. Dlatego wymagana jest w komunikacji odpowiedzialność odbiorcy komunikatu za własne reakcje i nieprzerzucanie ich na inne podmioty interakcji, w przypadku homilii jest to zgromadzenie liturgiczne¹⁴.

W komunikacji przeszkodą jest zjawisko szumu. Są to wszelkiego rodzaj czynniki, które przeszkadzają do zaistnienia procesu komunikacji. Mogą być to szумы zewnętrzne, np. odgłosy z ulicy, kichnięcie lub szумы wewnętrzne, np. ból zęba, jakieś zmartwienie, czy zwykłe rozkojarzenie. Dlatego wymagane jest wcześniejsze przygotowanie się. Od przepowiadającego wymagane jest zapoznanie się z miejscem głoszenia słowa Bożego, sprawdzeniem mikrofonu, który będzie kanałem informacyjnym, zapoznaniem się z odbiorcami komunikatu i najistotniejsze jest przemyślenie, w jaki sposób zakoduje przygotowany tekst homilii, a więc w jaki sposób przekaże ją, by była zrozumiała dla odbiorcy. Mowa jest tu o informacyjnej, emotywniej oraz symbolicznej funkcji języka. Problemem jest tu zrozumiałość i przejrzystość przekazu, od której uzależniony jest proces dekodowania,

¹⁴ Por. W. Chaim, *Kazanie...*, dz. cyt., s. 109-110.

czyli interpretacja przez odbiorcę otrzymanego przekazu. Należy pamiętać, że odbiorca dokonuje interpretacji zakodowanego komunikatu według własnego filtra percepcyjnego i akceptuje to, co jest zgodne z jego opinią. Mówimy o udanej komunikacji, gdy kodowane informacje w procesie odkodowania zachowują to samo znaczenie, z jakim zostały nadane przez kodującego¹⁵. Dla prawidłowej komunikacji wymagane jest przygotowanie się również odbiorców – optymalnego wyciszenia, skupienia, zachowywania się tak, by innym nie zakłócać odbioru homilii. Tak więc między homilistą i słuchaczami tworzy się kanał informacyjny, jest to sposób prezentacji komunikatu homilijnego, w przypadku przepowiadania liturgicznego ma formę ustną, czasami może być wzmocniana wizualizacją multimedialną. Jeszcze raz warto podkreślić, by doszło do udanej komunikacji słowa Bożego, potrzeba jest rzetelnego przygotowania komunikatu, jakim jest tekst homilii, ale również należy badać opinię słuchaczy, do czego zachęca ks. Jan Twardy w swojej książce pt. *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemysł 2009 rok.

Badaną grupę zapytano o przekaz homilii, na który składają się: komunikowane treści, gestykulacja, głos i czas trwania homilii.

Istotą komunikacji jest przekazanie informacji, a więc chodzi tu o przekazywaną treść, którą w przypadku homilii kerygmat, Dobra Nowina, którą ma dla nas Jezus Chrystus. Przepowiadający ma swoim przekazem doprowadzać słuchaczy do skomunikowania się ich z Bogiem, Który teraz do nich mówi. Przekazywanie tej właśnie treści ma doprowadzić odbiorców homilii do *communio* z Bogiem, co jest celem przepowiadania. Jest to możliwe, gdyż homilia jest integralną częścią liturgii Kościoła, w niej jest zawsze obecny Chrystus, jak uczy Sobór Watykański II, który dodaje, „że Chrystus jest obecny w swoich słowach. On bowiem sam mówi, gdy w Kościele czyta się *Pismo Święte*”¹⁶. Przez funkcję aktualizacyjną i mistagogiczną homilia jest niejako przerzucaniem pomostów między współczesnymi słuchaczami słowa Bożego a Bogiem. Dlatego przekaz homilii musi być odpowiedni. Autor – J. H. Prado Flores pisze o „zapale do głoszenia” *Ewangelii*, który jest żarem serca, ciągłym niepokojem, pragnieniem, aby wszyscy poznali i umiłowali Jezusa Chrystusa¹⁷. Komunikacja słowa Bożego to głoszenie *Ewangelii*, które jest zawsze czerpaniem ze źródła dobrej i radosnej nowiny o zbawieniu. Aby interesująco głosić miłość Boga do ludzi, potrzeba, by komunikat odznaczał się nowatorską, odkrywczą treścią, aby oświeceni nią słuchacze zostali poruszeni i by podjęli radykalną zmianę, do której wzywa usłyszane Słowo. Chodzi o to, by nie zmarnować zbawczej okazji, by uszanować czas, który kaznodziei oddaje słuchacz do dyspozycji. Nie wolno zapomnieć o destruktywnym działaniu sza-

¹⁵ Por. A. Malinowska, *Ogniwa procesu komunikacji społecznej i ich znaczenie zakłócenia w komunikacji*, [w:] <http://www.edukacja.edux.pl/p-6388-komunikacja-spoeczna.php> (odczyt z dn. 2 września 2011 r.).

¹⁶ KL 7.

¹⁷ Por. J. H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Łódź 1993, s. 8.

tana. „Do każdego, kto słucha słowa o królestwie, a nie rozumie go, przychodzi Zły i porywa to, co zasiane jest w jego sercu” (Mt 13, 19). Dlatego ważna jest treść homilii, jak również jej przekaz, by nie dać pola szatanowi, który zasiewa niewiarę i przeszkadza w zbawczej misji słowa Bożego¹⁸.

Język kaznodziejski powinien przede wszystkim być mową żywą, którą charakteryzuje język poglądowy, opisowy i symboliczny. Cechą języka symbolicznego jest to, że stosuje pewne skróty, odsyła do rzeczywistości, która ją symbolizuje. Symbol jest nośnikiem pewnych treści. Dlatego, co masz powiedzieć w kilkudziesięciu zdaniach, przekaz to przez symbol. Pod względem skutecznej komunikacji obrazowość przekazu – stosowanie metafor i symboli – służy przełamaniu monotonii wywodu, ułatwia zapamiętanie oraz jest pouczająca przez zastosowanie *exemplum*, które jest symbolicznym ilustrowaniem wypowiedzianej treści. Przykład, czy metafory posiadają wielką siłę integrującą właściwą obrazowi czy symbolowi i tę siłę przenoszą na płaszczyznę języka¹⁹. Znany niemiecki teolog Rolf Zeffass zauważa, że niedostatkim współczesnych homilii na płaszczyźnie przekazu jest niedostateczna obrazowość. Kazania są męczące, bo podsuwają jedynie coś do przemyślenia, a nic do obejrzenia²⁰.

Wśród badanej grupy 79% słuchaczy woli homilie ilustrowane przykładami, pozostali nie mają zdania. Potrzebę przykładu uzasadniają następująco: „homilia jest bardziej przekonująca”, „przykłady utrwalają treść kazania”, „lepiej zapamiętuje się homilię”, „łatwiej zrozumieć treść”, „przykłady wzmacniają wypowiedź”, „homilia jest łatwiejsza i atrakcyjniejsza w odbiorze, jednak przykład musi być prawdopodobny, nie banalny”, „przykład trafia do wyobraźni i łatwiej się zapamiętuje kazanie”, „przykład porusza sumienie”; przykład tak, ale z umiarem nie za dużo”, „ale tylko 1-2 przykłady”, przykład tylko z życia wzięty”, „przykład ilustruje pewne treści”, „przykłady uczą nas, jak żyć na co dzień”.

Jeśli mowa o wzbogacaniu treści komunikatu przez zastosowanie symboli, metafor czy pouczających przykładów zapytano badaną grupę: Skąd homilista powinien czerpać przykłady do homilii? Odpowiedzi obrazuje diagram nr 4.

Zapytani o źródło pochodzenia przykładów, badani wskazali: *Pismo Święte* 37%, aktualne życie 35%, dzieje Kościoła 19%, literaturę piękną 5% i historię powszechną 4%. Słuchacze homilii parafii św. Rafała Kalinowskiego w Elblągu cenią *Pismo Święte*, z którego chcą, by kaznodzieje czerpali przykłady. W ogóle lubią, by w homilii często cytować *Biblię*, tylko 4% było temu przeciwna, 12% nie miało zdania, a twierdząco odpowiedziało 84% uzasadniając następująco: „bo zadziwia mnie aktualność i trafność słów *Pisma Świętego*”, „zauważam ile Pan Bóg pozostawił nam treści”, „wtedy czuję, że sam Pan przemawia do mnie”, „cytaty z *Biblii* nigdy nie nudzą, a za każdym razem niosą coś zaskakującego”.

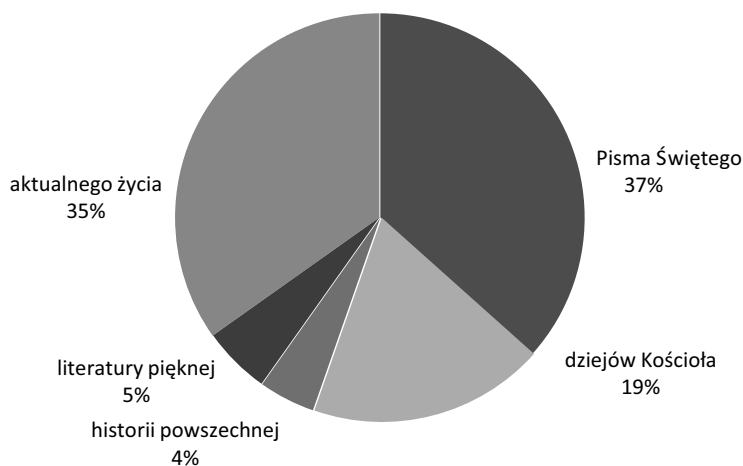
¹⁸ Por. J. Twardy, dz. cyt., s. 339-345.

¹⁹ Por. R. Zeffass, *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995, s. 152.

²⁰ Por. Tamże, s. 147.

„w nich słyszę słowa Jezusa skierowane do mnie”, „ważne fragmenty utrwalają się bardziej”, „*Pismo Święte* jest źródłem wiary, warto nim się karmić”, „*Pismo Święte* zawiera mądrość, dlatego warto po nie sięgnąć”.

Diagram 4. Przykłady do homilii powinny być z:

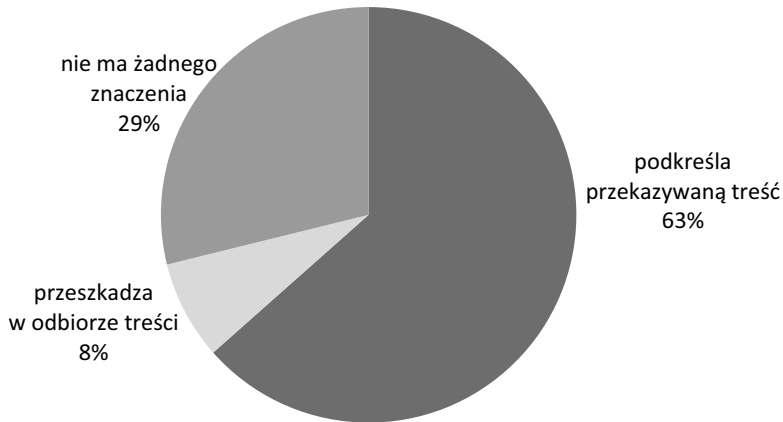


Ważne dla słuchaczy jest to, by przykłady były z życia wzięte, by aktualizowały usłyszane słowo Boże; taką potrzebę zadeklarował co trzeci badany.

Komunikacja to przekazywanie komunikatów werbalnych w odpowiednim stylu przy użyciu odpowiedniego tonu głosu oraz przekazywanie komunikatów niewerbalnych, które obejmują: wygląd fizyczny, ruch ciała, gesty, wyraz twarzy, ruch oczu, dotyk, głos oraz sposób wykorzystywania czasu i miejsca w komunikowaniu się. Komunikacja niewerbalna wspomaga komunikację werbalną przez ilustrowanie wypowiedzi, nawet ją uprzedza. Gesty rąk podczas mówienia wzbogacają treść naszego przekazu. Gesty kreślą kształty przedmiotów, oddają ruch, odległość, zdradzają emocje, segmentują wypowiedź. Gesty w komunikacji winny być zsynchronizowane z kanałem werbalnym, w przeciwnym razie takie gesty niezsynchronizowane rozpraszają uwagę odbiorcy, zakłócają odbiór i utrudniają zrozumienie przekazu lub mogą zerwać komunikację przez wysyłanie sprzecznych komunikatów. „Przez kanał werbalny przechodzą tak zwane niezbite fakty, a przez kanał niewerbalny transportowane jest to, co ostatecznie chcemy przekazać, dołączając do argumentacji postawę, mimikę, gest i nastrój”²¹. Diagram nr 5 obrazuje wpływ gestykulacji na odbiorcę homilii.

²¹ L. Tkaczyk, *Komunikacja niewerbalna*, Wrocław 1999, s. 8.

Diagram 5. Gestykulacja podczas homilii.



Dla 63% badanych gestykulacja podkreśla przekazywaną treść, dla 29% nie ma żadnego znaczenia, a 8% przeszkadza w odbiorze treści. Jak wynika z diagramu, co szósty ankietowany docenia niewerbalną komunikację stosowaną przez przepowiadającego słowo Boże, a co trzeci nie ma na ten temat zdania, zaś pozostałej grupie gestykulacja podczas homilii przeszkadza w odbiorze treści. Warto, by pogłębić studium tego zjawiska, stawiając dalsze pytania.

Przekaz komunikatu homilijnego podczas liturgii wiąże się z użyciem głosu, który jest instrumentem mowy, który sprawia, że przygotowany tekst homilii ożywa, nabiera rumieńca emocji, dociera do uszu słuchaczy, milknie, to znów rozbrzmiewa, oddziałując na wolę, rozum, zmysły odbiorcy. Głosem posługujemy się na co dzień, w codziennej komunikacji wywierając wpływ na innych. Aby komunikacja osiągnęła zamierzony cel, nadawca komunikatu powinien przekazać go w odpowiednim stylu, na który składa się szata językowo-stylistyczna wypowiedzianej treści komunikatu, ton głosu, czyli jego barwa brzmienia (ciepły, miękki, łagodny, melancholijny, płaczący, ostry, ironiczny, naturalny, podniosły) i jego modulacja, jak również tempo wypowiedzi²². Naturalność i swoboda to cechy dobrej komunikacji, którą charakteryzuje styl potoczny, najbardziej powszechny, właściwy i znany człowiekowi. Jest to język najprostszy, dobrze znany człowiekowi, o najszerszym uzusie oraz związany jest z codzienną komunikacją. Odpowiednikiem tego stylu w retoryce jest styl prosty. Wymaga niewyszukanych, komunikatywnych słów²³. Styl potoczny (prosty) charakteryzuje się naturalnym, charakterystycznym dla danej osoby tonem wypowiedzi. Respondenci zapytani: czy wolisz słuchać kazań wygłaszanych językiem: potocznym,

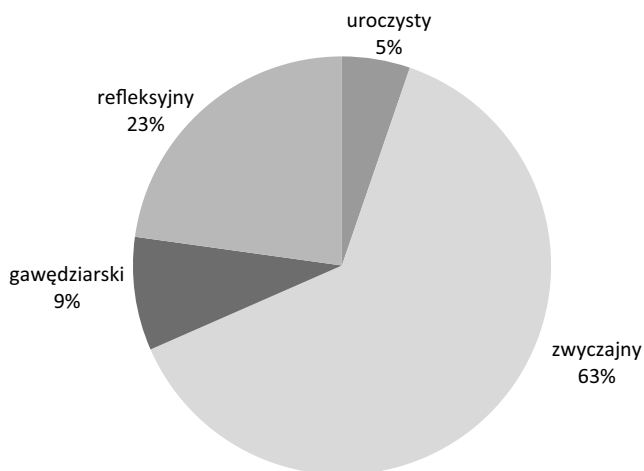
²² Por. Ton, [w:] B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Olsztyn 1996 t. 2, s. 329.

²³ Por. *Styl potoczny*, [w:] M. Derwojedowa, H. Karaś, D. Kopcińska (red.), *Język polski – kompendium*, Warszawa 2005, s. 568; M. Korolko, *Sztuka retoryki, Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 53.

literackim, gwarowym, żargonem młodzieżowym? W 88% wybrali język potoczny, 17% wybrali język literacki, a 2% zakreślili żargon młodzieżowy. Charakterystyczne jest, że nikt nie wybrał języka gwarowego.

Ton głosu w czasie trwania rozmowy nie powinien być ani zbyt silny, ani zbyt cichy, ważna jest bogata intonacja oraz wyraźna, lecz nieprzesadna artykulacja. Wysokość głosu, barwa, rytm oraz umiejętna modulacja pozwalają odczytać, kiedy wypowiedź jest przyjazna, a kiedy złośliwa, kiedy wypowiedziana jest naturalnie, a kiedy na podwyższonym tonie zdradzającym nasze emocje. Warto pamiętać, że na odbiór naszego słownego komunikatu składa się: wrażenie, jakie robimy na odbiorcach – 55%, ton głosu – 38%, a treść stanowi 7%. Jeśli wrażenie na odbiorcach jest takie ważne jak i ton głosu, to warto dbać o to, by nie były one przeszkodą w procesie komunikacyjnym. Badana grupa została zapytana, w jakim tonie wolą słuchać homilii, udzielone odpowiedzi obrazuje diagram nr 6.

Diagram 6. Ton mówiącego homilii powinien być:



Jak obrazuje diagram nr 6. 63% respondentów woli ton zwyczajny, 23% woli ton refleksyjny charakteryzujący się spokojnym, stonowanym głosem oraz poszukiwaniem rozwiązań na wielu płaszczyznach życia, jest on przejawem własnych przemyśleń, retrospekcji. Refleksja to stawianie pytań i szukanie odpowiedzi. Rolą kaznodziei jest wskazywanie, gdzie taki skarb i gdzie słuchacze mogą go odnaleźć²⁴; 9% wybrało ton gawędziarski, który charakteryzuje się swobodą wypowiedzi, ciepłymi barwami głosu, humorem i radością życia, wypowiedź taka nacechowana jest dygresjami, wtrąceniami, miejscami przechodzącymi w nieuporządkowany wywód; tylko 5% woli ton uroczysty, który charakteryzuje się ciemniejszym zabarwieniem głosu, podniesłym tonem i spokojną artykulacją, wypowiedź

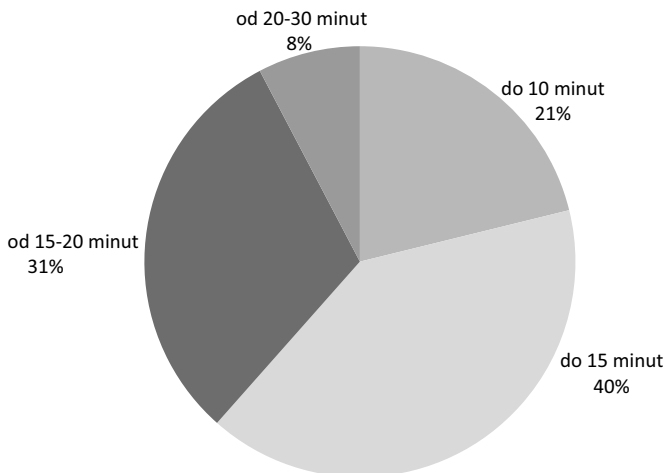
²⁴ Por. E. Staniek, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 2002, s. 53.

nacechowana jest oficjalnymi zwrotami grzecznościowymi podającymi godności i urzędy osób, podniosłą, patetyczną i poważną konwencją.

Każdy komunikat jest nadawany w czasie. Rodzi się pytanie, ile trwać powinien komunikat homilijny? Zapewne wielu znawców komunikacji społecznej będzie wyznaczało różne granice, jedni do kilku minut, inni rozszerzą czas do kilkunastu minut²⁵. Niewątpliwie zależne jest to od percepcji odbiorców komunikatu, okoliczności, w jakich go się wygłasza, oraz umiejętności – charyzmy mówcy. Jak widać z poniższego diagramu odbiorcy homilii parafii św. Rafała Kalinowskiego w Elblągu wolą homilie do 15 min. (40%), 15-20 min. (31%), 10 min. 21%, a ci którzy mają czas i większą potrzebę przepowiadanego słowa Bożego zadeklarowali, że wolą homilie 20-30 min. (8%). Czas trwania homilii ilustruje poniższy diagram nr 7.

Warto uwzględnić takie sygnały respondentów i przestrzegać ram czasowych, by to, co się osiągnęło w 15 minutach wystąpienia, nie zatracić w kolejnych. Dobrze jest pamiętać, że wszystkiego nie muszą i nie da się powiedzieć, a lepiej pozostać niedosyt u słuchaczy, z westchnieniem: „szkoda, że skończył”, niż przesytny, ze znudzonym stwierdzeniem: „wreszcie przestał nudzić”.

Diagram 7. Czas trwania homilii:



Zakończenie i wnioski

Komunikacja słowa Bożego, to porozumienie Boga z człowiekiem, urzeczywistniające się w porozumieniu homilisty ze słuchaczami przez ustny przekaz

²⁵ I Synod Diecezji Opolskiej (80), Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, <http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/10/1.htm> (odczyt z dn. 3 września 2011 r.), zaleca, by homilia niedzielna trwała 10-15 min.

słowa Bożego wzywający do odpowiedzi²⁶. Celem jest budowanie wiary słuchaczy, nawiązanie osobistej relacji – *communio* – człowieka z Bogiem. Komunikacja słowa Bożego jest złożonym procesem, który wymaga pewnego wysiłku ze strony przepowiadającego, jego kompetencji homiletycznej, naturalnej komunikatywności, czyli efektywnego przesyłania informacji między nadawcą i odbiorcą, na co wpływa uwzględnienie komunikatów zwrotnych²⁷. Tak więc nie ma dobrej komunikacji bez zwrotnej komunikacji.

Homilista, jako „Boży nadawca komunikatu”, winien być świadom spełnianej służby wobec Słowa, którym karmi się Kościół przy stole słowa Bożego podczas liturgii, budując swą wiarę. To od jego umiejętności homiletycznych, jego wiary i sposobu wypełniania misji głoszenia *Ewangelii*, Dobra Nowina dociera do słuchaczy jako ciągle aktualne słowo zbawienia. Chodzi o to, by przekaz był dostosowany do słuchaczy pod względem treści, sposobu i formy. Dlatego ważną jest sprawą, by kaznodzieja traktował każdego słuchacza jako pełnowartościowego człowieka, z całą powagą, szanując jego godność i służebnie wypełniając swe posłannictwo, licząc się z jego zdaniem, poglądem na pewne sprawy²⁸. Stosunek przepowiadającego do słuchaczy można odczytać w sposobie przekazywanej treści, tonie głosu, w wyrazie twarzy, spojrzeniach, w gestach. Tak więc warto od czasu do czasu pozwolić być poddanym ocenie ze strony odbiorców komunikatów homiletycznych, do czego zachęcają nas „Dekret o posłudze i życiu kapłanów” i eksperci z dziedziny homiletyki i komunikacji społecznej. Wszystko to, by być skuteczniejszym, aby działalność pastoralna przynosiła większe owoce.

Badana parafia św. Rafała Kalinowskiego w Elblągu jest wspólnotą w duchu Soboru Watykańskiego II, który naucza, że wspólnota parafialna urzeczywistnia zjednoczenie się z Chrystusem przez sakramenty i wspólnotę wierzących, a Kościół jest ciągle przynaglany przez działanie Ducha Świętego, aby stawał się bardziej wspólnotowy²⁹. „Parafia jest niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek”³⁰.

Przeprowadzona ankieta badająca percepcję wygłoszonych homilii w tej wspólnotcie daje obraz komunikatu zwrotnego, którego wnioski niech posłużą duszpasterzom tej parafii w pracy pastoralnej.

Warto zauważyć zależność istniejącą między deklarowaną wiarą (75% systematycznie spełnia praktyki religijne), a zaangażowaniem w ruchy i stowarzyszenia działające przy parafii (udział zadeklarowało 70%) oraz zaufaniu, jakim słuchacze

²⁶ J. Prac, *Uwarunkowania homiletycznej komunikacji*, [w:] *Roczniki Teologiczne* 41/1994 z. 6, s. 36-40.

²⁷ Por. W. Broński, *Formacja homiletyczna alumnów w wyższych seminariach duchownych w Polsce*, Lublin 2007, s. 217.

²⁸ Por. W. Chaim, *Kazanie...*, dz. cyt., s. 124-125.

²⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 9.

³⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles Laici* 26.

obdarzają głoszących słowo Boże, czego wyrazem jest zauważenie wielu ich przymiotów, pozwolenie, by przez ich misje oddziaływali na religijność słuchaczy (88%).

Co trzeci respondent oczekuje współpracy przepowiadającego ze słuchaczami homilii.

Treść homilii powinna być bardziej związana z egzystencją słuchaczy (67%). Respondenci chcieliby, aby przekazywane treści poparte były przykładami z *Pisma Świętego* i z aktualnego życia.

Charakterystyczne jest to, że respondenci potrafią odróżnić kazanie od homilii, która jest częścią liturgii, jednak deklarują potrzebę kazań katechizmowych (77%).

Jeśli chodzi o przekaz homilii, odbiorcy przepowiadanego słowa Bożego wolą nadawanie komunikatu w tonie zwyczajnym (63%) i refleksyjnym (23%). Gestykulacja pomaga w percepcji homilii (63%). Homilia nie powinna przekraczać 15-20 min.

Autor świadom jest, iż praca ta jest dopiero przyczynkiem do dalszych badań na tym polu. Niemniej może się przysłużyć do pobudzenia większej świadomości homiletycznej u przepowiadających słowo Boże przez zwrócenie uwagi na komunikat zwrotny odbiorców homilii.

Ks. Józef Stala

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

**UMIEJĘTNOŚĆ DZIAŁANIA NAUCZYCIELA
RELIGII I KATECHETY.
KIERUNKI FORMACJI KSZTAŁTOWANIA
UMIEJĘTNOŚCI PEDAGOGICZNO-
KATECHETYCZNYCH**

**'THE SKILL OF ACTING' OF A RELIGIOUS
INSTRUCTOR; FORMATION TRENDS IN THE PEDAGOGY
OF RELIGIOUS INSTRUCTION**

The aim of the article is to discuss the problem of improving teaching skills in the field of religious instruction. Religious instructor is not only a teacher, but also a tutor and witness. What he does is an act of communication, so it is necessary to go through suitable religious and pedagogical formation. Teaching religion means participating in God's pedagogy. The formation should lead one to maturity which means respecting an individual, the ability to answer and interpret educational questions, help people to understand various problems and guide them towards their own maturity.

Ojciec Święty Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* przypomniał, że „dzisiejsze warunki katechezy, względy metodologiczne lub pedagogiczne podpowiedzą, aby przekazywanie bogatej treści katechezy było przeprowadzane raczej w taki, a nie inny sposób. Troska o integralność nauczania nie przekreśla zresztą potrzeby bezstronności ani umiejętności właściwego rozkładania i hierarchizowania materiału, dzięki którym każdy przyzna nauczającym prawdę, przekazywanym zasadom i wskazywanym drogom życia chrześcijańskiego taką wagę i znaczenie, jakie im się należą. Może się także zdarzyć, że odmienny sposób mówienia okaże się lepszy dla przekazania treści katechezy różnym ludziom, czy różnym grupom ludzi.

Wybór treści dopuszczalny jest o tyle, o ile nie jest podyktowany mniej lub bardziej subiektywnymi uprzedzeniami i opiniami nacechowanymi jakąś ideologią, lecz kieruje się pokornym staraniem, by lepiej dotrzeć do nauki, która powinna zostać nienaruszona. Zastosowana metoda i język muszą być narzędziami, przy pomocy których będzie przekazywana całość, a nie tylko część «słów życia wiecznego», czy «dróg życia»¹. Formacja nauczycieli religii i katechetów winna uwzględnić i harmonijnie łączyć ze sobą podstawowe elementy: *być*, *wiedzieć* i *umieć*². Oprócz formacji duchowej i intelektualnej również ważna jest formacja w zakresie działalności praktycznej, czyli kształtowania umiejętności bycia nauczycielem, wychowawcą i świadkiem. Wymiar *umiejętności działania* jest równie istotny, gdyż katecheza jest przecież aktem komunikacji³. Ta formacja zmierza do uczynienia z nauczyciela religii i katechety wychowawcy człowieka i życia ludzkiego⁴. Dlatego wydaje się słusznym podjęcie w niniejszym artykule zagadnienia podnoszenia umiejętności działania nauczyciela religii i katechety, czyli przyjrzeniu się formacji kształtowania umiejętności pedagogicznych i katechetycznych. Zostanie zatem ukazany nauczyciel religii i katecheta, który jest zarówno nauczycielem, wychowawcą oraz świadkiem.

1. Nauczyciel religii i katecheta nauczycielem

Przekazywanie treści katechetycznych odbywa się podczas lekcji religii i katechezy. Gdy mówi się o lekcji religii czy katechezie – trzeba zatrzymać się na osobie, która ją prowadzi. Jest oczywistym, że nauczyciel religii i katecheta winien prowadzić zajęcia w sposób ciekawy, interesujący, dynamiczny oraz poprawny pod względem metodologicznym. Do takiego prowadzenia zajęć potrzebne są odpowiednie umiejętności dydaktyczne⁵. Aby je zdobyć „prawdziwy” nauczyciel musi nieustannie poszerzać własne kompetencje, dążyć do pogłębiania swej wiedzy i umiejętności w zakresie nauczanego przedmiotu. W kompetencjach dydaktycznych należy rozwinąć kształcenie umiejętności właściwego rozplanowania zajęć w ciągu roku, rozwijanie zdolności logicznego konstruowania lekcji, uczenie właściwej struktury lekcji i jednakowe dowartościowanie każdego z elementów procesu nauczania, operacjonalizacja celów nauczania, uwrażliwienie na socjotechnikę w prowadzeniu zajęć – nielekceważenie aktywizacji, ale również niedopuszczenie do nadmiernej nią fascynacji⁶. Współczesnego nauczyciela

¹ CT 31.

² Por. PDK 155.

³ Por. E. Osewska, *Modele komunikacji interpersonalnej i ich znaczenie dla katechezy*, [w:] J. Stala (red.), *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, Tarnów 2003, s. 111-139.

⁴ Por. DOK 238.

⁵ Por. C.M. Sondej, *Intelektualna i duchowa formacja osobowości katechetek w Międzyzakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie*, Kraków 1998, s. 265; J. Stala (red.), *Dydaktyka katechezy. Część I*, Tarnów 2004; J. Stala (red.), *Dydaktyka katechezy. Część II*, Tarnów 2004.

⁶ Por. H. Hamer, *Klucz do efektywności nauczania*, Warszawa 1994, s. 15; J. Homplewicz (red.), *Sukces wychowawczy w relacjach słuchaczy podyplomowego studium wychowania prorodzinnego w Rzeszowie*, Rzeszów 1999.

religii i katechetę powinna charakteryzować postulowana przez współczesną dydaktykę postawa twórcza w zakresie metod i środków dydaktycznych, ponieważ nie może on ograniczać się do prowadzenia lekcji religii tylko metodą podającą⁷. W postulatcie tym wyraża się troska, aby nauczyciel religii i katecheta prowadził lekcję religii i katechezę w sposób jasny i uporządkowany, był do niej odpowiednio przygotowany, a także posiadał odpowiednie kwalifikacje w zakresie umiejętności prowadzenia dialogu⁸.

Nauczyciel religii i katecheta w wysokim stopniu winien poznać i wcielić w życie wiedzę o świecie oraz podstawowe normy społeczno-moralne i estetyczne, a więc winien być taki, który ucieleśnia w swoim życiu ideały prawdy, dobra i piękna⁹. Właśnie w jego zaletach, polegających na umiejętności poznawania zjawisk przyrodniczych, społecznych i kulturowych oraz wartościowania tego, co dobre i piękne, znajduje się jedna z tajemnic pedagogicznych sukcesów. Wydaje się, że w pracy nauczyciela religii i katechety bogactwo osobowości ma szczególne znaczenie, bowiem chcąc dawać innym – musi on sam wiele posiadać, chcąc kształcić innych – musi sam być gruntownie wykształcony, chcąc czynić innych lepszymi – musi sam być dobry. Tylko wówczas można mówić o dynamicznym rozwoju osobistych wartości danego nauczyciela religii i katechety, gdy zostanie w nim zaszczerpione – przez innych lub przez niego samego – stałe dążenie do stawania się mądrzejszym, lepszym, wrażliwszym na prawdę, dobro i piękno, a zarazem do czynienia innych takimi¹⁰. Nauczyciel religii i katecheta winien być człowie-

⁷ „Myśląc o tych wszystkich pragnę wyrazić życzenie, ażeby mnożyły się dzieła powstałe dla ich formacji chrześcijańskiej wraz z odpowiednimi pomocami (takimi jak: urządzenia audiowizualne, pisma, spotkania i wykłady), aby dzięki nim dorośli mogli częściej uzupełniać przerwana lub niewystarczającą katechezę albo też odpowiednio dopełnić na wyższym poziomie nauczania to, czego się nauczyli w dzieciństwie, czy nawet tak wykształcić się w tej dziedzinie, by mogli pewniej pomagać innym”. CT 45.

⁸ Por. S. Uchacz, *Osobowość katechety młodzieżowego*, [w:] R. Murawski (red.), *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, Warszawa 1989, s. 369; J. Stala (red.), *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, Kraków 2002; J. Stala (red.), *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, Kraków 2002; KJ. Stala (red.), *atechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Kielce 2004.

⁹ „Od czasów gdy Apostołowie nauczali ustnie, a w Kościołach odczytywano listy, aż do czasów dzisiejszych wyposażonych we wszelkiego rodzaju pomoce, katecheza pobudzana przez Pasterzy i przy współdziałaniu wspólnot zawsze szukała dróg i środków najbardziej odpowiednich dla wypełnienia swej misji. Wysiłek ten powinien być oczywiście podtrzymywany. Nasuwają się tu spontanicznie wielkie możliwości, jakich dostarczają zarówno środki społecznej informacji, jak również pomoce służące do przekazu grupowego: telewizja, prasa, radio, płyty, taśmy magnetofonowe oraz wszystkie urządzenia audiowizualne. Wysiłki dokonane już szczęśliwie w tej dziedzinie uprawniają do najlepszej nadziei. Doświadczenie wskazuje np. na wielkie efekty nauczania radiowego czy telewizyjnego, byleby łączyły się ze sobą wielka troska o wartości estetyczne i ścisła wierność dla Magisterium. Kościół ma obecnie wiele okazji do zajmowania się tym zagadnieniem – zwłaszcza w czasie dni poświęconych środkom społecznej informacji – tak, że nie ma potrzeby dłużej się tutaj nim zajmować, chociaż ma ono wielkie znaczenie”. CT 46.

¹⁰ Por. W. Okoń, *Wszystko o wychowaniu*, Warszawa 1999, s. 246-247; J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006.

kiem o określonych zasadach i szerokich horyzontach. Posiada autorytet mający z jednej strony posłannictwo mistrza, a z drugiej zaś przyjaźnię pochylający się nad podopiecznymi. To uczony w swojej dziedzinie i wielki znawca duszy dzieci i młodzieży. Umysł systematyczny, starannie planujący działania, ale przy tym szczerzy i spontaniczny. To bogata i pełnowymiarowa osobowość, która w życiu prywatnym i publicznym daje przykład¹¹.

Należy także odnieść się do obecnego w literaturze pedagogiczno-katechetycznej tzw. talentu pedagogicznego, który powinien być permanentnie doskonały. Natomiast jego składnikami jest wyobraźnia, dzięki której nauczyciel religii i katecheta jest w stanie wczuwać się w cudze stany psychiczne oraz łatwość obserwacji pozwalająca zebrać materiał do własnych doświadczeń. Ważny jest również tzw. instynkt rodzicielski, który polega na akceptacji rozwoju ucznia, zdolności odczytywania jego uczuć (empatia) i nastawieniu na rzeczywistość, która umożliwia krytyczną ocenę spełnionych działań. Główną jednak cechą „talentu pedagogicznego” jest umiejętność nawiązywania kontaktów społecznych¹². Nauczycielowi religii i katechezie jako nauczycielowi potrzebna jest także dobra pamięć, dzięki której potrafi łatwiej przyswoić sobie nazwiska i imiona uczniów, nawiązać z nimi bardziej bezpośredni i serdeczny kontakt. Dobra pamięć ułatwia dokonywanie adekwatnej oceny uczestnictwa uczniów w lekcjach religii i katechezie, ich zachowania w szkole i poza nią oraz pomaga zorientować się z jakich środowisk uczniowie pochodzą i w jakich warunkach żyją. Znajomość wychowanków jest przecież jednym z podstawowych warunków owocności wychowania¹³.

Nauczanie religii i katecheza jest głoszeniem Słowa Bożego, jest aktem religijnym, lecz równocześnie jest także jednostką metodyczną i będzie skuteczna wówczas, gdy zostanie przeprowadzona poprawnie metodycznie¹⁴. Słowo Boże nie działa magicznie, a będzie skuteczne, gdy zostanie przekazane zgodnie z uwarunkowaniami natury człowieka. Bowiem źle postawiony cel, niewłaściwa struktura

¹¹ Por. K. Konarzewski, *Szkoła*, Warszawa 1995, s. 148.

¹² Por. M. Majewski, *Przegląd problematyki pedeutologicznej*, [w:] M. Majewski (red.), *Postawy katechetów*, Kraków 1996, s. 17-18; M. Majewski (red.), *Katechizacja różnymi metodami*, Kraków 1994.

¹³ Por. E. Osewska, J. Stala (red.), *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*, Tarnów 2005; J. Stala (red.), *Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym, część II: Wychowanie religijne i katecheza*, Tarnów 2006; J. Stala (red.), *Wychowanie młodzieży w średnim wieku szkolnym, Część I: Wychowanie ogólne*, Tarnów 2007; J. Stala (red.), *Wychowanie młodzieży w średnim wieku szkolnym, Część II: Wychowanie religijne i katecheza*, Tarnów 2007; J. Stala (red.), *Wychowanie młodzieży na poziomie szkół ponadgimnazjalnych, Część I: Wychowanie ogólne*, Tarnów 2007; J. Stala (red.), *Wychowanie młodzieży na poziomie szkół ponadgimnazjalnych, Część II: Wychowanie religijne i katecheza*, Tarnów 2007; K. Misiaszek, J. Stala (red.), *Katecheza dorosłych*, Tarnów 2009.

¹⁴ „Ażeby katecheza osiągnęła swój właściwy cel, to jest wychowanie w wierze, niezbędne jest wprowadzenie różnych metod, stosownych do wieku i rodzaju umysłowego katechizowanych, dojrzałości eklezjalnej i duchowej oraz indywidualnych uwarunkowań. Ujmując rzecz na szerszej płaszczyźnie, różnorodności tej domaga się wszystko, co ma związek ze środowiskiem społeczno-kulturalnym, w którym Kościół katechizuje”. CT 51.

jednostki, błędnie sformułowane pytanie, niepoprawny i źle wykorzystany rysunek lub zdjęcie, może sprawić, że Słowo Boże będzie źle odebrane, albo nawet nie zostanie przyjęte, nie spełni swego zadania¹⁵. Współcześnie daje się również zauważyć, że nauczycielom religii i katechetom właśnie jako nauczycielom stawiane są coraz większe wymagania. Nauczyciele innych przedmiotów i uczniowie chcieliby widzieć w nauczycielu religii i katechecie doskonałą osobowość chrześcijańską i wręcz ideał moralny¹⁶.

2. Nauczyciel religii i katecheta wychowawcą

W sylwetce dobrego nauczyciela religii i katechety ważną rolę odgrywają również elementy wychowawcze. Zwracają na to uwagę podstawowe dokumenty katechetyczne Kościoła¹⁷: „katecheza jest wychowywaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych; obejmuje przede wszystkim wyjaśnianie nauki chrześcijańskiej, podawane na ogół w sposób systematyczny i całościowy w celu wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego”¹⁸, czy też: „formacja powinna starać się prowadzić do dojrzałości zdolność wychowawczą katechety (...). Jak w każdej dziedzinie, tak i w tym przypadku najważniejsze jest to, by katecheta osiągnął własny styl katechizowania, dostosowując do swojej osobowości ogólne zasady pedagogii katechetycznej”¹⁹.

W refleksji nad tym wymiarem formacji na pierwszy plan znów wysuwa się prawda, że to Jezus Chrystus jest jedynym Nauczycielem i jedynym Wychowawcą dla wszystkich ludzi, którym służy nauczyciel religii i katecheta. Bowiem to sam Jezus Chrystus naucza i wychowuje. Stąd nauczyciel religii i katecheta jest nauczycielem i wychowawcą w tej mierze, w jakiej pozostaje zwiastunem lub tłumaczem Dobrej Nowiny, a nie wyrazicielem własnych poglądów czy upodobań. Nauczyciel religii i katecheta, chcący działać skutecznie, powinien być zewnętrznie

¹⁵ Por. J. Mastalski, *Jak dobrze wychować dziecko?*, Kraków 2009; J. Mastalski, *Samotność globalnego nastolatka*, Kraków 2007; J. Mastalski, *Szkolne interakcje zaburzające skuteczne wychowanie*, Kraków 2005; J. Mastalski, *Zarys teorii wychowania*, Kraków 2002; J. Mastalski, *Zasady edukacyjne w katechezie. Na podstawie badań przeprowadzonych w krakowskich gimnazjach*, Kraków 2002.

¹⁶ Por. E. Majcher, *Osobowość katechety*, [w:] J. Krucina (red.), *Katecheza w szkole*, Wrocław 1992, s. 137.

¹⁷ „Ogólnie mówiąc, katecheza jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego. To nauczanie obejmuje wiele elementów pasterskiej misji Kościoła, które mają z katechezą coś wspólnego, albo ją przygotowują, albo z niej wypływają, chociaż ona nie jest z nimi całkowicie związana. Są to: pierwsze głoszenie Ewangelii, czyli misyjne przepowiadanie przez kerygmat dla wzbudzenia wiary; działalność apologetyczna, czyli poszukiwanie argumentów skłaniających do uwierzenia; praktyka życia chrześcijańskiego; sprawowanie sakramentów; pełne uczestnictwo we wspólnocie kościelnej i wreszcie świadectwo życia apostołskiego i misyjnego”. CT 18.

¹⁸ KKK 5.

¹⁹ DOK 244.

i wewnętrznie zgodny, czyli autentyczny w życiu i postępowaniu z tym, co sam głosi. Chodzi o to, aby nauczyciel religii i katecheta stanowił taką rzeczywistość psychiczną, która jest czytelna dla katechizowanych, jest dla nich odkryta i dlatego budzi zaufanie. W nauczaniu religii i katechezie bardzo ważną rolę odgrywa kontakt międzypersonalny, przez który nauczyciel religii i katecheta skutecznie oddziałuje na katechizowanych, poznaje ich osobowość, pragnienia, zmartwienia, zamiłowania oraz sytuację materialną i atmosferę w domu. Zasadniczymi rysami osobowości nauczyciela religii i katechety, które ten kontakt ułatwiają, jest pozytywne nastawienie do katechizowanych i ich problemów, umiejętności wczuwania się w położenie uczniów, utożsamianie się z nimi. Jest rzeczą oczywistą, że wszystkie te cechy osobowościowe uwarunkowane są znajomością psychiki, zasad rozwoju psychofizycznego i potrzeb wychowanków²⁰.

Wielu pedagogów za szczególnie ważne w wychowaniu uważa również intuicję, sugestywność i takt pedagogiczny. Poznanie intuicyjne koncentruje się na całościowym poznaniu przedmiotu. Jest ono niezbędne w procesie wychowania, zwłaszcza w sytuacjach zaskakujących wychowawcę. Sugestywność polega na tym, że z naciskiem podsuwa się wychowankowi pewną postawę, przy czym osoba ulegająca sugestii nie odczuwa wywieranego nacisku, ale jest przekonana, że dobrowolnie akceptuje wszystko, czym zostaje obdarzona. Siła sugestywnego oddziaływania wywodzi się z osobowości wychowawcy. Takt pedagogiczny sprawia, że wychowanie dokonuje się zgodnie z założeniami, na podstawie właściwych zasad i metod, z uwzględnieniem warunków życiowych, a przede wszystkim potrzeb i stanów psychicznych wychowanka. Taktowny wychowawca jest prostoliniowy, ale i konsekwentny w dążeniu do celu, ale i elastyczny w sposobach oddziaływania. Potrafi również krytycznie ustosunkować się do różnych koncepcji, wybrać z nich te wartości, które najbardziej służą dobru wychowanka. Na co dzień jest naturalny, wzbudza zaufanie wychowanków i zależy mu na współpracy z nimi. Jednocześnie potrafi pochwalić, ale i zwrócić uwagę, gdy wychowanek na to zasłużył. Docenia szacunek, jaki mu wychowankowie okazują i uczy wdzięczności, ale nie domaga się honorów dla własnej osoby. Nauczyciel religii i katecheta to wychowawca kochający powołanie, a jeszcze bardziej uczniów, którym przekazuje wiarę. Solidnie przygotowuje zajęcia i interesująco je prowadzi, a także potrafi przy tym wykorzystać humor, serdeczną przyjaźń i naturalny szacunek²¹.

Katechizowani oczekują, aby nauczyciel religii i katecheta posiadał poczucie humoru i był zawsze radosny. Wyniki przeprowadzonych badań wskazują, że ponad trzy czwarte wypowiadającej się młodzieży życzy sobie nauczycieli religii i katechetów wesołych, uśmiechniętych, śpiewających, miłych i z humorem. Uśmiech nauczyciela religii i katechety wnosi do szkoły atmosferę wzajemnego zaufania wychowawców i wychowanków, a u tych ostatnich wzmacnia poczucie

²⁰ Por. S. Uchacz, *Osobowość katechety młodzieżowego*, dz. cyt., s. 368.

²¹ Por. M. Majewski, *Przegląd problematyki pedeutologicznej*, dz. cyt., s. 20-22.

bezpieczeństwa. Chodzi o prosty, serdeczny uśmiech będący wyrazem sympatii do uczniów i jedną z najbardziej skutecznych metod wychowawczych²².

Ojciec Święty Jan Paweł II przypominał, iż warunkiem skuteczności posługi wychowawczej jest miłość, która skłania do wskazywania młodym coraz to wyższych ideałów i towarzyszenia im na drodze do ich osiągnięcia. Tylko dzięki miłości wychowanków nauczyciel religii i katecheta potrafi odsłonić przed uczniami szerokie perspektywy, okazać im pomoc w rozwiązywaniu trudności i doskonaleniu siebie²³. Miłość ta polega na zainteresowaniu się światem ucznia, dzieleniu jego troskami i radościami, niesieniu pomocy, dobroci, opiekuńczości, daniu uczniowi poczucia bezpieczeństwa, znalezieniu dla niego czasu, ale też na stawianiu wymagań i egzekwowaniu. Ona też sprawia, że przekazywane prawdy są przyjmowane zawsze z nową świeżością, a uczeń chętnie przyjdzie ze swoimi problemami do wychowawcy²⁴.

3. Nauczyciel religii i katecheta świadkiem

Przed nauczycielem religii i katechetą, który jest wychowawcą, stoi niezwykle poważne zadanie dokonywania szeroko pojętej formacji chrześcijańskiej, w której podstawową rolę będzie odgrywała autentyczna osobowość i duże doświadczenie religijne, z którym związane jest świadectwo życia chrześcijańskiego²⁵. Proces rozwoju wiary dokonuje się w katechezie przez nauczanie i wychowanie, ale głównie przez świadectwo. Nauczyciel religii i katecheta, będąc nauczycielem i wychowawcą powinien być zarazem świadkiem. Zadaniem Kościoła jest być sakramentem spotkania ludzi z Bogiem i między sobą, a osiąga się to przez uobecnianie i czynienie niejako widzialnym Boga Ojca i Jego Syna wcielonego przez nieustanne odnawianie się i oczyszczanie pod kierunkiem Ducha Świętego. Dokonuje się to głównie przez świadectwo żywej i dojrzałej wiary²⁶. Natomiast

²² Por. C. M. Sondej, *Intelektualna i duchowa formacja osobowości katechetek w Międzynarodowym Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie*, dz. cyt., s. 254.

²³ Por. A. Offmański, *Katecheta permanentnie kształtujący się*, [w:] *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, dz. cyt., s. 182; E. Tkocz, *Chrześcijańska formacja młodzieży w świetle orędzi Jana Pawła II na Światowe Dni Młodzieży*, Katowice 2005; J. Miąso, *Antropologia – wychowanie – miłość. Zarys antropologii wychowania Jana Pawła II*, Rzeszów 2004.

²⁴ Por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 266.

²⁵ Por. H. Słotwińska, *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*, Lublin 2004; H. Słotwińska, *Wychowawcza rola wzorów osobowych*, Lublin 2008.

²⁶ „Aktywność ludzka, jak pochodzi od człowieka, tak też ku niemu się skierowuje. Człowiek bowiem pracując nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie. Uczy się wiele rzeczy, swoje zdolności rozwija, wychodzi z siebie i ponad siebie. Jeżeli się dobrze pojmuje ten wzrost, jest on wart więcej, aniżeli zewnętrzne bogactwa, jakie można zdobyć. Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada. Podobnie warte jest więcej to wszystko, co ludzie czynią dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych, aniżeli postęp techniczny. Albowiem postęp ten może tylko dostarczać niejako materii do udoskonalenia człowieka, ale sam przez się tego udoskonalenia nie urzeczywistni. Stąd normą aktywności ludzkiej jest to,

w *Directorium Catechisticum Generale* czytamy: „katecheta (...) w imieniu (...) Kościoła występuje jako świadek chrześcijańskiego orędzia, który służy innym, dzieląc się z nimi owocami własnej dojrzałej wiary, a wspólne poszukiwanie mądrze kieruje do osiągnięcia zamierzonego celu”²⁷. Świadectwo nauczyciela religii i katechety oraz cała działalność prorocka Kościoła jest udziałem w jednym świadectwie Jezusa Chrystusa. W *Ewangelii* Jezus wytrwale powierzał Apostołom urząd głoszenia Słowa, których wybrał przez kilka lat, kształcił ich w atmosferze przyjaźni, ustanowił ich i posłał jako świadków i nauczycieli Orędzia Zbawienia²⁸.

Właściwe zadanie nauczyciela religii i katechety polega na ukazaniu, kim jest Jezus Chrystus: Jego życie i posługa oraz przedstawienie wiary chrześcijańskiej jako pójście za Nim (Por. DOK 41). Aby nauczyciel religii i katecheta mógł je wypełnić musi być osobą głębokiej wiary, która winna być fundamentem nie tylko pełnienia posługi katechetycznej, ale całego jego życia. Przez doświadczenie osobiste dochodzi się do realnej szansy dawania świadectwa. Bez doświadczenia mocy Jezusa Chrystusa nie ma świadectwa wiary. Wiara nauczyciela religii i katechety staje się punktem odniesienia i oparcia dla wiary katechizowanych. Osoby katechizowane mogą wzrastać w wierze z nauczycielem religii i katechetą. Jedynie świadectwo potrafi prawdziwie fascynować i wprowadzać w wartości, ku którym nie prowadzą tylko słowa. Nauczyciele religii i katecheta musi być świadkiem Boga i prawdy, którą głosi. Słowa wypowiedane przez niego tracą wartość, jeśli nie mają pokrycia w życiu, nie emanują z jego serca. Jeśli z niego wypływają i są wyrazem głębokiego przekonania, wówczas pozyskują, zdobywają i zjedniają katechizowanych dla Jezusa Chrystusa. Dojrzała, żywa i prawdziwa wiara nauczyciela religii i katechety jest „duszą” każdej lekcji religii i katechezy. Ona prowadzi do osobowego dialogu z Bogiem. Podstawą tego dialogu jest Słowo Boże, które nauczyciel religii i katecheta potrafi usłyszeć, zrozumieć, uznać za najwyższą wartość i według niej ukierunkować własne życie. W konsekwencji poprzez styl własnego życia będzie przekazywał katechizowanym te wartości, które sam przyswoił. Będzie ich prowadził do przyjaźni z Bogiem, będzie tę przyjaźń ożywiał i pogłębiał. Właśnie harmonia modlitwy, życia sakramentalnego i życia codziennego, którą katechizowani będą mogli dostrzec u nauczyciela religii i katechety stanowi potężny środek, który może urzeczywistnić takową postawę w nich oraz wyzwolić pragnienie wewnętrznej przemiany²⁹.

Świadectwo życia i postawy nauczyciela religii i katechety jest znakiem, spotkaniem, zaproszeniem i zobowiązaniem. Kościół daje świadectwo o życiu nadprzyrodzonym i eschatycznej przyszłości, ale przede wszystkim jest społecznym

żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie pełnego swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie”. KDK 35.

²⁷ DCG 76.

²⁸ Por. DOK 137.

²⁹ Por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 29-30.

znakiem miłości. Dlatego świadectwo, aby było znakiem, musi mieć dynamizm nie tylko emocjonalny, ale przede wszystkim paschalny i wspólnotowy. Świadectwo jako spotkanie zarówno indywidualne jak i wspólnotowe musi być spotkaniem z Chrystusem i w Chrystusie. Treścią tego spotkania ma być osoba, wydarzenia, słowa związane z Jezusem Chrystusem, celem rozważania Jego orędzia, odkrywania miłości i realizowania programu ewangelicznego. Istotą zaproszenia jest otwarcie się osoby na osobę, przychylnie nastawienie, które służy dzieleniu się wartościami, przeżyciami czy propozycjami. Świadectwo jako zaproszenie ma więc charakter nadprzyrodzony. Świadectwo jako idealne zaproszenie pozwala wnikać w tajemnicę życia Bożego w nas i dzielić się nią we wspólnocie. Świadectwo jako zobowiązanie jest konsekwencją przynależności do Jezusa Chrystusa i Kościoła³⁰. Nauczyciel religii i katecheta winien uświadamiać sobie, że nie wystarczają tylko umiejętności dydaktyczne, głęboka wiedza religijna czy nawet życzliwa akceptacja wychowanków. Współcześnie potrzeba nauczycieli religii i katechetów, którzy podejmą trud wspólnych z młodzieżą poszukiwań rozwiązywania ich problemów i którzy na co dzień będą wobec nich świadczyć o Jezusie Chrystusie poszukującym zagubionych³¹, bowiem „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”³².

Wraz z wymiarami, które odnoszą się do *być* i do *wiedzieć*, formacja nauczyciela religii i katechety powinna także rozwijać *umiejętność działania*. Ponieważ katecheza jest aktem komunikacji, osoba przygotowująca się do posługi nauczyciela religii lub katechety musi otrzymać odpowiednie przygotowanie pedagogiczno-katechetyczne. Działanie katechetyczne jest uczestnictwem w pedagogii Bożej, dlatego formacja ta winna prowadzić do dojrzałości zdolność wychowawczą, która zakłada zwracanie uwagi na osobę, zdolność interpretowania pytań wychowawczych i odpowiadania na nie, inicjatywę uaktywnienia procesów zrozumienia oraz sztukę prowadzenia grupy osób do dojrzałości³³. Winna ona pomóc nauczycielowi religii i katechezie w umiejętnym programowaniu działania wychowawczego, planowaniu, krytycznej ocenie tego działania, uzdolnienia do animacji grupy oraz roztropnego wykorzystywania technik animacji grupy³⁴. Aby osiągnąć te cele nauczyciel religii i katecheta powinien jak najczęściej uświadamiać sobie, że jest wezwany i zobowiązany do pełnienia misji prawdziwego nauczyciela, autentycznego wychowawcy i wiarygodnego świadka, stąd ważna jest precyzacja zadań i kierunków formacyjnych w tym względzie. Kształtowanie umiejętności peda-

³⁰ Por. M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 128-131.

³¹ Por. J. Gracla, *Jakiego katechety potrzebuje szkoła*, „Katecheta” 40 (1996) nr 3, s. 156.

³² EN 41.

³³ Por. B. Stańkowski, *Wychowanie w duchu wielokulturowości*, Kraków 2007.

³⁴ Por. DOK 244-245.

gogicznych i katechetycznych ukazuje jak niezwykle trudnym zagadnieniem jest przejście od teorii i wymiaru doktrynalnego do praktyki katechetycznej. Istotne zadanie spoczywa na nauczycielu religii i katechecie, który poznając prawdy Objawienia staje wobec uczniów jako nauczyciel, wychowawca i świadek³⁵. Bowiem wymaga się od niego umiejętności rozwiązywania nowych sytuacji, czy zadań, w sposób samodzielny i twórczy, żywego reagowania na różne wydarzenia, co wymaga wnikliwości umysłu oraz zdolności analitycznego, bądź syntetycznego ujmowania zjawisk, w zależności od potrzeb. Dlatego nauczyciela religii i katechetę winna cechować gotowość do ciągłego zdobywania wiedzy, zapał do samokształcenia i szerokość zainteresowań³⁶.

³⁵ Zob. szerzej: A. Binz, *Katecheta: misja, zawód czy powołanie?*, [w:] Z. Marek (red.), *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, Kraków 1991, s. 89-106; Z. Włodarski, *Człowiek jako wychowawca i nauczyciel*, Warszawa 1992.

³⁶ Por. W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 49-50.

Bernadetta Puchalska-Dąbrowska

Uniwersytet w Białymstoku

EGZEMPLA Z ŻYCIA ŚWIĘTYCH W DYREKTORIUM BŁ. BOLESŁAWY LAMENT

EXAMPLES FROM THE LIVES OF SAINTS IN BL. BOLESŁAWA LAMENT'S SUPPLEMENT TO HER RULE

The aim of the article is to present and analyse examples (*exempla*) in Bl. Bolesława Lament's *Supplement* to her rule and constitutions of the Congregation of the Missionary Sisters of the Holy Family. The genre under discussion was particularly popular in the Middle Ages, however it is still used in sermons and didactic literature. The examples are taken mainly from the lives of the saints particularly associated with the spirituality of the Congregation and are inserted in the main text to illustrate the virtues to be practised by the sisters.

W bieżącym roku minęła dwudziesta rocznica beatyfikacji Bolesławy Lament (1862-1946), założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny. Aktu wyniesienia na ołtarze dokonał Papież Jan Paweł II w czasie swej wizyty w Białymstoku – miejscu śmierci Błogosławionej – dnia 5 czerwca 1991 roku. Rocznicowe obchody skłaniają do głębszej refleksji nad osobą i życiem Bolesławy Lament, dziełami, których była inicjatorką, jak również jej spuścizną pozostawioną na piśmie. Jest ona – zważywszy na liczne obowiązki założycielki i pierwszej przełożonej generalnej Zgromadzenia – niezwykle bogata pod względem ilościowym i treściowym. W opinii bliskich sobie osób, jak np. s. Leokadii Górczyńskiej, bł. Bolesława tworzyła tak wiele, że zasłużyła sobie na miano „Bożego pisarza”¹.

Fragmety pism Bolesławy Lament oraz ich bardziej lub mniej szczegółowe omówienia rozproszone są w poświęconych jej publikacjach, spośród których

¹ J. Stabińska OSBap, *Szukać i zbawiać. Posłannictwo Bolesławy Lament*, Warszawa 1991, s. 88.

należy wymienić m.in. monografie autorstwa Joachima Romana Bara², Adriany Teresy Gronkiewicz³ i Jadwigi Stabińskiej⁴. Aktualnie dostępne zasoby są, niestety, niekompletne. Zniszczenia dokonane w czasie dwóch wojen światowych, przemieszczanie się ludności, jak również domów zakonnych sprawiły, iż do dzisiejszych czasów zachowało się niewiele źródeł autorstwa założycielki Zgromadzenia⁵. Wśród ocalałych pism znalazły się jednakże istotne dla poznania biografii oraz duchowości Błogosławionej teksty o różnej przynależności gatunkowej, które podzielić można – za Joachimem Romanem Barem – na następujące grupy:

- listy pisane głównie w sprawach dotyczących powstania Zgromadzenia oraz jego późniejszej działalności, okólniki rozsyłane do poszczególnych domów zakonnych, korespondencja prywatna z poszczególnymi siostrami – odpowiedzi na prośby, słowa wsparcia itp.;
- *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny* (1944), czyli wskazania ascetyczne oparte na dostępnej literaturze, adresowane do sióstr Zgromadzenia i dotyczące wymagań życia zakonnego;
- *Rozmyślania i czytania duchowne* (1944) – uzupełniający *Dyrektorium* zbiór tekstów przeznaczonych do medytacji i czytania duchownego w domach zakonnych,
- modlitwy, ułożone przez Błogosławną dla użytku własnego oraz sióstr, jak *Akt dziękczynienia i poświęcenia się św. Rodzinie* napisany z okazji srebrnego jubileuszu Zgromadzenia w 1931 roku, a także *Akt ofiarowania się*, będący kompilacją różnych tekstów;
- przemówienie w dniu jubileuszu 25 rocznicy powstania Zgromadzenia, wygłoszone w Ratowie 22 stycznia 1931 roku;
- myśli Bolesławy Lament zawarte we wspomnieniach spisywanych przez siostry, kapłanów oraz wychowanki zakładów prowadzonych przez Zgromadzenie, jak również odpowiedzi na kwestionariusz dotyczący Błogosławionej, z zanotowanymi w nim jej osobistymi wypowiedziami;
- obrazy sceniczne (żywe obrazy), pisane w różnych okresach, przeznaczone do wystawiania w zakładach wychowawczych i szkołach z okazji uroczystości, jak np. *Mądre i głupie panny*, *Święta Łucja*, *Stary i Nowy Rok*⁶.

Zebrana przez Adrianę Teresę Gronkiewicz obszerna bibliografia prac związanych z osobą i dziełem Bolesławy Lament odnotowuje także:

- testament (napisany w Chełmnie 5 listopada 1922 roku),

² J. R. Bar OFMConv, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, Rzym 1975, s. 97-98, 102, 104-105. Tenże autor sporządził wybór pism bł. Bolesławy (zob. przyp. 5), opublikowany w Rzymie (1975) i Warszawie (1976).

³ A.T. Gronkiewicz MSF, *Życie i działalność Bolesławy Marii Lament 1862-1946, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. Rodziny*, Warszawa 1990, s. 111-113, 284-287 i nast.

⁴ J. Stabińska OSBap, *Szukać...*, dz. cyt., s. 88-89, 98-144.

⁵ *Wybór pism Bolesławy Lament* (mps). Przygotował do druku o. J. R. Bar, Warszawa 1975, s. 62.

⁶ Tamże, s. 62-66.

- *Krótki zarys Zgromadzenia SS. Misjonarek św. Rodziny* (prawdopodobnie z roku 1934)⁷.

Ważne miejsce w rozpatrywanych zasobach tekstowych zajmuje *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Misjonarek św. Rodziny*, zredagowane przez bł. Bolesławę na dwa lata przed śmiercią, w 1944 roku. Mianem „dyrektorium” określa się teksty normatywne uzupełniające zasadnicze konstytucje zakonne, jakkolwiek termin ten można odnieść także do zbioru praktycznych wskazówek postępowania, również w formie suplementu do przepisów danego instytutu. W przypadku dzieła bł. Bolesławy mamy do czynienia z drugim znaczeniem tego pojęcia.

Dyrektorium jest obszernym, kilkusetstronicowym tekstem zawierającym rozbudowany komentarz ascetyczny do Reguły i Konstytucji Zgromadzenia. Matka Założycielka pracowała nad nim w czasie swej ostatniej choroby, po ustąpieniu z urzędu przełożonej generalnej. Celem, jaki przyświecał autorce, było zachowanie ducha zakonnego, a także troska o dostęp do odpowiedniej literatury w poszczególnych domach Zgromadzenia: „Ażeby mieć odpowiednie wskazania na każdy artykuł naszych Konstytucji, potrzeba mieć bibliotekę w domu dobrze zaopatrzoną. Mając to na uwadze, że często domy nasze składać się będą z czterech lub sześciu sióstr, to trudno dostarczyć odpowiednich książek. Chcąc zaradzić temu, zebrałam z różnych dzieł ascetycznych autorów katolickich cenionych w Kościele i ułożyłam książkę, która by mogła dopomóc siostronom odpowiednio do pogłębienia życia zakonnego. (...) Znajdą one w niej na wszystkie artykuły odpowiednie rady i wskazówki, jak mają postępować w życiu zakonnym. W każdym domu naszego zgromadzenia znajdować się powinno niniejsze *Dyrektorium*. Siostry będą je używały do codziennego czytania, jak to Reguły nasze opiewają lub też do rozmyślania ku większej chwale Bożej i uświęcenia własnego dusz naszych”⁸.

Właściwy tekst zawierający konkretne zalecenia ascetyczne wypełnia tomy I i II, natomiast w części ostatniej znajdują się zupełnie odmienne pod względem stylu i języka rozmyślania i teksty do tzw. czytania duchownego⁹, charakteryzujące się szczególną dynamiką przekazu narracyjnego. Zbiór ten pierwotnie nosił tytuł *Rozmyślania i czytania duchowne*.

Wszystkie części *Dyrektorium* stanowią – w myśl zapowiedzi sformułowanej we wstępie – kompilację wybranych fragmentów tekstów ascetycznych, jak np. *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich* Alfonsa Rodrigueza TJ, *Ćwiczenia duchowne w szkole św. Teresy od Jezusa* czy *Manrez czyli Ćwiczenia duchowne św. Ignacego* innego jezuitę, o. Roothana. Wykaz wykorzystanych

⁷ A. T. Gronkiewicz MSF, *Życie...*, dz. cyt., s. 328. Cennych materiałów oraz wskazówek dotyczących datacji niektórych tekstów udzieliła mi s. Joanna Mieczysława Babińska MSF, której serdecznie dziękuję. Dziękuję również s. Dorocie Duszyk MSF za udostępnienie tekstów aktualnych *Konstytucji* i *Dyrektorium* oraz modlitewnika Zgromadzenia.

⁸ B. M. Lament, *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny* (mps), t. I, Białystok 1944, s. 4. Zob. też A.T. Gronkiewicz MSF, *Życie...*, dz. cyt., s. 284-285.

⁹ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 64.

źródeł (łącznie osiemnaście pozycji) został zamieszczony po przedmowie autorki¹⁰. W rzeczywistości jednak podstawa materiałowa książki składa się – jak ustaliła Gronkiewicz – z około siedemdziesięciu publikacji, w tym także wydawanych za życia bł. Bolesławy, co świadczy o jej stałym zainteresowaniu nowościami z zakresu literatury dotyczącej życia wewnętrznego¹¹.

Dyrektorium, jako chronologicznie ostatnie i najobszerniejsze z dzieł Matki Założycielki o charakterze ascetycznym można uznać za rodzaj duchowego testamentu, a także swoistą summę doświadczeń i przemyśleń autorki na temat środków prowadzących do osiągnięcia doskonałości zakonnej. Stanowiły one przedmiot szczególnej troski Błogosławionej – w odniesieniu do samej siebie, a także współsióstr i wychowanek – i były jednym z dominujących motywów jej wypowiedzi. W myśli Bolesławy Lament stały rozwój życia wewnętrznego prowadzi do świętości. „Świętość – pisze – jest niczym innym, jak życiem wewnętrznym, doprowadzonym do jak najściślejszego połączenia woli człowieka z wolą Bożą”¹². Pragnieniem założycielki było osiągnięcie szczytów doskonałości – dla siebie i swych duchowych córek¹³. W listach adresowanych do sióstr niejednokrotnie wyraża je za pomocą zbliżonych pod względem semantycznym sformułowań, operujących metaforą „wyzyny”, „szczytu”: „Niech Bóg kochaną matkę Leokadię wspiera i prowadzi swą łaską na wyzyny świętości”¹⁴, „Niech Bóg kochaną siostrę błogosławi i dopomaga, by się wspinała nieustannie na szczyty świętości”¹⁵. Skutecznym środkiem osiągnięcia celu jest modlitwa oraz praca nad sobą: „Czuwajmy, módlmy się a pracujmy nad uświęceniem własnym pilnie i gorliwie, z całkowitym wyrzeczeniem się siebie, a Bóg nie odmówi swej łaski i niezadługo wszystkie się znajdziemy w orszaku wszystkich Świętych, otaczających Jezusa, Maryję i Józefa świętego. Co niech da Bóg (...)”¹⁶.

W procesie dążenia do doskonałości chrześcijańskiej istotną rolę odgrywała łączność ze świętymi. Stanowili oni – zdaniem autorki *Dyrektorium* – przykład doskonałego zespolenia działania łaski Bożej z wysiłkami człowieka zmierzającymi do osiągnięcia ostatecznego celu, jakim jest życie wieczne. W swych rozważaniach Bolesława Lament często podkreślała „ludzki” aspekt świętości, zdobywanej przez jednostki „z tej ziemi”, posiadające właściwe swej naturze słabości, wady, usuwane w toku intensywnej pracy nad sobą. Czczyła w sposób szczególny niektórych świętych, wskazując ich jako godne naśladowania wzorce; jedną z praktyk pobożności zalecanych siostronom było m.in. rozważanie cnót świętego patrona danego dnia oraz

¹⁰ B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. I, s. 4-5.

¹¹ A. T. Gronkiewicz MSF, *Życie...*, dz. cyt., s. 285.

¹² B. M. Lament, *Bym Cię kochała coraz więcej. Myśli wybrane*. Przygotowała do druku J. M. Babińska MSF, Warszawa 1997, s. 92.

¹³ J. Stabińska OSBap, *Szukać...*, dz. cyt., s. 105.

¹⁴ Tamże, s. 105.

¹⁵ Tamże, s. 105.

¹⁶ B. M. Lament, *Bym Cię kochała...*, dz. cyt., s. 95.

rozwijanie nabożeństwa do świętych¹⁷. Wpływ na ukształtowanie takiej dyspozycji wewnętrznej mogły mieć doświadczenia czasów młodości – religijna atmosfera domu rodzinnego, a szczególnie okres pozostawania pod kierownictwem duchowym ks. Antoniego Chmielowskiego – duszpasterza kolegiaty łowickiej, znanego kaznodziei, a zwłaszcza popularyzatora hagiografii, czemu dawał wyraz w swych licznych publikacjach¹⁸. Poza Świętą Rodziną, której cześć stawiała na pierwszym miejscu, do ulubionych orędowników Błogosławionej zaliczali się Apostołowie Jan i Paweł, św. Ignacy Loyola – założyciel jezuitów, którego duchowość stała się programem sióstr misjonarek¹⁹, św. Maria Magdalena – szczególnie czczona na Wschodzie i ze względu na ekumeniczny charyzmat Zgromadzenia uczyniona jedną z jego patronek, mistrzyni życia kontemplacyjnego – św. Teresa z Avili i św. Małgorzata Maria Alacoque – inicjatorka nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusa, męczennicy i patronowie unii kościołów wschodnich z Rzymem – święci Andrzej Boboła i Jozafat Kuncewicz. Na temat kultu świętych w Zgromadzeniu wypowiada się bł. Bolesława następująco: „Dla uproszenia sobie łask potrzebnych do spełniania tak trudnych zadań, Zgromadzenie oddaje się pod szczególną opiekę Świętej Rodziny, której uroczystość będzie pierwszorzędnym świętem Zgromadzenia. Prócz tego Zgromadzenie obchodzić będzie w szczególniejszy sposób uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego, Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej, Niepokalane Serce Maryi, św. Józefa oraz św. Józefata i bł. Andrzeja Boboli, męczenników i patronów unii Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim. Nadto Zgromadzenie wybiera sobie na patronów: Matkę Boską Bolesną, świętych Piotra i Pawła, św. Jana Ewangelistę, św. Ignacego Loyolę, św. Franciszka Ksawerego, św. Stanisława Kostkę, św. Antoniego Padewskiego, św. Teresę, św. Marię Magdalenę i św. Teresę od Dzieciątka Jezus, św. Małgorzatę Marię”²⁰.

¹⁷ B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. I, s. 42.

¹⁸ Według relacji rodzonej siostry bł. Bolesławy, Marii Lament, wynika, że po uzyskaniu dyplomu krawieckiego w Warszawie Bolesława wróciła do rodzinnego Łowicza, gdzie „rozpoczęła życie wewnętrzne (...) pod kierownictwem ks. Antoniego Chmielowskiego”. Spośród publikacji ks. Chmielowskiego (łącznie 51 pozycji) najliczniejszą grupę stanowią żywoty świętych oraz homilie i przemówienia okolicznościowe. Zob. A. T. Gronkiewicz MSF, *Życie...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁹ J. Stabińska OSBap, *Szukać...*, dz. cyt., s. 144.

²⁰ B. M. Lament, *Dyrektorium*, dz. cyt., s. 44. W znajdującym się w Archiwum Domu Generalnego maszynopisie modlitewnika Zgromadzenia, tzw. *Pacierzówki* (mps z 6. 08. 1966, s. 21, sygn. A-5a (II-8)) znajduje się modlitwa wynagradzająca o charakterze litanii, w której wymienieni są następujący patronowie: Najświętsza Maryja Panna Niepokalanie Poczęta, święci: Michał Archanioł, Józef, Piotr i Paweł, Jan Ewangelista, Ignacy Loyola, Franciszek Ksawery, Andrzej Boboła, Jozafat Kuncewicz, Stanisław Kostka, Antoni Padewski, Maria Magdalena, Małgorzata Maria, Teresa od Dzieciątka Jezus. Również w obecnie używanym modlitewniku sióstr z 1988 r. znajdują się wezwania do patronów Zgromadzenia. W aktualnie obowiązującym *Dyrektorium* (rozdział I, p. 6) czytamy: „(...) zgromadzenie od początku swego istnienia szczególną czcią otacza następujących świętych: a) Najświętszą Maryję Pannę Niepokalanie Poczętą, b) św. Józefa, c) św. Michała Archanioła, d) św. św. Apostołów Piotra i Pawła, e) św. Jana Ewangelistę, f) św. Ignacego Loyolę

Spośród wszystkich zachowanych dzieł bł. Bolesławy *Dyrektorium* stanowi najobszerniejsze źródło wiedzy na temat świętych oraz ich znaczenia jako orędowników i wzorów postępowania. Poza postaciami szczególnie czczonymi w Zgromadzeniu, lista sylwetek wymienionych w analizowanym dziele obejmuje bohaterów *Starego i Nowego Testamentu* (Apostołowie, prorocy) poprzez starożytnych i średniowiecznych Ojców i Doktorów Kościoła (m.in. Augustyn, Beda, Katarzyna ze Sieny, Jan Chryzostom, Tomasz z Akwinu), zakonodawców (Dominik, Franciszek z Asyżu), znanych przedstawicieli zgromadzeń zakonnych (Jan Berchmans), kapłanów (Jan Maria Vianney), osoby świeckie (Cecylia, Ludwina) i inne. Przywołując i przybliżając czytelniczkom kolejne postacie autorka *Dyrektorium* dokonuje interesującego zabiegu w znacznym stopniu urozmaicającego wywód, przywołując różnorodne formy wypowiedzi literackiej – relacje ewangeliczne, cytaty z *Dziejów Apostolskich* i listów (zwłaszcza św. Pawła), fragmenty pism mistycznych, epistolografii lub tekstów normatywnych (np. wyjątki z dzieł świętych: Teresy z Avili, Małgorzaty Marii czy Ignacego Loyoli), napomnienia, egzorty (np. św. Doroteusza z Gazy, św. Franciszka z Asyżu), modlitwy świętych, pojedyncze zdania przytaczane w formie cytatu lub w mowie zależnej, a także licznie reprezentowane egzemplumy – przedmiot rozważań niniejszego artykułu.

Pojęcie „egzemplum” (łac. „exemplum” – „przykład”) najogólniej oznacza „krótkie opowiadanie, stanowiące pozytywną lub negatywną ilustrację wywodów umoralniających”²¹. Według innej definicji, gatunek ten należy do małych form literackich (opowiadanie, opis), przy pomocy których objaśniano głoszoną naukę pod kątem jej znaczenia religijnego i moralistycznego²². W dawnej literaturze polskiej termin łaciński pojawiał się wymiennie z rodzimym odpowiednikiem „przykład” oraz „historia” lub niekiedy „powieść”²³. W słowniku Jana Mączyńskiego (*Lexicon latino-polonicum*, 1564) pojęcie to wyjaśnione jest następująco: „przykład, kształt, konterfekt, przepis przykładowy”. Funkcji egzemplum upatrywano

– autora ćwiczeń duchownych, g) św. Jozafata i św. Andrzeja Bobolę – męczenników i patronów Unii Kościoła wschodniego z Kościołem Rzymskim, h) św. Franciszka Ksawerego – patrona misji, i) św. Teresę od Dzieciątka Jezus – patronkę misji, j) św. Stanisława Kostkę – patrona młodzieży, k) św. Antoniego – patrona pracy charytatywnej, l) św. Teresę z Avila – wzór zjednoczenia kontemplatywnego, ł) św. Marię Magdalenę – szczególnie czczoną na Wschodzie, m) św. Małgorzatę Marię – apostołkę kultu Serca Jezusowego”. Kolejny punkt (7) postanawia: „W związku z dniem liturgicznym wyżej wymienionych świętych należy odczytać odpowiednią lekturę w celu głębszego poznania ich życia i naśladowania ich cnót”. Zob. *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, Komorów 1985, s. 8-9 oraz *Modlitewnik Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, Komorów 1988, s. 21-22. W 1991 r., po beatyfikacji, dodano osobę założycielki – bł. Bolesławy Lament.

²¹ M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, J. Sławiński (red.), Wrocław 1989, s. 134. Zob. też M. Adamczyk, *Egzemplum*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej (średniowiecze, renesans, barok)*, T. Michałowska (red.) przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1990, s. 154-156.

²² T. Szostek, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997, s. 11.

²³ M. Adamczyk, *Egzemplum...*, dz. cyt., s. 154.

głównie w pouczeniu odbiorcy oraz wzbudzeniu w nim zainteresowania i chęci naśladowania dobrych uczynków bohatera (bądź odrzucenia postaw jednoznacznie negatywnych). Cele te sprecyzowane zostały m.in. w przedmowie do wielokrotnie przedrukowywanego zbioru *Wielkie zwierciadło przykładów* Jana Majora w tłumaczeniu Szymona Wysockiego (wyd. pierwsze 1612): „[aby] mogły się dusze wiernych nie tylko z rzeczy rozmaitych ucieszyć i najwyższego sprawcy w świętych swoich postępkom się nadziwić, ale też szlachetnymi i chwały godnymi sprawami do wszelkiej pobożności pobudzić”²⁴. Wykazując celowość oddziaływania na czytelnika poprzez tę formę wypowiedzi, odwoływano się do nauczania Chrystusa, który przedkładał konkretne przykłady postępowania w danych sytuacjach nad pouczenia werbalne (według zasady: *verba docent, exempla trahunt*): „Chrystus, Rządca świata wszystkiego, naprzód począł swym przykładem czynić, potym uczyć [...]. Abowiem powiedzieć uczniom swym raczył: Przykład dałem wam, jakom ja czynił, tak i wy czyńcie”²⁵. O skuteczności przykładu przekonywały także wypowiedzi różnych autorytetów Kościoła oraz opinie starożytnych. Jako gatunek literacki egzemplum traktowano instrumentalnie, z podkreśleniem jego znaczenia w procesie nauczania i wychowania. Postulowano także wzmocnienie jego roli perswazyjnej poprzez uwierzytelnianie autentyzmu opisywanych zdarzeń, stąd np. wskazywanie na konkretne źródła cytowanych historii. Należały do nich m.in. *Pismo Święte*, hagiografia, mitologia i historia starożytna, nowelistyka świecka, opowieści ludowe, anegdota itp.²⁶.

Egzemplum rozpowszechniło się w polskiej literaturze chrześcijańskiej zwłaszcza w średniowieczu (w. XII-XIV), do czego przyczynił się rozwój kaznodziejstwa. Było popularne także w wiekach późniejszych. Będąc środkiem pouczenia i przekonywania, przykład stanowił integralną część kazania (np. wywód na temat cnoty ubóstwa ilustrowano epizodami z życia św. Franciszka z Asyżu). Do dziś zachowały się zbiory kaznodziejskie wypełnione materiałem fabularnym, jak kazania Peregryna z Opola (*Sermones de tempore et de sanctis* z pocz. XIV w.), Fabiana Birkowskiego (*Kazania na niedziele i święta doroczne*, 1620) czy Franciszka Kowalickiego (*Post stary polski*, 1721). Powstawały też kolekcje samych egzemplów, jak wyżej wspomniane *Wielkie zwierciadło przykładów*. Przywoływane w opowiadaniach sylwetki i ich postępowanie wartościowano zgodnie z chrześcijańskim podziałem wyznaczonym przez kategorie dobra i zła, grzechu i cnoty²⁷. Nieskomplikowana konstrukcja planu przedstawionego (nagroda za cnotę, kara za naganne postępowanie), w zbiorach egzemplów zwykle sygnalizowana już w formule tytułowej (np. *Kara za cudzołóstwo*), w sposób czytelny ujawniała moralizatorskie przesłanie i jako taka była łatwo przyswajana przez odbiorców. Budujące opowieści rozpowszechniano w formie pisemnej

²⁴ Tamże, s. 154.

²⁵ Tamże, s. 154.

²⁶ Tamże, s. 154.

²⁷ Tamże, s. 155.

i ustnej, co z kolei ułatwiało proces przenikania ich do folkloru, literatury i tym samym rodzimej tradycji²⁸.

Właściwością problemów natury moralnej jest ich uniwersalizm i ponadczasowość, co przesądziło o aktualności wspomnianej formy narracyjnej, do dziś stosowanej w homiletyce oraz tekstach nacechowanych dydaktycznie. Do tej drugiej kategorii zalicza się *Dyrektorium* Bolesławy Lament. Autorka, niewątpliwie świadoma skuteczności tego rodzaju przekazu, zamieściła w swym dziele sporą liczbę egzemplów w funkcji przykładów ilustrujących określone cnoty zakonne.

Rozpatrywane całości mają zwykle formę krótkich (czasem ograniczonych do jednego czy dwóch zdań) opowiadań z życia świętych, a także związanych z Kościołem bohaterów niekanonizowanych, niekiedy anonimowych. Zasadniczą opowieść z reguły poprzedza teza, wyrażona np. w formule tytułowej rozdziału lub zdaniu sygnalizującym określone zagadnienie. W przypadku dłuższych egzemplów część narracyjną dopełnia – choć nie zawsze, jeśli wykład jest dostatecznie przejrzysty – komentarz o charakterze interpretacyjnym lub praktyczna wskazówka adresowana do odbiorcy. Charakterystycznym zabiegiem stosowanym przez autorkę jest częściowa rezygnacja z tzw. aparatu naukowego – informacja na temat źródeł poszczególnych historii podawana jest sporadycznie w przypisach, np. odwołanie do polskiego tłumaczenia żywota św. Jana Berchmansa pióra H. Delehayé'a²⁹. Zgodnie z poetyką gatunku, brakuje też chronologii, a także (poza nielicznymi wyjątkami) określeń dotyczących lokalizacji przywoływanych zdarzeń; w rezultacie uwaga odbiorcy skupia się na samym bohaterze wpisanym w konkretne sytuacje życia (np. wspólnotowego), realizującym daną cnotę, a także na wypływającej z jego postępowania nauce moralnej.

Naturalnym obszarem występowania egzemplów są określone, występujące w kolejnych rozdziałach i podrozdziałach *Dyrektorium* zalecenia dotyczące np. sposobu odbywania formacji, życia według rad ewangelicznych, praktyk religijnych, form apostołatu i innych aspektów życia zakonnego.

I tak np. w ramach obszernego wywodu na temat celów formacji w nowicjacie i środków do ich osiągnięcia (początek ćwiczenia się w cnotach jak pokora, posłuszeństwo, umartwienie, zaparcie się siebie) bł. Bolesława zaleca wybór patrona, mającego być wzorcem do naśladowania, a zarazem orędownikiem kandydatki do życia zakonnego. Tezę-imperatyw sformułowaną w słowach: „By odbyć nowicjat, nowicjusz obierze sobie Patrona jako wzór i opiekuna” popiera przykładem z życia św. Jana Berchmansa³⁰. W poniższym egzemplu przedmiotem uwagi

²⁸ Tamże, s. 156.

²⁹ B. M. Lament, *Dyrektorium*, dz. cyt., t. I, s. 12.

³⁰ Tamże, s. 12. Św. Jan Berchmans (ur. 1599), belgijski jezuita, wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w wieku 17 lat. Cechowało go głębokie życie modlitwy, zwłaszcza nabożeństwo do Męki Pańskiej, wierność obowiązkom zakonnym oraz miłość braterska. Po studiach filozoficznych w Rzymie zachorował. Zmarł w 1621, jest patronem ministrantów i studentów. Zob. H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 3, Kraków 1998, s. 255.

stają się przymioty bohatera (wierność w zachowywaniu przepisów zakonnych, wynikająca z pokory świadomość własnych niedoskonałości), ujawniające się w relacjach z przełożonymi i współbraćmi, składające się na zespół modelowych postaw zalecanych na wspomnianym etapie formacji: „Ten anielski młodzieniec odznaczył się zamiłowaniem i pilnością w zachowaniu reguł i przepisów, co powinno być główną cnotą nowicjusza. Od wstąpienia do nowicjatu dawał dowody wysokiej doskonałości. Najbardziej wyćwiczone oko nie było w stanie znaleźć w nim najmniejszej winy. Pomimo to nie przestawał prosić Mistrza nowicjatu, by go publicznie karcił za przewinienia. Przełożony, nie widząc w nim nic zdroźnego, a chcąc uczynić zadość jego prośbie, kazał nowicjuszom napisać winy młodego zakonnika. Lecz – o zachwycająca doskonałości! Choć w nowicjacie było podówczas więcej niż 100 nowicjuszów, żaden z nich nie dostrzegł w nim ani jednego błędu”³¹.

Postać świętego jako wzorcowego wykonawcy przepisów zakonnych wspomniana jest również w podrozdziale poświęconym zachowywaniu reguł, rozumianych jako pewna droga doskonałości dla osób konsekrowanych. Prawdę tę uzasadnia autorka następująco: „Młody ten Święty nie uczynił w swym życiu żadnego cudu, nie podejmował wielkich pokut, nie miał zachwyceń na modlitwie; nie dokonał nic nadzwyczajnego; lecz w sposób doskonały zachowywał wszystkie reguły, a w krótkim czasie doszedł do wysokiej doskonałości, do prawdziwej świętości. I nic w tym dziwnego; reguły bowiem każdego zakonu, zatwierdzone przez Kościół, są przeznaczone na to, by prowadziły członków zgromadzenia drogą doskonałości, stosownie do jego ducha i celu”³².

W różnych partiach dzieła odnaleźć można inne, starannie dobrane epizody, wskazujące na erudycję autorki oraz jej znajomość przymiotów poszczególnych świętych, realizujących odpowiednie zalecenia. O potrzebie wypracowania umiejętności godzenia życia wewnętrznego z codziennymi obowiązkami przekonuje sposób życia św. Dominika, założyciela Zakonu Kaznodziejskiego. Założenie: „im więcej mamy zajęć, tym większa potrzeba modlitwy i pomocy Bożej, aby je należycie wykonać”³³ obrazuje przykład bohatera umiejętnie dzielącego – na wzór Chrystusa – czas pomiędzy życie duchowe a aktywność apostołską. Cytowane egzemplum wskazuje na zasługującą wartość zjednoczenia z Bogiem na modlitwie jako aktu przygotowawczego do pracy wśród ludzi i gwarantującego powodzenie pełnionej misji: „O Świętym Dominiku czytamy, że czas swój na dwie części podzielił: w dzień obcował z ludźmi, a w nocy z Bogiem, dlatego też wielki owoc przynosiła jego nauka, bo w nocy naradzał się z Bogiem nad tym, co miał we dnie czynić i pierwej polecał Bogu to, co chciał uczynić, nim z ludźmi zaczął obcować. I Chrystus, Pan nasz, dał nam tego przykład (...). W dzień chodził z miejsca na

³¹ B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. I, s. 12.

³² Tamże, t. II, s. 162.

³³ Tamże, t. I, s. 30.

miejsce, opowiadając i nauczając, lecząc chorych i opętanych, w nocy zaś czuwał i trwał na modlitwie³⁴.

Przywołane w dziele bł. Bolesławy zdarzenia z życia Doktorów Kościoła – św. Alberta Wielkiego, św. Tomasza z Akwinu oraz św. Bonawentury – stanowią kontynuację podjętego motywu i wskazują na znaczenie prymatu modlitwy nad studiami, starań o postęp wewnętrzny nad rozwój intelektualny. W wymownej historii franciszkańskiego Doktora Kościoła krucyfiks na klęczniku bohatera otrzymuje wykładnię symboliczną – światła oświecającego ludzki umysł bardziej niż lektura uczonych dzieł. Ukazując wizerunek Ukrzyżowanego św. Tomaszowi, Bonawentura stwierdza: „Oto moje książki (...), to moja najważniejsza księga, z której czerpię wszystkie wykłady i pisma moje”³⁵. Wierność modlitwie jest również tematem egemplum o św. Bernardzie z Clairvaux, w którym „dynamiczne” ujęcie przemieszczającego się często zakonnika kontrastuje ze stałością jego postawy wewnętrznej: „Zmieniał miejsca pobytu, lecz nie zmienił serca, ani serce nie zmieniło miłości, ani miłość przedmiotu (...), był zawsze złączony z Bogiem (...)”³⁶. Innego przykładu mającego uświadomić czytelnikom potrzebę stałego kontaktu z Bogiem dostarcza św. Cecylia, nierozstająca się ani na chwilę z noszoną na sercu *Ewangelią*³⁷. Wierność określonym formom modlitwy, np. różańcowej, zalecanej siostronom odrębnymi przepisami, ilustrują postawy Piusa V, Karola Boromeusza, Jana Berchmansa, Franciszka Ksawerego, Alfonsa Liguoriego i Franciszka Salezego³⁸.

Z powyższym zagadnieniem łączy się szczegółowo potraktowana w dziele Błogosławionej kwestia uczestnictwa i zachowania podczas nabożeństw, zwłaszcza Mszy św., przynoszącej obfite owoce duchowe. Modelową postawę w tym zakresie prezentuje jezuicki święty Alfons Rodriguez; ogarnięty pragnieniem codziennej Eucharystii, uczestniczy w niej bez względu na okoliczności zewnętrzne. W poświęconym mu opowiadaniu bohater występuje w roli ministranta, zaś na temat jego budującego zachowania czytelnik dowiadyuje się pośrednio na podstawie reakcji świadków zdarzeń: „Wiele osób chciało wiedzieć, kiedy on miał służyć do Mszy świętej, by słuchać tej właśnie Mszy. Widząc, iż Alfons zabiera się służyć do drugiej Mszy, pozostawali w kościele, by być świadkami jego pobożności. Kapłani, którym służył (...), czuli się przejęci gorliwością; a gdy który z nich chciał polecić Panu Bogu sprawę wielkiej wagi, starał się, by mu Alfons do Mszy służył”³⁹. Wykładnię interpretacyjną egemplum stanowi – przytoczone w funkcji wypowiedzi uznanego autorytetu – pouczenie autorstwa św. Piotra Klawera, misjonarza

³⁴ Tamże, s. 30.

³⁵ Tamże, s. 31.

³⁶ Tamże, s. 119.

³⁷ Tamże, s. 186.

³⁸ Tamże, t. II, s. 3.

³⁹ Tamże, t. I, s. 182.

Afryki, zalecające m.in. częsty udział w Eucharystii⁴⁰. Pragnienie częstego pełnego uczestnictwa we Mszy św. (zalecanego każdej siostrze Zgromadzenia) uosabiają św. Małgorzata Maria Alacoque i dominikańska tercjarka św. Róża z Limy, z uęsknieniem wyczekujące Komunii św.⁴¹, zaś młodociani bohaterowie jezuicki, jak św. Alojzy Gonzaga i św. Stanisław Kostka stanowią wzorce pokory i ufności w momencie przyjmowania Ciała Chrystusa⁴².

Pojedyncze jednostki tekstowe poświęcone są kwestii realizacji rad ewangelicznych. Zdaniem autorki, ich zachowywanie stanowi główny środek zdobywania doskonałości i należy przeżywać je jako najcenniejszą ofiarę składaną Bogu przez zakonnik. W wymownej historii zaczerpniętej z kronik zakonu Braci Mniejszych św. Franciszek z Asyżu, pragnący – na rozkaz Chrystusa – złożyć Mu trojaki dar, ofiarowuje trzy przypadkowo znalezione w zanadrzu monety. Autor egzemplum nadaje im symboliczne znaczenie trzech ślubów zakonnych: „[Pan] mu wytłumaczył, że te trzy monety oznaczają: złote posłuszeństwo, drogocenne ubóstwo i piękną czystość. *Te zaś trzy ofiary z łaski Bożej tak doskonale Panu złożyłem, że w ich zachowaniu sumienie mi nic nie wyrzuci*”⁴³. Sam sens opowiadania zastępuje tu jednoznaczny morał, stąd miejsce komentarza interpretacyjnego zajmuje krótka zachęta skierowana do odbiorcy: „więc i my ofiarujmy Bogu te trzy śluby tak, aby nam w ich zachowaniu sumienie żadnego nie czyniło wyrzutu”⁴⁴.

Kolejne partie *Dyrektorium*, poświęcone rozpatrywanemu zagadnieniu, urozmaicane są dalszymi budującymi przykładami, umieszczonymi w bliskich czytelnikom zdarzeniach, głównie z życia monastycznego. Przedstawiają one wizerunek społeczności hierarchicznych, w których przełożeni udzielają podwładnym – za pośrednictwem słów lub gestów – wskazań dotyczących cnotliwego życia. Ilustracją tezy postulującej posiadanie jedynie rzeczy niezbędnych do życia jest opowieść zestawiająca dwie odmienne postawy wobec ślubu ubóstwa: towarzysza św. Franciszka z Asyżu, brata Eliasza, sprawiającego sobie wygodny habit z szerokimi rękawami i z kosztownej tkaniny oraz, na zasadzie antytezy, Biedaczyny zadowolającego się znoszoną, ubogą szatą. We wspomnianym egzemplum zastosowano również interesujące porównanie zachowań bohatera, modyfikowanych w zależności od rodzaju noszonego stroju – pewność siebie i pychę, wyrażaną za pomocą gestów, spojrzeń i sposobu odnoszenia się do obecnych (Franciszek w habicie Eliasza) oraz pokorę, radość i uprzejmość będące rezultatem osiągnięcia

⁴⁰ Tamże, s. 182.

⁴¹ Tamże, t. III, s. 139. Św. Róża z Limy (1586-1617) w dwudziestym roku życia została tercjarką dominikańską. Odnaczała się życiem kontemplacyjnym, pełnym wyrzeczeń, poświęcała się posłudze wśród chorych i biednych. Doznawała łask mistycznych. Jest patronką Ameryki Południowej. Zob. W. Piszczek CM, *Wspomnienie świętych na każdy dzień. Martyrologium*, Kraków 2005, s. 206.

⁴² B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt, t. I, s. 140.

⁴³ Tamże, s. 33.

⁴⁴ Tamże, s. 33.

stanu wolności wewnętrznej (Franciszek w swej codziennej, zniszczonej tunice)⁴⁵. Przeciwstawione sobie w ramach tej samej jednostki tekstowej typy, dzięki swej opozycyjności, wyraźnie akcentują skutki wyborów dokonywanych przez ludzi oraz wskazują właściwą drogę postępowania. Mocy argumentu dowodowego nabiera zamieszczony w sąsiedztwie opowiadania cytaty z pism św. Bonawentury, zachęcającego do posiadania przedmiotów nie tylko najbardziej potrzebnych, lecz także przedstawiających znikomą wartość⁴⁶.

Konsekwentnym dopełnieniem rozważań na temat ślubu ubóstwa jest historia św. Doroteusza z Gazy⁴⁷, wychowującego swego ucznia św. Dozyteusza⁴⁸ w duchu nieprzywiązywania się do rzeczy materialnych⁴⁹. Kwestię poszanowania przedmiotów będących własnością domu zakonnego poruszają zaczerpnięte z pism Kasjana inne przykłady zachowań świątobliwych członków pierwotnych wspólnot monastycznych; szczególną wymowę posiada historia mnicha poddającego się publicznej pokucie z powodu upuszczenia na ziemię trzech ziaren soczewicy przeznaczonych do ugotowania⁵⁰.

Znaczenie czystości konsekrowanej ukazuje bł. Bolesława na przykładzie św. Alojzego Gonzagi i innych świętych młodzieńców (Jan Berchmans, Stanisław Kostka), podejmujących wysiłki ascetyczne w celu poskromienia nieuporządkowanych skłonności, jakkolwiek w komentarzu odautorskim zaleca roztropność w stosowaniu umartwień cielesnych⁵¹. Wszyscy trzej jezuitcy bohaterowie ujmują otoczenie skromnym, budującym wyglądem, będącym odbiciem ładu wewnętrznego⁵². Wielokrotnie wspominany w *Dyrektorium* św. Alojzy posiada wszystkie

⁴⁵ „Opowiadają kroniki (...), że brat Elias (..) kazał dla siebie zrobić habit obszerny z szerokimi rękawami i z drogiego sukna. (...) Wdział go tedy św. Franciszek na swój habit, ułożył pięknie fałdy, poprawił kaptur, zagiął poważnie rękawy, zrobił minę uczonego i zaczął chodzić dumnie z zadartą głową (...). Bracia się zdumiali, gdy zobaczyli, co mówi i czyni św. ich Ojciec. Gdy to uczynił św. Franciszek, z gniewem zdarł z siebie ten habit i rzucił go precz z pogardą, mówiąc do brata Eliasza (...): „Tak chodzą nieprawie synowie zakonu”. Zostawszy zaś w swym habicie ubogim (...), rozjaśnił oblicze wesołością (...) i z wielką pokorą, uprzejmością zaczął rozmawiać z braćmi”. Zob. B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. I, s. 66.

⁴⁶ Tamże, s. 66.

⁴⁷ Św. Doroteusz z Gazy pochodził z Antiochii. Tam otrzymał staranne wykształcenie. Około 525 roku schronił się w klasztorze niedaleko Gazy (Palestyna), zaś 15 lat później założył klasztor, gdzie pełnił urząd przełożonego (ihumena). Zachowały się jego pouczenia dotyczące życia duchowego. Zob. H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion...*, dz. cyt., t. 2, Kraków 1997, s. 73.

⁴⁸ Św. Dozyteusz pochodził z Palestyny. Po otrzymaniu wizji przedstawiającej piekło, wstąpił do klasztoru założonego przez św. Doroteusza i poddał się jego kierownictwu. Wspominany jest w pouczeniach św. Doroteusza. Zob. tamże, s. 74.

⁴⁹ „Tak czynił św. Doroteusz z uczniem swym Dozyteuszem. Kazał mu np. zrobić suknię i uszyć tak, aby mu dobrze leżała; gdy ją więc Dozyteusz bardzo pięknie i gładko uszył dla siebie, brał mu ją i dawał drugiemu”. Zob. B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. I, s. 67.

⁵⁰ Tamże, s. 95 i 109.

⁵¹ Tamże, s. 88.

⁵² Tamże, t. III, s. 60.

walory idealnego członka rodziny zakonnej; jedną z eksponowanych cech bohatera jest pokorne przyjmowanie upomnień, nawet za niepopelnione przewinienia⁵³.

Wartość posłuszeństwa, polegającego na całkowitym poddaniu woli własnej zarządzeniom przełożonych oraz przepisom zakonnym, przedstawiona jest w opowiadaniach z udziałem Ojców i mnichów pustyni przerywających rozpoczęte prace na głos przełożonego lub dźwięk dzwonu wzywający ich do innych zajęć⁵⁴, a także świętych czasów nowożytnych, jak np. Franciszka Ksawerego, zamierzającego niezwłocznie porzucić pracę misyjną po otrzymaniu wezwania do powrotu do kraju. W spełnieniu polecenia przełożonego przeszkodziła mu jedynie śmierć⁵⁵. Centralną postacią innej, obszernej anegdoty jest anonimowy zakonnik uchylający się od rozmowy z odwiedzającym klasztor księciem z powodu nakazu milczenia; zakończenie historii przynosi obraz dostojnika zbudowanego postawą mnicha, sam w sobie posiadający walor egzemplaryczny, niewymagający dalszego komentarza⁵⁶. Korzyści z zachowania najdrobniejszych przepisów reguły w duchu posłuszeństwa (postawa wierności w małym) poparte są przykładem św. Jana Berchmansa oraz bezimiennego zakonnika, cierpliwie znoszącego obecność naprzykrzających się dzieci⁵⁷.

Istotnym wskazaniem kierowanym do adresatek *Dyrektorium* jest pielęgnowanie ducha pokuty oraz wynagrodzenia Bogu za krzywdy wyrządzone Mu przez ludzi. Niedościęgnionym wzorem przemiany wewnętrznej prowadzącej od życia grzesznego do nawrócenia pozostaje św. Maria Magdalena. Przywoływana jest w wielu miejscach jako ideał osoby świadomej swych błędów i dążącej do pojednania z Bogiem. W rozdziale dotyczącym skruchy serca ukazana jest w kluczowych, decydujących dla jej życia momentach: spotkania z Chrystusem w czasie uczty u Szymona (tu zwraca uwagę rozbudowany opis uniżenia bohaterki u stóp Jezusa), na Kalwarii pod Krzyżem, w poranek Zmartwychwstania⁵⁸. Cytowanym fragmentom towarzyszy zachęta do naśladowania pokutnej postawy świętej i ćwiczenia się w cnocie pokory. W innych partiach tekstu Magdalena towarzysząca Ukrzyżowanemu i z tego tytułu wystawiona na pośmiewisko żołnierzy przywoływana jest jako wzór wytrwałości w znoszeniu obelg⁵⁹. Kiedy indziej służy jako przykład ufności i miłości⁶⁰. O dostępnej dla każdego możliwości nawrócenia, zwłaszcza poprzez wyznanie grzechów w sakramencie pokuty i pojednania,

⁵³ Tamże, t. II, s. 115.

⁵⁴ „(...) skoro tylko usłyszeli głos dzwonka lub przełożonego, natychmiast wychodzili ze swoich cel i to tak prędko, iż ten, co pisał, nie dokończył nawet litery zaczętej; ponieważ wyżej cenili posłuszeństwo, niż wszystko inne (...). Zob. B. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. I, s. 109.

⁵⁵ Tamże, s. 121.

⁵⁶ Tamże, t. II, s. 176.

⁵⁷ Tamże, s. 104-105.

⁵⁸ Tamże, s. 32.

⁵⁹ Tamże, s. 139-140.

⁶⁰ Tamże, t. I, s. 130.

przekonują także krótkie wzmianki na temat św. Piotra Apostoła, św. Augustyna oraz franciszkańskiej pokutnicy św. Małgorzaty z Kortony⁶¹.

Przewodnikami na drodze realizacji postawy wynagradzającej są bł. Jan z Avili⁶², współczujący objawionemu mu Chrystusowi umęczonemu i niosącemu krzyż (w tekście zwraca uwagę opis cierpienia malującego się na twarzy Jezusa) oraz św. Małgorzata Maria Alacoque – patronka Zgromadzenia i apostołka kultu Najświętszego Serca Jezusa, wielokrotnie wspominana w dziele bł. Bolesławy w kontekście słynnych objawień⁶³. Wizytka z Paray-le-Monial służy także przykładem przewycięzania naturalnych skłonności do ludzi oraz niechęci do pewnych przedmiotów i czynności: „Pierwszym zwycięstwem było, kiedy na żądanie Mistrza wyrzekła się zbyt wyłącznej i naturalnej przyjaźni ku jednej ze swych siostr zakonnych; drugim zaś, gdy wierna chwilowemu natchnieniu, dla miłości Bożej, mężnie zwyciężyła wstręt wrodzony w refektarzu”⁶⁴.

Sugestywny przykład pokory i zaparcia się siebie towarzyszy wskazaniom dotyczącym posługi w zakonnej infirmerii. Obraz św. Ignacego Loyoli, dobrowolnie oddającego się pracom służebnym w szpitalu, odznacza się poetyką znaną z hagiografii średniowiecznej, np. żywotów św. Elżbiety Węgierskiej⁶⁵. Bohater, człowiek wielkiej delikatności, pielęgnuje chorych wzbudzających największą odrazę, zaprezentowanych z zastosowaniem elementu naocznego przedstawienia: „Wykwintna jego natura wzdrygała się na widok brudu, ran i wrzodów; lecz właśnie dlatego, aby gwałt naturze swej zadać, wyszukiwał chorych, których dolegliwości przejmowały go największym wstrętem (...), ścisnął ich jako braci kochanych i tak starannie, i tak długo ich pielęgnował, aż zdawało mu się, że ów pierwotny wstręt ustąpił”⁶⁶.

Szereg przykładów ukazuje wartość podporządkowania się woli Bożej jako istotnego czynnika warunkującego postęp w życiu wewnętrznym. Egzemplifikację wspomnianej tezy odnaleźć można w zdarzeniu z życia np. Teresy z Avili, zmuszonej wskutek nagłej choroby do rezygnacji z umartwień zaplanowanych na czas rekolekcji. Zamysł Boży względem zawiedzionej w swych zamiarach bohaterki

⁶¹ Tamże, s. 128. Św. Małgorzata z Kortony (1247-1297), zwana „franciszkańską Magdaleną”, w młodości wiodła nieuporządkowane życie. Tragiczna śmierć kochanka i odnalezienie jego rozkładającego się ciała przyczyniły się do jej nawrócenia. Małgorzata rozpoczęła życie pokutne i wstąpiła do III Zakonu św. Franciszka. Zob. W. Piszczek CM, *Wspomnienie...*, dz. cyt., s. 57-58.

⁶² Bł. Jan z Avili (1499-1569) hiszpański kapłan, kaznodzieja, organizator misji ludowych zwany „Apostolem Andaluzji”, fundator kilkunastu kolegów, autor pism. Zob. H. Fros SJ, F. Sowa, *Księga imion...*, dz. cyt., t. 3, Kraków 1998, s. 243.

⁶³ B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. I, s. 156.

⁶⁴ Tamże, s. 25.

⁶⁵ Św. Elżbieta Węgierska (1207-1231), córka króla Węgier Andrzeja II, landgrafini Turynii, słynęła z dzieł miłosierdzia, m.in. pielęgnowania chorych w zakładanych przez siebie szpitalach, co niejednokrotnie podkreślają ówczesne źródła, np. świadectwo spowiednika świętej lub żywot pióra dominikanina Teodoryka z Apolda, ok. 1280 (przyp. aut.).

⁶⁶ B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. II, s. 155.

zostaje zwerbalizowany za pomocą słów Chrystusa: „Przygotowałaś sobie sama włosiennicę (...). Chciałaś biczować się własną dyscypliną. Ja tymczasem sam to uczynię; przyjmij włosiennicę ode mnie: jest nią gorączka oraz pokrzyżowanie twych planów”⁶⁷. Święta przyjmuje pouczenie bez protestów, co zostaje stwierdzone w zdaniu podsumowującym opowiadanie; dalszy komentarz jest zbyteczny. Podobną dyspozycję wykazuje wspomniany św. Ignacy Loyola, porzucający – ze względu na Boga oraz dobro bliźnich – pragnienie samoponizania się („wielkie pragnienie wspomagania dusz przytłumiło w nim żądę upokorzenia się i sprawiło, że postępował z powagą i godnością odpowiednią stanowisku, jakie zajmował i opuszczał swe nadzwyczajne umartwienia”)⁶⁸. Duch wyrzeczenia cechuje także św. Gertrudę⁶⁹; znalazłszy się na dnie przepaści, w sytuacji zagrażającej życiu i uniemożliwiającej przyjęcie ostatnich sakramentów, w dialogu z siostrami wyraża całkowitą gotowość przyjęcia każdego rodzaju śmierci, nawet bez pociechy religijnej⁷⁰. Godnym naśladowania wzorcem zjednoczenia z Ukrzyżowanym Chrystusem jest postawa św. Ludwiny⁷¹ wobec dręczącej ją choroby. W opisie cierpień bohaterki zaakcentowano wytrwałość w znoszeniu trwającego trzydzieści sześć lat kalectwa, rodzaje doświadczeń natury fizycznej i duchowej oraz, inspirowane wizerunkiem z krucyfiksu, pragnienie dalszych umartwień z miłości do Jezusa⁷².

Duch apostołstwa zakonnego ukazany jest w dwóch zasadniczych formach. Postać ukryta, zasadzająca się na modlitwie i składaniu ofiar z miłości dla Chrystusa, znajduje swe najpełniejsze odzwierciedlenie w postawie św. Teresy od Dzieciątka Jezus, nawracającej świat według „nazaretańskiej metody” – zza klauzury, bez rozgłosu (podobnie czyniły św. Teresa z Avili i św. Małgorzata Maria). Święta z Lisieux poucza też – w wielu miejscach *Dyrektorium* – na temat wartości realizowania „małej drogi” miłości i ufności, dostępnej dla wszystkich, niewymagającej wielkich, spektakularnych działań, zasługującej w takim samym stopniu jak czynna aktywność wśród świata⁷³. Na tym samym biegunie sytuuje się postać franciszkańskiej tercjarki Róży z Viterbo, prowadzącej żywot pustelniczy i podejmującej umartwienia w intencjach Kościoła⁷⁴. Model apostołatu aktywnego reprezentują święci misjonarze, jak Franciszek Ksawery. W obu przypadkach tajemnica apo-

⁶⁷ Tamże, s. 79.

⁶⁸ Tamże, t. I, s. 27.

⁶⁹ Św. Gertruda, ur. w 1256 r. w Niemczech, w wieku lat pięciu została oddana na wychowanie do cysterek w Helfcie. Pozostała w klasztorze i po osiągnięciu pełnoletności została zakonnicą. Swe doświadczenia mistyczne zawarła w traktacie *Objawienia Bożej miłości*. Zmarła w 1302 r. Zob. W. Piszczek CM, *Wspomnienie...*, dz. cyt., s. 268-269.

⁷⁰ B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. II, s. 158.

⁷¹ Św. Ludwina, ur. w 1380 r. koło Rotterdamu, w piętnastym roku życia uległa wypadkowi i do końca życia pozostawała w łóżku. Odznaczała się heroizmem w znoszeniu cierpień, dostąpiła również łask mistycznych. Zmarła w 1433 r. Zob. W. Piszczek CM, *Wspomnienie...*, dz. cyt., s. 96.

⁷² B. M. Lament, *Dyrektorium...*, dz. cyt., t. II, s. 158.

⁷³ Tamże, s. 121.

⁷⁴ Tamże, t. III, s. 107.

stolstwa polega jednakże na umiejętności kochania, żywej i głębokiej miłości Boga i bliźniego, zdolnej pochłonać ludzkie wady. Cnotę tę, podobnie zresztą jak wszystkie inne, zdobywa się w toku intensywnej pracy nad sobą⁷⁵.

Niniejsze opracowanie nie wyczerpuje całości problematyki sygnalizowanej w formule tytułowej, koncentrując się – z nielicznymi wyjątkami – na reprezentatywnych postaciach świętych i egzemplach obecnych w *Dyrektorium* bł. Bolesławy Lament. Należą do nich przede wszystkim przykłady z życia patronów czczonych w Zgromadzeniu, zwłaszcza świętych Towarzystwa Jezusowego inspirujących duchowość Misjonarek Świętej Rodziny. Nie brakuje też sylwetek z kręgu karmelitańskiego, franciszkańskiego czy przedstawicieli duchowości salezjańskiej. Poświęcone poszczególnym bohaterom jednostki tekstowe ukazują ich jako ludzi pielęgnujących cnoty chrześcijańskie, składające się na kanon cech charakteryzujących wybrańca Bożego. Nie oznacza to jednak całkowitego wyobcowania świętego ze świata i jego problemów, a tym samym zwolnienia od pracy wewnętrznej. Zaprezentowane wyżej zdarzenia ukazują obraz człowieka, któremu nieobca była właściwa jego ułomnej naturze kondycja, jakkolwiek – dzięki czynionym wysiłkom – już za życia otaczała go sława przyszłej świętości.

⁷⁵ Tamże, t. I, s. 105.

Barbara Wierzbicka

Uniwersytet w Białymstoku

O ZWIERZĘTACH RODEM Z BIBLIJ W POLSKICH XVI-WIECZNYCH ROMANSACH RYCERSKICH

BIBLICAL ANIMALS IN THE 16TH-CENTURY POLISH CHIVALRY ROMANCES

The author focuses on biblical animals as heroes of the Polish chivalry romances of the 16th century. They play an important role in the lives of the protagonists and symbolize the main qualities of an ideal knight: courage, bravery and piety.

The 16th-century Polish writers paid attention not only to the animals' appearance, but especially to their attitudes towards humans. Hence they can fall into two categories: the creatures associated with God and those representing evil. Such differentiation has its origins in the Bible. The animal heroes appearing in the texts under discussion include brave horses, terrifying dragons, a lion and hind who look after people, a boar that drags heroes into the gutter, a self-centred monkey, dogs saving human life or the so-called *monstra biformia* consisting of different members of other creatures' bodies.

W literaturze starożytnej, a następnie średniowiecznej i renesansowej, głównym bohaterom utworów bardzo często towarzyszyły zwierzęta. W mitologii greckiej niektóre istoty poświęcone były bogom (Herze przypisana została kukułka, Atenie sowa). Z najlepszych i najpiękniejszych okazów składano ofiary.

Herakles za zabicie żony oraz dzieci otrzymał od wyroczni delfickiej karę. W ramach pokuty zobowiązał się do wykonania dwunastu prac. Musiał m.in. przynieść lwa z Nemei, zabić hydrę lernejską, sprowadzić łańczę ceryntyjską, przepędzić

ogromnego dzika, wyćpić roje ptaków, sprowadzić z Krety byka, wyprowadzić kłaczę króla Diomedesa oraz przyprowadzić woły Gerionesa¹.

Jak słusznie zauważył Stanisław Kobielus, osobną formą wykorzystywania zwierząt w celach dydaktycznych były stworzone przez Ezopa bajki, które w związku i prosty sposób ukazywały prawdy moralne. Bajka jako specyficzny gatunek literacki pojawiła się także w *Biblii*².

Czytając XVI-wieczne polskie romanse rycerskie zauważamy występowanie pewnych gatunków zwierząt, które wpływają bardzo mocno na fabułę, zmieniają życie bohaterów, pomagają w trudnych sytuacjach czy nawet ratują życie. W renesansowych tekstach pojawiają się smoki i konie. Odnajdziemy także małpę, lwicę czy łąnię. Umieszczenie w dziełach wymienionych zwierząt nie jest przypadkowe, ponieważ każde z nich ma ukryte znaczenie symboliczne. Juan Eduardo Cirlot podkreśla, że: „W symbolu dostrzegamy również związek między rzeczą stworzoną a Stwórcą. Jules Le Bele przypomina, że «każda rzecz stworzona jest jakoby odbiciem doskonałości boskiej, jakby znakiem naturalnym i zmysłowym prawdy nadprzyrodzonej»[...]»³.

Wyliczone przeze mnie zwierzęta możemy odnaleźć na kartach *Pisma Świętego*. Warto zastanowić się, dlaczego pisarze XVI-wiecznych romansów sięgali po symboliczne, biblijne stworzenia i czemu służył taki wybór. Warto zauważyć, że już od średniowiecza wśród podstawowych cech każdego rycerza wymieniano waleczność, odwagę, honor, adorację ukochanej kobiety oraz przede wszystkim pobożność. Wojownik zobowiązywał się do unikania grzechu, pychy i podłości, a także obrony Kościoła⁴, zatem rycerzowi musiały towarzyszyć zwierzęta związane z chrześcijaństwem.

Pogańskie istoty pojawiały się w tekście jako *exempla*, czyli „przykłady”, „dowody”, „potwierdzenia” odwołujące się przede wszystkim do nauk Chrystusa, który najpierw podawał przykład, a dopiero potem pouczał. Prezentowane w exemplach postacie zawsze kwalifikowano zgodnie z chrześcijańskim podziałem na istoty dobre i złe⁵. Szatańskie zwierzęta służyły w staropolskich romansach podkreśleniu wiary rycerza oraz ukazaniu jego cnotliwości.

Aby dokładniej wytłumaczyć łączenie tematyki biblijnej ze sferą *profanum*, postaram się ukazać liczne i bardzo istotne nawiązania polskich romansów renesansowych do *Starego* i *Nowego Testamentu*. Porównam zwierzęta występujące w XVI-wiecznych utworach oraz w pochodzącej z 1599 roku *Biblii* Jakuba

¹ J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1979, s. 173-187.

² St. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 42.

³ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2000, s. 32.

⁴ M. Ossowska, *Rycerz w średniowieczu*, [w:] idem, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000, s. 68-94.

⁵ *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze. Renesans. Barok*, T. Michałowska (red.) przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temierusz, Wrocław 1998, s. 186-188.

Wujka. W pracy wykorzystam jednak uwspółcześnione wydania romansów oraz *Pisma Świętego*, które ułatwią czytelnikowi odbiór jakże trudnych ze względu na staropolszczyznę dzieł.

Koń

Koń był podstawowym i najważniejszym zwierzęciem występującym w każdym romansie rycerskim, bez którego wojownik nie wyruszał do żadnej walki. Wzajemne przywiązanie było na tyle ogromne, że nadawano koniom nawet specjalne imiona⁶, np. wierzchowiec egipskiego króla Zołdana w *Historji o cesarzu Otonie* nazywał się Buntifer⁷, zaś Bucifalem zwano rumaka Aleksandra Wielkiego, którego macedoński król odziedziczył po swoim ojcu Filipie, chociaż naprawdę młodzieniec pochodził ze związku Olimpi z egipskim magiem Anektanabem, ukrywającym się również pod postacią boga Hamona (*Historia o żywocie i znamienitych sprawach Aleksandra Wielkiego*)⁸.

W renesansowych tekstach zawsze wyliczano niezwykle atuty zwierzęcia oraz zwracano uwagę na jego zwinność. Czytając opis Buntifera dowiadujemy się, iż piękny koń potrafił galopować szybciej niż biegnący tygrys czy fruujące na niebie ptaki, dlatego dla właściciela stanowił wartość bezcenną. Zołdan przekładał cenę rumaka nad wszystkie posiadane ziemie, co jeszcze bardziej podkreślało niezwykłość królewskiego zwierzęcia.

Waleczność koni stanowiła najważniejszą cechę, którą zawsze bardzo mocno akcentowano w romansach, ale nie było to nowatorskie ujęcie, ponieważ już w *Piśmie Świętym* możemy znaleźć opis nieustraszonego rumaka, który zachwycał ogromną siłą i odwagą. Przerazał wojowników „straszynym parsaniem” oraz zaciekłością na polu bitwy, gdzie nie bał się nawet ostrych mieczy: „Czy dasz koniowi moc i otoczysz szyję jego rzeniem? Czy go pobudzisz do skoku jak szarańczę? Wspaniałe jego parsanie – jak straszne. Kopie ziemię kopytem, wyskakuje śmiało, pędzi przeciw zbrojnym. Gardzi strachem i nie ustępuje mieczowi. Nad nim chrzęścić

⁶ M. Ossowska, *Rycerz...*, dz. cyt., s. 76.

⁷ *Historja o cesarzu Otonie* (1569), wydał J. Krzyżanowski, Kraków 1929, s. 129. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tego wydania. Co ciekawe, dzieło nie skupia się na dziejach tytułowego Otona, ale na życiu i niezwykłych przygodach jego synów Florenca i Leona. W Polsce romans ukazał się w wydaniu Mikołaja Szarffenbergera w 1569 roku. Współcześnie nie znamy jednak imienia ani nazwiska XVI-wiecznego tłumacza, który oparł swój przekład na niemieckiej wersji Wilhelma Saltzmanna. Tłumacz wprowadził do polskiej wersji wiele poprawek, m.in. zmienił imię Oktawiana na formę Oton czy dołączył na końcu tekstu dwie dodatkowe powiastki: *Historyja prawdziwa o Grabinej Altdorffskiej, która jednym porodem dwanaście synów porodziła, ku pierwszej historyjej barzo przystojna* oraz *Prawdziwa historyja o zacnej płodności*.

⁸ *Historia o żywocie i znamienitych sprawach Aleksandra Wielkiego* (1550), wydał J. Krzyżanowski, Kraków 1939, s. 14. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tego wydania. Przytaczane fragmenty zostały przeze mnie uwspółcześnione. Romans wydrukowano w oficynie krakowskiej wdowy po Unglerze w 1550 roku. Anonimowy przekład był aż przez dwa stulecia najważniejszym źródłem informacji na temat młodego zdobywcy wschodniego imperium.

będzie sajdak, błyskać się będzie włócznia i tarcza. Dysząc i rżąc zre ziemię a nie uważa, że brzmi głos trąby. Gdy usłyszysz trąbę, mówi: Ach! Z daleka czuje wojnę, wołanie dowódców i okrzyki wojska” (*Księga Joba* 39, 19-25)⁹.

Konie średniowiecznych, ale także i renesansowych rycerzy wyróżniały się zawsze urodą, wielkością i piękną barwą. Niektóre zaskakiwały małymi różkami, jak chociażby wierzchowiec Aleksandra Wielkiego. Koń Zoldana w *Historji o cesarzu Otonie* przypominał jednorożca, ponieważ oprócz małego rogu posiadał białe kolor sierści. Buntifer za pomocą zgrubienia znajdującego się na samym wierzchołku głowy pokonywał wszystkich przeciwników, co jeszcze bardziej podkreślało niezwykłość zwierzęcia: „[...] ten koń jest ci barwy białej i podobny jest bardzo koniowi; tylko tym jest różny od innych koni, iż on bardzo ostry róg na czole ma, który jest prawie stalnej twardości. Tym rogiem ten koń tak wiele w bitwie walczył, jako ojciec mój szablą”¹⁰.

Warto przy okazji przyrzeć się symbolice koloru białego, który od wielu wieków kojarzono z niewinnością i czystością. W *Piśmie Świętym* był to kolor zastrzeżony dla aniołów, apostołów, proroków oraz starców *Apokalipsy*. W białych szatach przedstawiano również Chrystusa w momencie Transfiguracji (Przemienienia)¹¹. Jak utrzymuje Władysław Kopaliński, białe konie związane były z niebiosami¹², dlatego na takim rumaku pojawiał się w *Apokalipsie św. Jana* jeździec, który sprawiedliwie sądził i walczył odnosząc zwycięstwa. Postać Jezusa została ukryta w tekście *Apokalipsy* pod tajemniczym określeniem „Wierny i Prawdziwy”¹³.

Gdy do spostrzeżeń na temat symboliki białych koni dołączymy interpretację badacza, że jednorożec „jako stworzenie biblijne stał się w chrześcijaństwie alegorią Chrystusa, który przemieszkował w łonie Marii, a potem wznosił róg wiary dla ludzkości”¹⁴, zauważymy jakże istotne i bezpośrednie nawiązanie XVI-wiecznego romansu do tematyki religijnej. W dodatku niektórzy uczeni sugerują nawet, że w nazwie „jednorożec” wykorzystywano grę słów „Jednorodzony Syn Ojca”¹⁵.

Zdaniem Richarda Barbera, w romansie „Koń miał symbolizować ludzi, którym rycerz powinien przewodzić i których prowadzić, ale też powinni oni rycerza

⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim* W. O. Jakuba Wujka S. J., tekst poprawili oraz wstępami i krótkim komentarzem opatrzyli: *Stary Testament* ks. St. Styś S. J., *Nowy Testament* ks. Wł. Lohn S. J., Kraków 1962. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tego wydania.

¹⁰ *Historja o cesarzu Otonie*, dz. cyt., s. 130.

¹¹ M. Rzepińska, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, t. I – antyk, średniowiecze, renesans, barok, Kraków 1973, s. 115-116.

¹² Wł. Kopaliński, *Koń*, [w:] tenże, *Słownik symboli*, Warszawa 2006, s. 153-158.

¹³ Objawienie św. Jana 6, 2 oraz 19, 11.

¹⁴ Wł. Kopaliński, *Jednorożec*, [w:] dz. cyt., s. 120-122. Jedynie w *Księdze Psalmów* jednorożec został przedstawiony pejoratywnie: „Wyrwij od miecza, Boże, duszę moją, a z łapy psa jedną moją! Wybaw mię z paszczęki lwa, a od rogów jednorożców mnie ponizonego!” (*Księga Psalmów* 21, 21-22).

¹⁵ St. Kobielus, *Bestiarium...*, dz. cyt., s. 127.

wspierać i zapewnić mu wszystko, co potrzebne do godnego życia”¹⁶. Piękny i silny rumak stanie się przez kilka wieków podstawowym atrybutem wojownika składającym się na etos rycerski. Zwierzę będzie podkreślało niezwykłą odwagę i waleczność swego pana, ale także ukazywało religijność młodzieńca, który w oczach ówczesnego społeczeństwa stanie się doskonałym wyznawcą Chrystusa, prawie religijnym przywódcą narodu. Cnotliwe życie władcy wpływa nie tylko na uwielbienie monarchy przez wszystkich mieszkańców, ale również na bogactwo i bezpieczeństwo kraju: „Florenc królestwo swoje pobożnie rządząc, wielkie skarby zebrał, obronę zewsząd opatrzył, a tak się w dobrym pokoju zestarzał. [...] przy swej małżonce pogrzebion z wielkim płaczem wszystkich poddanych i sąsiadów swoich, którzy cnoty jego i pobożność wysławiając, twierdzili być w łasce Bożej odpocznienie jego”¹⁷.

Smok

Smok, był podobnie jak koń, jednym z podstawowych i najważniejszych zwierząt występujących w romansie rycerskim. Potwora wyobrażano z długim ogonem i skrzydłami, a jego ciało pokrywała łuska. Ogień zięjący z paszczy zatrzymywał nawet największych śmiałków chcących walczyć w obronie porwanych przez bestię młodych dziewczyn. Najwięcej pojedynków ze smokami, w dodatku zwycięskich, stoczył dzielny Zygfryd z *Historii o niezwykłym rycerzu Zygfrydzie*. Z losów młodzieńca dowiadujemy się o sposobie walki groźnego potwora: „Smok zobaczywszy obcego człowieka przy swej więzionej dziewczycy, uniósł się ogromnym gniewem, i uderzył z taką siłą o skałę ogonem, aż się zatrzęsła. [...] Smok przyskoczył też bliżej ku niemu i otworzył paszczę tak szeroko, jak gdyby rycerza chciał połknąć całego żywcem. [...] smok ostrymi pazurami wyrwał mu tarczę z ręki. A nadto zionął ustawicznie ogniem, tak iż powietrze było prawie rozpalone [...]”¹⁸.

Renesansowe wyobrażenie smoka nie było zjawiskiem nowym, ponieważ podobne opisy dzikiej istoty możemy odnaleźć już na kartach *Pisma Świętego*, gdzie czytamy o wielkim potworze z kilkoma głowami, pożerającym małe dzieci: „I ukazał się inny znak na niebie: oto smok wielki, ryży, mający siedem głów i dziesięć rogów, a na głowach jego siedem koron i ogon jego ciągnął trzecią część

¹⁶ R. Barber, *Rycerze i rycerskość*, przeł. J. Kozłowski, Warszawa 2000, s. 57.

¹⁷ *Historja o cesarzu Otonie*, dz. cyt., s. 176.

¹⁸ *Historia o niezwykłym rycerzu Zygfrydzie. Ciekawe i zajmujące opowiadanie z przeszłości*, [w:] J. Ługowska, T. Żabski (red.), *Antologia jarmarcznego romansu rycerskiego*, Wrocław 1992, s. 23. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tego wydania. Pierwotnie dzieło ukazało się nakładem Feitzingera jako 42. tomik Biblioteki Tanich Książeczek dla Ludu i Młodzieży i reprezentowało w tej serii niemiecki romans rycerski. Był to typowy przykład *Volksbuchu*, czyli popularnej opowieści o niezwykłych bohaterach oraz zaskakujących wydarzeniach. Najstarszy zachowany tekst opowieści o Zygfrydzie pochodzi dopiero z 1726 roku, ale uczeni wskazują, że romans musiał powstać wiele lat wcześniej.

gwiazd niebieskich i zrzucił je na ziemię. I smok stanął przed niewiastą, która miała porodzić, aby pożreć syna jej, gdy się narodzi” (Objawienie św. Jana 12, 3-4).

Wygląd tajemniczego zwierzęcia zawsze wzbudzał przerażenie czytelników literatury jarmarcznej, jednak, jak sugeruje Stanisław Kobielus, „dla ludzi średnio-wieczna nie było istotne, czy dane zwierzę, którego nie znali z własnego doświadczenia, istniało w rzeczywistości – o wiele ważniejsze były treści symboliczne, które docierały do nich za pośrednictwem opowiadania czy legendy”. Badacz zauważa, że „zwierzęta demoniczne”, do których zalicza oprócz smoka także lewiatana, kruka, kozła, kota, wilka, psa, lwa¹⁹, lisa, skorpion, węża, sowę, nietoperza, świnię, niedźwiedzia, małpę oraz tygrysa służyły do prezentacji szatana i złych mocy²⁰.

Już w *Księdze Rodzaju* odnajdujemy diabła ukrytego pod postacią węża, który skutecznie namówił Ewę do skosztowania zakazanego jabłka (Rdz 3, 1-13). Apostołowie Mateusz (Mt 4, 1-11), Marek (Mk 1, 12-13) i Łukasz (Łk 4, 1-13) opisywali w swych *Ewangeliach* kuszenie Jezusa przez szatana, ale dopiero w tekście *Apokalipsy* św. Jana następuje literalne wyjaśnienie, że smok, wąż i szatan są tymi samymi istotami, ukrytymi jednak w różnych ciałach: „I rozegrała się wielka bitwa na niebie: Michał i aniołowie jego walczyli ze smokiem i smok walczył i aniołowie jego i nie przemogli ani nie znaleziono już więcej miejsca ich w niebie. I zrzucony został ów smok wielki, wąż stary dawny, nazwany „diabłem i szatanem” [podkr. B. W.], który zwodzi cały świat; i zrzucony został na ziemię i aniołowie jego zostali z nim zrzućeni” (*Objawienie św. Jana* 12, 7-9).

Okazuje się, że dawny biblijny, a także dużo późniejszy świecki opis smoka zawiera wiele podobieństw. Podstawowym jest przede wszystkim wygląd zwierzęcia, które zawsze ukazywano jako groźną bestię ziejącą ogniem oraz pożerającą niewinne i bezbronne istoty. Warto również zwrócić uwagę na metody walki z dzikim stworem. W romansach rycerze najczęściej zabijali smoki mieczem. Aleksander Wielki w potyczce z potworami wykorzystywał włócznię i tarczę²¹, ale zdarzały się także przypadki podpalenia. W jednym z pojedynków Zygfryd pokonał potwora zwabiając w porośnięte drzewami miejsce, a następnie rzucając w gałęzie zapalone łuczywo²².

¹⁹ Lew jest zwierzęciem niejednoznacznym pod względem symboliki. Oznacza nie tylko szatana i siły nieczyste, ale również Boga, na co zwrócił uwagę Stanisław Kobielus, powołując się na traktat św. Augustyna. Dwuznaczność symboliki lwa, z mocnym zaakcentowaniem boskości, zostanie przede mnie udowodniona w kolejnym podrozdziale.

²⁰ St. Kobielus, *Bestiarium...*, dz. cyt., s. 21-23.

²¹ *Historia o żywocie i znamienitych sprawach Aleksandra Wielkiego*, dz. cyt., s. 91.

²² [...] gdy tylko jednak wszedł w las, wyskoczył na niego olbrzymi smok, zionąc ogień z otwartej paszczęki. Dzielny Zygfryd nie przestraszył się jednak bardzo – nie namyślając się długo, wyrwał w pobliżu niego stojące drzewo z korzeniami i rzucił je z całej siły na zbliżającego się potwora; smok uwiązał w jego gałęziach i nie mógł się z miejsca poruszyć. [...] Wyrwał tedy jedno drzewo po drugim i rzucał je na potwora, a gdy już spory stos urósł w ten sposób, pobiegł do nieopodal stojącej chatki węglarza, przyniósł zapalone łuczywo i podpalił go (*Historia o niezwykłym rycerzu Zygfrydzie*, dz. cyt., s. 8).

Jednak oryginalne sposoby pokonania groźnej bestii za pomocą ognia znano już wiele wieków wcześniej. Biblijny Daniel przygotował potworowi nawet specjalne kołacze wykonane z sierści oraz rozgrzanej smoły: „Wziął tedy Daniel smoły, sadła i sierści, i uwarzył je razem; a naczynił kołaczy, i dał w paszczę smokowi, a smok pękł” (*Proroctwo św. Daniela* 14, 26).

Umieszczenie smoków w romansach nie było zjawiskiem przypadkowym. Służyło nie tylko ożywieniu oraz urozmaiceniu akcji, ale przede wszystkim wyeksponowaniu cech głównego bohatera. Umożliwiało ukazanie niezwykłego męstwa i odwagi rycerza, który bez zastanowienia stawał do pojedynku. Pokonanie nieznanej bestii podkreślało tylko waleczność wojownika, tym bardziej, że wcześniej wielu śmiałków ginęło w pieczarze smoka.

Maria Ossowska słusznie zauważa, że: „[...] ten byt fikcyjny [smok – przyp. B.W.] był tak skonstruowany, by jak najbardziej podnieść zasługi tego, kto ośmielił się stawić mu czoła, uwalniając dziewicę czy okolicznych mieszkańców od stałego zagrożenia. Smok kumulował w sobie wszelakie zło, żeby rycerz w braku innych wrogów miał z czym walczyć”²³. Jednocześnie walka z demonicznym zwierzęciem kreowała rycerza na obrońcę Kościoła. Człowieka, który wstawiał się za istotami słabszymi i pokrzywdzonymi. Ratował ludzi przed groźącym niebezpieczeństwem. Pokonując smoka nie tylko unieszkodliwiał realne, fizyczne zagrożenie ze strony dzikiej bestii, ale zwalczał szatana i wszechogarniający grzech. Zmieniał się w symbolicznego wybawiciela narodu, niczym Chrystus – „zwycięzca śmierci, piekła i szatana” (*Ewangelia według św. Mateusza* 16, 21, *Ewangelia według św. Marka* 9, 30 i 10, 33-34 oraz *Ewangelia według św. Łukasza* 9, 22).

Lew

W *Historji o cesarzu Otonie* ważną rolę w życiu głównych bohaterów odgrywały małpa oraz przede wszystkim lwica, której opiekuńczość wobec porwanego przez nią maleńkiego dziecka, nazwanego później na jej cześć Leonem (Lwicem), zaskakuje: „Dzieciątko, jako głodne, wnet cycek ujęło i zaczęło z wielką chęcią ssać, a tak ssąc usnęło. Co lwica bacząc, iż jej miasto lwiat było, tym się go jeszcze bardziej rozmiłowała i ukopawszy w piasku suchym dołek, gniazdo mu uczyniła, w którymby go, leżąc przy nim, mogła zagrzewać. [...] gdy lwica w okręt wskoczyła, tak cicho a pokornie między ludzi się cisnęła, jako łaskawy pies między ludem znajomym. Nic nikomu nie czyniąc, ku cesarzowej prosto szła, a przyszedłszy ku niej, na dzieciątko spojrzawszy, u nóg jej legła”²⁴.

Zwierzę opiekuje się maleństwem, któremu stara się zastąpić matkę. Ogrzewa dziecko ciałem oraz karmi własnym mlekiem. Kiedy Alunda dociera do porwanego syna i zabiera z kryjówki, lwica nie tylko nie czyni kobiecie krzywdy, ale pokornie wyrusza wraz z niewiastą w świat, stając się wierną i całkowicie oddaną

²³ M. Ossowska, *Rycerz...*, dz. cyt., s. 89.

²⁴ *Historja o cesarzu Otonie*, dz. cyt., s. 24, 28.

towarzyszką życia. W przyszłości ratuje nawet matkę Leona przed okrutnym zhańbieniem. Mężczyznę, który chciał zgwałcić cesarżową za odrzucone przez kobietę uczucie rozszarpuje na drobne kawałki, co wzbudza powszechny podziw²⁵.

Współczesnego czytelnika może dziwić niezwykła wrażliwość i czułość lwicy, ale, jak wskazywał w średniowieczu Brunetto Latini, już od najdawniejszych lat istniało przekonanie, że: „[...] chociaż lew ma wielką dumę i dziką naturę, [...] to jednak nadzwyczaj kocha człowieka, chętnie z nim przebywa i nigdy się nań nie pogniewa, jeśli ten nie skrzywdzi go pierwszy. Zdumiewająca jest jego litość, bo nawet w największej wściekłości, rozjuszeniu i gniewie na człowieka przebaczy mu rychło, jeśli ten rzuci się na ziemię i przyjmie postawę błagającego o zmiłowanie. Rzadko zwraca swój gniew przeciw kobiecie, małego zaś dziecka nie tknie, chyba że jest bardzo wygłodzony”²⁶.

Lew obdarza człowieka ogromną miłością i zaufaniem. Potrafi przebaczyć nawet najcięższe czyny, dlatego postawą i zachowaniem przypomina miłosiernego i dobrego Boga, który wybacza największym grzesznikom. Takie postrzeganie dzikiego zwierzęcia sprawia, że lew staje się symbolem Boga²⁷, tym bardziej że w *Piśmie Świętym* lwem określony zostaje kilkakrotnie Mesjasz i pokolenie Judy. Przywołajmy przykłady: „Szczęnię lwie Juda: do łupu, synu mój, wstąpiłeś. Odpoczywając ległeś jak lew i jak lwica: któż go wzbudzi?” (*Księga Rodzaju* 49, 9). „Jeden zaś ze starców rzekł mi: Nie płacz, oto zwyciężył lew z pokolenia Judy, potomek Dawida i otworzy księgę i rozwiąże siedem jej pieczęci” (*Objawienie św. Jana* 5, 5).

Zdaniem Stanisława Kobielusa przyjazny człowiekowi lew przypomina Chrystusa również ze względu na fakt pokonania śmierci i szatana²⁸, ponieważ Jezus oddał z miłości własne życie na krzyżu, aby odkupić ludzkie grzechy. Zmartwychwstanie potwierdziło tylko zwycięstwo Boga nad siłami nieczystymi.

Warto zwrócić uwagę także na opisany w *Piśmie Świętym* przepiękny i bogato zdobiony tron króla Salomona, który otoczony był kilkunastoma figurami lwów. Zdaniem Kobielusa, kamienne zwierzęta nie pojawiły się tylko jako element dekoracyjny, ale miały ukryty sens symboliczny, ponieważ: „Lew był symbolem sprawiedliwości; prefiguracją Chrystusa sprawiedliwego Sędziego był król Salomon. Z tego powodu dwa lwy pełniły straż na tronie Salomona, a dwanaście innych symbolizowało dwanaście pokoleń Izraela”²⁹.

²⁵ Tamże, s. 26-29.

²⁶ B. Latini, *Skarbiec wiedzy*, przeł. i oprac. M. Frankowska-Terlecka, T. Giermak-Zielińska, Warszawa 1992, s. 185.

²⁷ Wł. Kopaliński, *Lew*, [w:] dz. cyt., s. 191-194. Wiele zwierząt w *Biblii* symbolizuje równocześnie Boga i Szatana, dlatego w 1 Liście św. Piotra lew występuje wyjątkowo również jako wyobrażenie sił nieczystych: „Trzeźwi bądźcie i czuwajcie, bo przeciwnik wasz diabeł jak lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożarł” (1 List św. Piotra 5, 8).

²⁸ St. Kobielus, *Bestiarium...*, dz. cyt., s. 185.

²⁹ Tamże, s. 181.

W *Biblii* lew jest bardzo często spotykanym zwierzęciem. Jak ustaliła Dorothea Forstner na kartach *Starego* i *Nowego Testamentu* pojawia się ponad sto razy³⁰. W świętych księgach lew symbolizuje dobrego i miłosiernego Boga, ale jako zwierzę ukazywany jest w postaci groźnego i ryczącego stworzenia: „Bo to mówi Pan do mnie: Jako gdy ryczał lew albo szczenię lwie nad zdobyczą swoją, i gdy mu zabiegnie gromada pasterzy, nie złęknie się głosów ich i nie będzie się strachał mnóstwa ich: tak zstąpi Pan zastępów, aby walczyć na górze Syjon i na pagórku jego” (*Proroctwo Izajasza* 31, 4).

Również w *Historji o cesarzu Otonie* lwica ukazuje groźną i dziką naturę. Jako towarzyska walecznego Leona pomaga rycerzowi rozgromić nieprzyjaciół na polu walki, ale wobec młodzieńca jest całkowicie posłuszna. Przywiązanie zwierzęcia okazuje się długotrwałe, ponieważ drapieżnik pomimo upływu lat wciąż pozostaje wiernym i oddanym towarzyszem. Kiedy Leon zostaje rycerzem, to właśnie lwica wspiera młodzieńca w walce z nieprzyjaciółmi. Groźna bestia przeraża obcych wojowników, czyni także znaczne szkody pośród koni.

Opiekuńczość lwicy ma w romansie znaczenie całkowicie symboliczne. Dzikie zwierzę uosabia dobrego Boga, który pomaga człowiekowi w pokonaniu trudów życia. Związane jest również bardzo mocno z etosem rycerza-katolika. Ukazuje, że Stwórca nie pozostawia wiernych bez opieki. Osoby wierzące wspiera w cierpieniu, pogan surowo karze. Lektura XVI-wiecznego tekstu zachęca do głębokiej wiary i czynienia dobra, za które spotka w przyszłości nagroda. Przyniesie również ulgę w troskach i kłopotach, dlatego jedynym ratunkiem pozostaje szczere zaufanie i oddanie się Bogu.

Łania

„Kozły i łanie to rodzaj zwierząt o tak dobrym instynkcie, że z dala rozpoznają, czy zbliżający się ludzie to myśliwi, czy nie. Podobnie potrafią poznać samym spojrzeniem, czy trawa jest dobra, czy zła”³¹ – pisał w XIII wieku Brunetto Latini. Słowa średniowiecznego pisarza doskonale potwierdzają sposób ukazywania zwierzęcia w literaturze. W romansie opisującym życie św. Genowefy³² dowiadujemy się o łani, która nie odczuwała lęku przed bohaterką. Otoczyła wypędzoną z zamku kobietę niespotykaną troską i czułością. Pomagała wychować i wykarmić małe dziecko. Przeżyło ono na pustkowiu tylko dzięki mleku ich nowej towarzyski,

³⁰ D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, wybór ilustracji i komentarz T. Łozińska, Warszawa 1990, s. 276.

³¹ B. Latini, *Skarbiec...*, dz. cyt., s. 190.

³² *Życie świętej Genowefy napisane dla matek, dzieci i pocziwych ludzi, którzy w swych cierpieniach szukają pociechy w Bogu i swej niewinności*, [w:] dz. cyt. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tego wydania. Najstarsze żywoty Genowefy napisali Johannes Seinius (1448) i Matthias Emyich (1472). Brakuje jednak dowodów potwierdzających autentyczność opisywanej historii, dlatego być może wydarzenia są tylko fikcją literacką. Ogromną popularność legenda zawdzięcza przede wszystkim wykorzystaniu bardzo popularnego toposu „niewinności uciśnionej”.

a pokarmu wystarczyło nawet dla Genowefy. Wzajemne przywiązanie niewiasty i łani było ogromne. Wspólnie spędziły w lesie kilka lat życia, dlatego zwierzę bardzo przeżyło śmierć kobiety. Z tęsknoty i cierpienia położyło się na grobie, gdzie wkrótce znaleziono jego martwe ciało: „Przywiązana zaś łania nie chciała się żadnym sposobem oddalić od grobu, w którym zwłoki jej pani złożono. Nie tknęła nawet przyniesionej jej paszy i w kilka dni znaleziono ją nieżywą na grobie”³³.

W *Biblii* łania nie jest często spotykanym zwierzęciem. Kilka razy pojawia się natomiast jeleń. Zaskakujące jest, że w *Pismie Świętym* istnieje problem z odróżnieniem łania od jelenia, ponieważ tłumacze poszczególnych wydań swobodnie zmieniali płć zwierzęciu. W *Biblii* Jakuba Wujka w *Księdze Psalmów* czytamy o jeleniu spragnionym wody: „Jak tęskni j e l e ń [podkr. B. W.] do źródeł wód, tak tęskni dusza moja do ciebie, Boże” (*Księga Psalmów* 41, 2).

Jednak w *Biblii Tysiąclecia* w tym samym fragmencie pojawia się łania: „Jak ł a n i a [podkr. B. W.] pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże!” (*Księga Psalmów* 41, 1)³⁴.

Na szczęście zabieg ten nie dotyczy wszystkich ksiąg *Pisma Świętego* i, co najważniejsze, nie powoduje zmian w symbolice chrześcijańskiej, ponieważ i jeleń, i łania oznaczają Kościół, niewinność oraz pobożność³⁵.

W romansie nie mogło towarzyszyć przyszłej świętej zwierzę kojarzące się z siłami nieczystymi. Łania, niczym anielskie zwierzę, zapowiada losy Genowefy, a jednocześnie podkreśla niewinność kobiety, którą oskarżono o wiarołomstwo. Niezwykle skromne zachowanie i czyny niewiasty świadczą o ogromnej pokorze oraz uczciwości. W całym XVI-wiecznym tekście dostrzegamy postawę zawierzenia losów bohaterki Bogu. Pierwszą czynnością po urodzeniu syna jest ochrzczanie dziecka. Żona Zygryda przez całe życie modli się i prosi Stwórcę o wsparcie w trudnych chwilach. Podczas kilkuletniego pobytu w lesie codziennie rozmawia z Bogiem oraz dziękuje za okazane łaski. Modli się przed krzyżem wykonanym z maleńkich patyczków.

Postawa Genowefy świadczy o ogromnej religijności, którą dostrzegamy na postawie czynów bohaterki. Pojawienie się łania dodatkowo sugeruje niezwykłą czystość moralną kobiety. Pomaga wyeksponować „świętość za życia” i podkreślić wyjątkowość matki Bolesława. Jednocześnie lektura *Życia świętej Genowefy...*, podobnie jak wielu innych XVI-wiecznych romansów, dostarcza elementów przygodowo-miłosnych czy czasami wręcz heroicznych, zawiera również motywy budujące. Liczne wątki religijne zachęcają czytelników do uczciwego życia, zgodnego z wiarą chrześcijańską, ponieważ tylko taka postawa gwarantuje opiekę samego Boga.

³³ Tamże, s. 269.

³⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań – Warszawa 1980, s. 606.

³⁵ Wł. Kopański, *Jeleń (Daniel, Sarna)*, [w:] dz. cyt., s. 122-124.

Małpa

W *Historji o cesarzu Otonie* pojawia się również małpa, ale w przeciwieństwie do występującej w romansie Iwicy, zwierzę po porwaniu małego Florenca, brata bliźniaka Leona, nie otacza dziecka opieką. Traktuje maleństwo jako zabawkę, co doskonale potwierdzają następujące słowa: „Małpa z dziecięciem igrając, gdy ku sobie jezdnego ujźrzała, bojąc się i g r z y s k a [podkr. B. W.] swego stracić, ku jezdnemu opuściwszy się, do twarzy mu skoczyła [...]”³⁶.

W XVI wieku słowo *igrzysko* oznaczało „nieważną, błahą sprawę, rzecz, drobnostkę, błażostkę, przedmiot zabawy, zabawkę”³⁷, dlatego małpa nie pomaga chłopcu przetrwać samotnie w lesie, ale bawi się z maleństwem, uprzyjemniając w ten sposób swój czas. Florenc staje się w rękach zwierzęcia przedmiotem. Rola małpy w romansie ogranicza się tylko do porwania chłopca, ponieważ bardzo szybko dziki ssak zostaje dostrzeżony, a następnie zabity przez przypadkowego rycerza.

W tekście *Biblii* małpa pojawia się w *Starym Testamencie*, kiedy wymieniane są bogactwa króla Salomona. Trzymanie w domu egzotycznych gatunków było bardzo modne. Świadczyło również o ogromnej majątności właściciela: „[...] bo okręty królewskie z okrętami Hiram raz na trzy lata chodziły przez morze do Tarsis, przywożąc stamtąd złoto i srebro, i kość słoniową, i małpy i pawie” (*3 Księga Królewska* 10, 22).

Władysław Kopaliński powołując się na literaturę i sztukę chrześcijańską twierdzi, że małpa jest przeważnie synonimem grzechu, upadku duchowego, chytryści i Szatana. Wpływ na takie postrzeganie ma brzydota zwierzęcia połączona z dużym podobieństwem do człowieka³⁸. Zachowanie małpy w romansie potwierdza tylko nieczne zamiary „demonicznej istoty”. Zwierzę, porywając dziecko, rozdziela rodzinę, niszczy jedną z najważniejszych wartości w chrześcijaństwie. Burzy panujący porządek, dlatego śmierć małpy zabitej przez rycerza próbującego zabrać od niej maleństwo, będzie surową karą za okrutne postępowanie wobec ludzi. Jest jednocześnie przestrogą przed krzywdzeniem innych, ponieważ wszystkie występki zostają potępione.

Dzik

Dzik pojawia się aż w dwóch romansach rycerskich: w *Historji o niezwykłym rycerzu Zygfrydzie* i w *Pięknej Meluzynie*³⁹, ale w obu tekstach, pomimo że nie jest zwierzęciem pierwszoplanowym, odgrywa znaczącą rolę. Waleczny

³⁶ *Historja o cesarzu Otonie*, dz. cyt., s. 17.

³⁷ M. R. Mayena (red.), *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. VIII, Wrocław 1974, s. 468-469.

³⁸ Wł. Kopaliński, *Małpa*, [w:] dz. cyt., s. 217.

³⁹ *Piękna Meluzyna. Cudowna historia o morskiej pannie i jej walecznym potomstwie*, [w:] dz. cyt. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tego wydania. Romans Jehana d'Arras powstał w Poitiers w XIV wieku. W Polsce tłumaczenie Marcina Siennika pojawiło się dopiero w 1569

Zygryd w czasie polowania zabija zwierzę atakujące króla Gilbald. Odwaga i poświęcenie młodzieńca zostają dostrzeżone i docenione przez władcę, który od tego momentu zaczyna darzyć wybawiciela szacunkiem.

Życie głównego bohatera najbardziej zmienia się w opowieści o Meluzynie. Pochodzący z ubogiej rodziny Rajmund trafia pod opiekę kuzyna. Hrabia z Poatie (Poitiers) zabiera pewnego dnia chłopaka na polowanie, ale losy mężczyzn potoczą się zupełnie inaczej niż dzieje Zygryda i Gilbald. Myśliwi gubią się w nocy w lesie, gdzie zostają napadnięci przez rozwścieżonego ogromnego dzika. Rajmund próbuje się bronić, jednak przez przypadek zabija swego kuzyna: „[...] a tu koło nich pędzi duży dzik. Hrabia rzuca się nań z oszczepem; atoli dzik jednym susem cios udaremnia i rzuca z gniewem nieprzyjaciela na ziemię. Teraz atakuje Rajmund dzika oszczepem – na nieszczęście zesunął się oręż po szczecistym boku zwierza i wnika głęboko w ciało powalonego stryja”⁴⁰.

Spotkanie z dzikiem kończy się tragedią, ale co ciekawe, dla samego Rajmunda powoduje na początku zmianę życia na lepsze. Zrozpaczony młodzieniec udaje się do Studni Pragnienia, gdzie spotyka przepiękną Meluzynę. Panna wodna udziela wskazówek, dzięki którym Rajmund zdobywa ziemię Hrabiego z Poatie. Zostaje również mężem nowo poznanej kobiety.

W romansie dzik ukazany został jako niszczycielska i burząca wszystko siła. Również w *Piśmie Świętym* przedstawiano zwierzę jako naznaczone szatańską siłą⁴¹. W *Księdze Psalmów* czytamy o winnicy uosabiającej lud izraelski, która została zniszczona przez dzika symbolizującego wroga Izraela: „Przeniosłeś winnicę z Egiptu, wygnałeś narody i zasadziłeś ją. [...] Czemuż rozwaliłeś płot jej i obierają ją wszyscy, którzy mimo idą drogą? Zrył ją dziki wieprz z lasu, a odyniec spaśł ją” (Księga Psalmów 79, 9 i 13-14).

Widzimy, że zarówno w romansie jak i w *Biblii*, dzik pojawia się jako siła pustosząca, która powoduje upadek i degradację. Rajmund po okresie szczęśliwego i beztróskiego życia popada w liczne kłopoty. Przez nadmierną ciekawość traci żonę i trzech synów, a pozostałe dzieci skazuje na okrutne męki. Niewątpliwie na życie bohatera wpłynęło spotkanie z dzikiem. Gdyby nie przypadkowe zabicie kuzyna, młodzieniec prawdopodobnie nigdy nie spotkałby Meluzyny, która za zdradę tajemnicy małżeńskiej ukarała bardzo okrutnie Rajmunda i jego potomków. Zwierzę niczym szatan sprowadziło na człowieka grzech i cierpienie. Sprawilo, że życie zamieniło się w wieloletnią męczarnię.

roku. Historia jest rodzajem legendy herbowej opisującej niezwykle dzieje Rajmunda i Meluzyny oraz ich dzieci.

⁴⁰ Tamże, s. 44-45.

⁴¹ Wł. Kopaliński, *Dzik*, [w:] dz. cyt., s. 81-83.

Pies

Pies towarzyszy bohaterom tylko w jednym romansie, ale udział zwierzęcia jest całkowicie epizodyczny. W *Życiu świętej Genowefy* dowiadujemy się o okrutnym oskarżeniu bohaterki o zdradę. Wraz z synem zostaje ona skazana na śmierć. Kiedy udaje się z oprawcami do lasu, błaga mężczyzn o wybawienie. Prosi o ocalenie siebie, ale przede wszystkim maleńkiego Bolesława. Łzy i szczere słowa Genowefy wzruszają egzekutorów, z których jeden wpada na pomysł uratowania matki i jej dziecka. Proponuje oboje puścić wolno, a jako rzekomy dowód zbrodni przynieść do pałacu język psa: „– I na to jest sposób – odezwał się znowu Hinc, już pewniejszym głosem. – Niech nam przysięże, że nie opuści nigdy tej pustyni, i w tej kniei pozostanie na zawsze. Niepocziwemu zaś Golo przyniesiemy język twojego psa, a pewny jestem, że miotany zgryzotami sumienia nie dostrzeże tego niewinnego podstęp⁴²”.

Pies od zawsze był przyjacielem człowieka, ale w *Piśmie Świętym* odnajdujemy deprecjonujące zwierzę określenia, które ukazane zostało jako stworzenie spożywające własne wymiociny (Prz 26, 11), jedzące resztki ze stołu (Mt 15, 26-27) czy pozbawione możliwości wejścia do nieba, niczym okrutny mężobójca lub bałwochwalca (Ap 22, 15). Od wieków nazwanie kogoś psem uważano za obraźliwe i w takim znaczeniu Filistyn użył tego wyrazu w rozmowie z Dawidem (1 Sm 17, 43).

W omawianym przeze mnie romansie nie występuje pies, lecz jedynie wzmianka o jego języku, co w analizowanym kontekście posiada znaczenie symboliczne. Wyrwany język od razu przywołuje skojarzenia z chrześcijańskimi męczennikami, których za głoszenie Słowa Bożego karano pozbawieniem tej części ciała, co uniemożliwiało dalszą ewangelizację pogan. W tak okrutny sposób znęcano się m.in. nad Andrzejem Bobolą, któremu oprócz podpalania i wycinania na ciele tonsury odcięto również nos, wargi oraz wykluto oko⁴³. Jest również atrybutem św. Antoniego Padewskiego, którego język jako relikwia znajduje się nad jego grobem w bazylice w Padwie⁴⁴.

Być może autor romansu w nieco zmieniony sposób wykorzystał w tekście popularną metodę kary, aby już na samym początku utworu podkreślić niezwykłą religijność Genowefy. Wyrwanie języka zwierzęciu, a nie ludziom jak przywykliśmy z lektury dzieł hagiograficznych, pomimo wszystko powinno sugerować przyszłą świętość bohaterki. Zwracać uwagę na motywy *passio*, które zapowiadają tylko dalszy trud życia niewiasty.

„Od dawna istniało zgodne przekonanie o właściwościach leczniczych psiej śliny” – pisze w *Bestiariusz chrześcijańskim* Stanisław Kobiela, który dodaje – „Język psów w sensie metaforycznym, jak pisał Absalom ze Springiersbach,

⁴² *Życie świętej Genowefy...*, dz. cyt., s. 202.

⁴³ Ks. W. Zaleski SDB, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1989, s. 255-257.

⁴⁴ T. Gadacz i B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. V, Warszawa 2002, s. 227.

może wskazywać na lecznicze działanie pokuty u tych, którzy wpadłszy w grzechy, natychmiast z nich się dźwignęli⁴⁵. W XVI-wiecznym tekście to nie ślina psa, ale język zwierzęcia okazuje uzdrowicielską moc i staje się wybawieniem od śmierci. Hinc i Kunc ratują Genowefę, ponieważ dostrzegają okrucieństwo swego postępowania. Odczuwają skruchę i przeżywają swoiste nawrócenie, dlatego nie boją się nawet sprzeniewierzyć wyrokowi władcy, aby ocalić kobietę i niemowlę.

W rozpatrywanym romansie język psa pełni, wbrew pozorom, istotną funkcję. Wybawia Genowefę od nieubłaganej śmierci i jednocześnie zapowiada niezwykłość życia niewiasty. Wskazuje na elementy świętości w postawie bohaterki, która czynami potwierdzi swoją cnotliwość oraz religijność.

Hybrydy

Stanisław Kobielus podjął próbę sklasyfikowania zwierząt występujących w *Biblii*. Wśród wielu istot związanych z chrześcijaństwem wyróżnia gatunki rzeczywiście istniejące, zarówno udomowione i oswojone, jak też żyjące na wolności. Wyodrębnia zwierzęta mitologiczne i legendarne, demoniczne, ofiarne, czyste oraz nieczyste.

Wprowadza także pojęcie *monstra biformia* (hybrydy), które oznacza zwierzęta zbudowane z różnych części ciała innych gatunków, niekoniecznie istniejących. Badacz, powołując się na traktat Honoriusza z Autun *De imagine mundi* pisze, że „istnieją monstra, o których trudno powiedzieć, czy są ludzkimi, czy zwierzęcymi”. Do tej grupy Kobielus zalicza: sfinksa, centaury, gryfa, fauna, syreny, minotaura, cerbera, satyra, pana, chimerę i bazyliżkę⁴⁶.

W romansie opisującym dzieje Rajmunda i jego towarzyszek życia występuje interesujący problem pochodzenia pięknej Meluzyny. Wodna panna od początku otoczona jest ogromną tajemnicą. Wie wszystko o spotkanym młodzieńcu, któremu obiecuje szczęście oraz niespotykane bogactwo. Oczekuje w zamian ślubu oraz dochowania wierności złożonemu przyrzeczeniu. Rajmund zobowiązuje się nie oglądać żony w soboty, ale pod wpływem brata sugerującego nieczne zachowanie Meluzyny, łamie przysięgę. Wywierca otwór w drzwiach i podgląda żonę: „[...] i ujrzał obnażoną zupełnie żonę siedzącą w kąpielu; powyżej pasa była ona piękną niewiastą, spodem zaś miała długi smoczy ogon⁴⁷”.

Meluzyna posiada zarówno cechy ludzkie, jak i cechy zwierzęce (pojawiający się w soboty smoczy ogon). Jej wygląd przypomina syreny, czyli mitologiczne istoty, posiadające rybi ogon. Śpiew syren zachwycał każdego żeglarza i prowadził go w niewłaściwym kierunku, co z reguły kończyło się katastrofą – rozbiciem statku⁴⁸.

⁴⁵ St. Kobielus, *Bestiarium...*, dz. cyt., s. 374-375.

⁴⁶ Tamże, s. 20-24.

⁴⁷ *Piękna Meluzyna...*, dz. cyt., s. 61-62.

⁴⁸ J. Parandowski, *Mitologia...*, dz. cyt., s. 264.

W *Biblii* nie znajdziemy opisów syren, ale, zdaniem Stanisława Kobielusza, pojawiają się dwa porównania ludzkich skłonności do zachowania tych tajemniczych istot⁴⁹. Zacytujmy oba fragmenty: „A proszę was, bracia, abyście uważali na tych, co wszczynają kłótnie i wymyślają podrywki przeciw tej nauce, której nauczyliście się i unikajcie ich. Tacy bowiem nie służą Panu naszemu Chrystusowi, ale brzuchowi swemu, a przez słodkie mowy i pochlebstwa zwodzą serca prostodusznych” (Rz 16, 17-18). „Nie dajcie się zwodzić; złe rozmowy psują dobre obyczaje” (1 Kor 15, 33).

W mitologii syrena uwodziła urodą i śpiewem, w *Piśmie Świętym* symbolizuje ludzi oszukujących i kuszących za pomocą pięknej mowy, którzy słowami doprowadzają inne osoby do zagubienia moralnego i duchowego.

Meluzynę z całą pewnością możemy umieścić pod obszernym pojęciem Stanisława Kobielusza *monstra biformia*. Co prawda XVI-wieczna bohaterka nie jest typową syreną, ale posiada pewne cechy pozwalające ją w ten sposób zaklasyfikować. Pojawienie się wątku było również zastosowaniem renesansowej zasady *ad fontes*, czyli „sięgania do źródeł”, a więc do antyku, gdzie motyw nimfy wodnej był bardzo popularny.

Jednak Meluzyna jako syrena bardziej przypomina biblijnego kusiciela z *Listu do Rzymian* oraz *Listu do Koryntian* niż postać z mitologii. Panna wodna nie pragnie za wszelką cenę zguby ukochanego, nie uwodzi również pięknym śpiewem czy urodą. Zdobywa serce wybranka podobnie jak adresaci Pawłowych listów, zwodząc „słodkimi mowami i pochlebstwami”. Obiecuje i zapewnia szczęście, jednak czyni to dla własnych korzyści, ponieważ w zamian za małżeństwo oraz uszanowanie sekretu ma szansę na długie i spokojne życie zakończone naturalną śmiercią. W przeciwnym razie skazana była na wieczne męki. Rajmundowi nie udaje się dochować wierności złożonemu przyrzeczeniu, dlatego zdradzona i oszukana Meluzyna srogo karze cały ród młodzieńca. Za pomocą zwodniczych słów doprowadziła do upadku nie tylko siebie, ale i rodzinę. Przede wszystkim zniszczyła życie bohaterowi, którego wykorzystała do własnych celów. Sama również poniosła bolesną klęskę.

Na podstawie XVI-wiecznych romansów rycerskich oraz pochodzącej z tego wieku *Biblii* Jakuba Wujka starałam się ukazać, że w tekstach romansów świeckich i w *Piśmie Świętym* występują podobne gatunki zwierząt. Analogie między pozornie różnymi oraz nieprzystającymi do siebie dziełami są dość duże i bardzo istotne. Występowanie w utworach zwierząt, które nie tylko towarzyszą bohaterom, ale mają wpływ na rozwój akcji, należy podyktować wieloma względami.

⁴⁹ St. Kobielus, *Bestiarium...*, dz. cyt., s. 312.

Z pewnością jednym z argumentów była próba ożywienia fabuły, ale dla ludzi renesansu istniały ważniejsze wartości.

Przed wszystkim zwierzęta postrzegano jako istoty pełniące funkcję opiekuńczą i apotropaiczną⁵⁰, które czuwały nad życiem ludzkim. Pomagały w najtrudniejszych chwilach, co wielokrotnie widzieliśmy również w omawianych romansach. Wiara w istnienie cech takich, jak czułość i troska nawet u najgroźniejszych zwierząt istniała zarówno w literaturze, jak i w życiu codziennym. Świadczą o tym cytowane w pracy fragmenty średniowiecznej encyklopedii Brunetto Latiniego *Skarbiec wiedzy*, w której autor zebrał istniejące ówczesnie wyobrażenia i poglądy. W dziele nie brakowało zaskakujących wierzeń na temat zachowania poszczególnych gatunków.

Korzystanie z repertuaru biblijnych zwierząt w przypadku romansów rycerskich również nie powinno nikogo dziwić, ponieważ jednym z podstawowych wykładników staropolskiego etosu rycerskiego był katolicyzm. Richard Barber zauważa nawet, że status rycerza oparty został na tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenia, ale wzorce i ideały pochodziły właśnie z Kościoła⁵¹, dlatego romanse opiewające bohaterskie czyny wojowników musiały wpisać się w nurt literatury związanej z chrześcijaństwem. Czyniono to na wielu różnych płaszczyznach. Podkreślano religijność bohaterów oraz całkowite oddanie się Bogu. Wyliczano liczne wartości duchowe rycerzy, dla których podstawą była walka w obronie osób słabych i pokrzywdzonych. Kolejnym sposobem wyeksponowania głębokiej wiary rycerza było umieszczenie bohatera w otoczeniu zwierząt związanych z *Biblią*. Walka i pokonywanie gatunków wywołujących skojarzenia pejoratywne uwznioślało jeszcze bardziej wojownika oraz podkreślało wyjątkowość na tle innych. Sugerowało niespotykaną odwagę i waleczność. Opiekuńczość biblijnych zwierząt kojarzonych z Chrystusem czy w ogóle ze świętością ukazywała bohatera romansu jako wysłannika Boga, który zyskał uznanie Stwórcy swoim godnym i cnotliwym postępowaniem. Poprzez głęboką wiarę popartą bohaterskimi czynami stawał się wzorem osobowym.

W XVI-wiecznych romansach rycerskich wątki i motywy religijne służyły przede wszystkim podkreśleniu niezwykłości głównej postaci dzieła, kreowaniu jednostki na istotę nie do pokonania, nad którą czuwa Bóg. Jednocześnie były swoistym *exemplum*, ukazującym czytelnikom jak ważna jest w życiu człowieka religia i ile korzyści może przynieść szczerza i głęboka wiara. Z pewnością do wielu historia o Otonie czy Genowefie przemawiała w prostszy i skuteczniejszy sposób niż kazanie zalecające cnotliwe i godne życie, dlatego wartość renesansowych romansów dla literatury oraz życia ówczesnego społeczeństwa jest bezcenna.

⁵⁰ Tamże, s. 19.

⁵¹ R. Barber, *Rycerze...*, dz. cyt., s. 40.

Anna Dzięgielewska

Uniwersytet w Białymstoku

WYCHOWANIE PATRIOTYCZNE MŁODZIEŻY PRZYGOTOWUJĄCEJ SIĘ DO PRZYJĘCIA SAKRAMENTU BIERZMOWANIA JAKO ELEMENT DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻY

PATRIOTIC EDUCATION OF THE CONFIRMATION CANDIDATES

John Paul II much relied on young people. He saw them as a great potential of goodness which was to be the beginning of the 'civilisation of love'. One of the tasks of the Church is to make the young responsible for the reality they live in. It is done within the chaplaincy of the young. One of its aspects is parish pre-confirmation courses. Their purpose is not only to prepare the young for the sacrament of Christian maturity, but also to make them sensitive to national and religious identity and to shape the future of the world they live in.

Człowiek jest drogą posługi Kościoła¹. Przeto Kościół ma prawo i obowiązek kształtować rzeczywistość społeczno-polityczną i strzec niezaprzeczalnych praw ludzkich i chrześcijańskiej wolności². Nadprzyrodzony cel istnienia ludzkiego, polegający na zjednoczeniu się osoby z Pierwowzorem³, domaga się rozwijania człowieczeństwa, w celu budowania społeczeństwa według Bożego zamysłu⁴. Służy temu wychowanie. Jego obowiązek spoczywa oczywiście na rodzicach. Kościół przychodzi im z pomocą poprzez duszpasterstwo młodzieży⁵. Elementem duszpasterskiej troski o młodzież jest wychowanie patriotyczne, które w dobie

¹ LdR, 1.

² E. Jabłońska-Deptuła, *Czy może historia popłynąć przeciw prądowi sumień? Kościół, religia, patriotyzm*, Paryż 1987, s. 82.

³ Por. E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 343.

⁴ KDK, 42.

⁵ Zob. E. Ozorowski, *Człowiek – droga Kościoła*, Białystok 2003, s. 12-13.

globalizacji, istnienia nacjonalizmu i kosmopolityzmu, migracji narodów, stanowi podstawę integralnego rozwoju człowieka i pokoju światowego. Celem tegoż wychowania jest wychowanie do wolności, łączącej się z odpowiedzialnością za wspólnotę narodową⁶. Ma ono miejsce w sposób szczególny w formacji dojrzałości chrześcijańskiej, jak się określa Sakrament Bierzmowania. W tym okresie ludzkiego życia, kiedy kształtują się wzorce postępowania, Kościół nie tylko budzi świadomość religijną młodych, lecz nadto narodową.

1. Wychowanie patriotyczne – szkołą bogatszego człowieczeństwa

Episkopat Polski w swych programach duszpasterskich, poświęconych młodzieży, poruszał zagrożenia wiary: ateizacja, demoralizacja, bezideowość, osłabienie więzi z przeszłością narodu, osamotnienie młodzieży, wynarodowienie⁷. Przeciwdziałać tym tendencjom miało duszpasterstwo młodzieży, umacniające w niej zadania wynikające z dojrzałości chrześcijańskiej. W sercu działalności Kościoła zawsze jest młodzież, ponieważ od jej postaw moralnych zależy przyszłość nie tylko Kościoła, ale i Ojczyzny, a w szerszej perspektywie – i świata. Stąd nacisk na kształtowanie wrażliwych sumień i odpowiedzialności młodych za Kościół i społeczeństwo.

W formację osobowości młodych ludzi wpisuje się tegoroczny program duszpasterski pod hasłem „W komunii z Bogiem”, będący pierwszym cyklem trzyletniego programu obejmującego lata 2010–2013, wyrażający się w sformułowaniu „Kościół domem i szkołą komunii”. Motyw przewodni tegoż programu koncentruje się wokół eklezjologicznego pojęcia komunii⁸. Ma ono doniosłe znaczenie nie tylko z uwagi na naukę doktrynalną, lecz dla mentalności młodego człowieka, który chętnie wprowadza do rozumienia natury Kościoła dualizm: „ja” i „oni”, przy czym to „ja” – buntownicze, uważające się za jedyną ostoję nieskazitelności i czystości ideałów, zaś „oni” – do których zalicza „dorosłych” (tak duchownych, jak i świeckich) – to zakłamany zdrajca wartości, którego trzeba – w obronie prawdy i szlachetności – piętnować i zmieniać. Przeto kluczowym zagadnieniem, przed którym staje Kościół jest ukazanie wrażliwej na wartości młodzieży, że Kościół to nie zwalczające się ze sobą gangi, lecz wspólnota, za którą jest również ona odpowiedzialna, gdyż jacy są młodzi, taki i Kościół. Odejdźcie od instytucyjnego pojmowania Kościoła, jawi się jako priorytet wprowadzania gimnazjalistów w chrześcijański paradygmat wartości, jakim są honor, odwaga, szlachetność, sprawiedliwość, miłość. W motywach podjęcia zmiany wizerunku Kościoła nie

⁶ Por. T. Zadykowicz, *Czy może istnieć świat bez wartości?*, Białystok 2003, s. 21; DWCH, Wstęp.

⁷ M. Olszewski, *Duszpasterstwo parafialne. W świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967-2000. Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2005, s. 299-302.

⁸ *Trzyletni program duszpasterski w Polsce 2010-2013*, I.

chodzi o dalekowzroczną obawę, którą wyraził Episkopat, odchodzenia młodych od Kościoła⁹, lecz o swoisty nowy antyklerykalizm, zjawisko, dla którego możemy dać roboczą i umowną nazwę – antysuperbianizm (od. łac. „superbia” – „pycha”; „superbio” – „przechwalać się”; „superbus” – „wyniosły”, „okazały”).

Antyklerykalizm, jak podkreśla każda encyklopedia, jest fundamentalistyczną i fanatyczną ideologią społeczno – polityczną, wymierzoną w Kościół i wrogo ustosunkowująca się do duchowieństwa jako takiego¹⁰. Antysuperbianizm zaś możemy pojmować jako doświadczenie egzystencjalne, jeden z owoców postmodernistycznego myślenia, który nie jest ukierunkowany na niszczenie instytucji kościelnej ani duchowieństwa, spychanie na margines życia społecznego. U jego podłoża znajduje się Norwidowski doświadczenie ideałów, które sięgnęły bruku, sprzeciw wobec wyniosłości członków Kościoła, a także – jak to zostało ujęte w *Programie* – na nieutożsamianiu wiary z religijnością, poszukiwaniu żywej, prawdziwej wiary, pozbawionej emocjonalności i szukaniu wzruszeń, tak często stanowiących podstawę religijności kościelnych wspólnot: „Należy dziś starannie odróżnić wiarę w Boga od religijności. Ta ostatnia nie zawsze implikuje wiarę. Często ją spłaszcza i redukuje do wymiaru horyzontalnego”¹¹. To doświadczenie przez młodzież powierzchownej religijności i swoistej zdrady ideałów i wartości, których uczyła się i którymi żyła od wieku rozeznania w zderzeniu się w ich poczuciu z praktyką odchodzenia od nich w niektórych kręgach kościelnych, wywołuje bunt nie przeciw Kościołowi, nie przeciw księżom, nie przeciw wiernym świeckim, lecz przeciwko ich niekiedy złym poczynaniom – odchodzeniu w życiu i poczynaniach od prawdy, szlachetności, odwagi, a uleganiu prestiżowi, chęci władzy, próżności, gromadzeniu wartości materialnych, przy jednoczesnym braku choćby wycucia na drugiego człowieka. Owa świadomość prowadzi do poczucia zagubienia i samotności młodych ludzi – oto przepełnieni buntem, biblijnym „świętym gniewem” nie znajdują we wspólnocie eklezjalnej oparcia ani zrozumienia: w szkole są wyganiani za drzwi, przez „pobożnych” parafian okrzyknięci mianem heretyków. Dostrzegając ów zapal młodych do zmiany rzeczywistości, opartej na szeroko rozpowszechnionym wygodnym stylu życia, Episkopat w *Programie* kieruje ich uwagę na drogę jej realizacji. Na nią składają się: miłość¹², jedność z wiernymi w Kościele prowadząca do zjednoczenia ze źródłem szczęścia, które jest podstawowym pragnieniem ludzkim, a nie jest obce również młodym, jakie może dać jedynie Bóg.

Ukazanie młodzieży komunijnego charakteru wspólnoty eklezjalnej jest istotne nie tylko ze względu na budzenie w niej odpowiedzialności za Kościół, który staje się nie wokół nich, tylko w nich i przez nich, ale nade wszystko ze względu

⁹ Zob. tamże, II.3.

¹⁰ Zob. B. Petrozolin-Skowrońska (red.), *Encyklopedia popularna PWN*, Warszawa 1992, s. 38.

¹¹ *Trzyletni program...* dz. cyt., X.

¹² Zob. tamże, VII.

na źródło ich mocy bijące w Kościele – jest nim oczywiście Bóg, który, wszczepiając w naturę ludzką charakter społeczny, komunijny, zdolność do wyjścia ku drugim, dał mu wspólnotę, będącą środowiskiem jego samorealizacji. Doktryna zjednoczenia z Bogiem poprzez widzialną rzeczywistość wiernych¹³, jako warunek ludzkiego rozwoju, wyrażająca się w byciu we wspólnocie eucharystycznej, jawi się jako principium konstituowania w wierzącym rzeczywistości duchowej, co podkreśla Episkopat w *Programie*: „Bez wspólnoty eucharystycznej zanikałaby powoli rzeczywistość Kościoła w poszczególnym wierzącym”¹⁴, odnosząc do ambicji młodego człowieka można by było powiedzieć: „Bez Kościoła nie można wzrastać w samorealizacji”. On jest nauczycielem moralności, bez której niepodobna mówić o ludzkim rozwoju. Przeto Episkopat zwraca uwagę na konieczność przyłgnięcia młodych do wspólnoty kościelnej, nie ze względu na dręczenie ich postawami niektórych konformistów, lecz ze względu na osobowe źródło Miłości, Boga, dające wzrost osobowościowy. Ukazanie komplementarności zjednoczenia z Bogiem i z ludźmi¹⁵ stanowi podstawę uświadomienia młodzieży jej tożsamości chrześcijańskiej, a dzięki niej – także narodowej.

W rozwoju osobowościowym młodego człowieka, na co zwraca uwagę Episkopat, nieocenioną rolę pełni rodzina, jako Kościół domowy. Wspomagać ją w tym zadaniu ma katecheza, której przypisany jest, przynajmniej z założenia, wymiar eklezjotwórczy¹⁶. Jak czytamy w *Programie*, miejscem jej realizacji ma stać się rodzina, szkoła i parafia. W parafii winna przybierać formę katechezy sakramentalnej¹⁷.

Wychowanie ma wspomagać rozwój osobowy człowieka, polegający na umiejętności wyboru dróg prowadzących do ostatecznego celu. Nie może ono być prostym wpojeniem praw, ale winno przekształcić się poprzez interioryzację wartości w samowychowanie¹⁸. Wobec negatywnej aksjologii personalistycznej, przejawiającej się w kryzysie ideowym¹⁹, wobec globalizacji, w której narody zatracają swoją podmiotowość i odrębność, Kościół ma pomóc młodzieży w odnalezieniu tożsamości katolickiej i narodowej²⁰. Młodzi mają być ludźmi wierzącymi²¹ oraz patriotami. Kościół dostrzega w młodych „głębką tęsknotę za autentycznymi wartościami, mającymi swą pełnię w Chrystusie”²². Młodzież ma

¹³ Zob. tamże, V.

¹⁴ Tamże, V.

¹⁵ Zob. tamże, X.

¹⁶ Zob. tamże, IX.

¹⁷ Tamże, IX.

¹⁸ E. Ozorowski, *Słownik...*, dz. cyt., s. 343.

¹⁹ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 191.

²⁰ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Warszawa 2005, s. 105.

²¹ Por. F. Woronowski, *Chrześcijanin nowej ery*, Łomża 2000, s. 6-45.

²² Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 9.

podjąć trud odnowy świata²³. Na tę misję Kościół przygotowuje młodych poprzez kształtowanie ich osobowości duchem Ewangelii. W tej formacji osobowościowej kładzie się nacisk na wychowanie patriotyczne.

Patriotyzm, jako umiłowanie Ojczyzny²⁴, jest wiernością woli, idei narodowej oraz obroną interesu narodowego²⁵. Opiera się na tożsamości narodowej. Stanowi zrozumienie dziejów i budowanie przyszłości na trwałych korzeniach²⁶. To krzewienie polskości winno przybierać formę swoistej pracy organicznej, systematycznego udrażliwiania na wartości niepodległościowe, takie jak: wiara, suwerenność, wolność²⁷. Miłość Ojczyzny koncentruje się wokół materialnej i duchowej jej strony. Do pierwszej z nich można zaliczyć: terytorium, naród, prawa i ustawy. Do drugiej zaś – obyczaje narodowe, język i szeroko pojętą kulturę ojczystą²⁸. Patriotyzm posiada swoją wartość moralną. Jan Paweł II tłumaczył ją poprzez odniesienie analogiczne do etymologicznego związku „ojcowizny” i „ojcostwa” w rodzinie, uzasadniając miłość Ojczyzny wypływającą z miłości względem rodziców²⁹. Ten aksjologiczny paradygmat miłości Ojczyzny, wychodzący z ontologicznej podbudowy jej rodzącej funkcji obywateli, pociąga za sobą imperatyw obrony nie tylko jej zewnętrznej niepodległości, ale w czasach pokoju – pielęgnowanie ojczystej kultury, kształtowanie osobowości w oparciu o wartości chrześcijańskie i tradycji niepodległościowej. Związek ontologiczno-aksjologiczny patriotyzmu wyjaśniał abp J. Życiński, podkreślając relacje patriotyzmu i wartości, bez których byłby zbiorem wyćwiczonych zachowań i którego w związku z tym nie można nauczyć przez tresurę³⁰. Dzisiaj często obserwuje się wynarodowienie młodych Polaków, którzy nie chcą znać polskości i nie są z niej dumni, chcąc się stawać coraz bardziej „europejscy”, zapominając, że korzenie europejskiej cywilizacji tkwią w wartościach chrześcijańskich. Kształtowanie postaw patriotycznych młodych przeto nie może wyczerpywać się jedynie w przekazie tradycji narodowych, wdrażaniu w kulturę, kształtowaniu cnót obywatelskich, wychowaniu do dobra wspólnego³¹, lecz winno sięgać do głębin ich sumień, pobudzając do budowania swojego życia w duchu ofiarnej służby Ojczyźnie i rodakom. W program

²³ Por. VS, 98. Zob. Jan Paweł II, *Wstańcie! Już czas!*, Homilia wygłoszona w Szwajcarii 6 VI 2004 r., „Nasz Dziennik” 6 (2004) nr 132, s. 6.

²⁴ W. Stróżowski, *Na marginesie „O miłości Ojczyzny” Karola Libelta*, [w:] M. Michalewicz (red.), *Patriotyzm wczoraj i dziś*, Kraków 2003, s. 41.

²⁵ Zob. A. Walicki, *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Kraków 2009, s. 343-344.

²⁶ E. Jabłońska-Deptuła, *Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi...?*, dz. cyt., s. 7.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Zob. W. Stróżowski, *Na marginesie „O miłości Ojczyzny”*, dz. cyt., s. 31-37.

²⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 71.

³⁰ J. Życiński, *Rola wartości etycznych w kształtowaniu postaw*, [w:] *Patriotyzm wczoraj...*, dz. cyt., s. 82.

³¹ Zob. A. Skreczko, *Wychowanie patriotyczne*, „W Służbie Miłosierdzia” 193 (2006) nr 5, s. 4.

ten wpisuje się formacja parafialna kandydatów do bierzmowania, obejmująca młodzież w wieku 15-16 roku życia.

2. Elementy wychowania patriotycznego w formacji kandydatów do bierzmowania

Katecheza jest integralną formacją chrześcijańską³². Owa formacja jest prowadzona w szkole, dając młodzieży niezbędną wiedzę religijną. Jej celem jest kształtowanie tożsamości religijnej młodych ludzi³³ oraz, wobec niepokojących przemian społeczno – nastrojowych, przebiegających pod szyldem globalizacji, „wychowanie ku wartościom narodowo – patriotycznym, którymi są: Ojczyzna, patriotyzm, państwo, pokój”³⁴. Aby wzbogacić formację intelektualną postawami moralnymi, młodzież przed przystąpieniem do sakramentu bierzmowania uczestniczy w odbywanych regularnie spotkaniach formacyjnych. Trzyletni cykl, oparty o program „Wyplłyn na głębię”, pod wspólnym hasłem „Ewangeliczna rewizja życia” formacji kandydatów do bierzmowania podzielony jest na kolejne etapy roczne. Pierwszy rok upływa pod hasłem „Osoba”, drugi – „Wspólnota” i trzeci – „Kościół”. Przeglądając podręczniki animatorów, nie natrafiamy na słowo „Ojczyzna”, „patriotyzm”, ale nie oznacza to wcale braku podejmowania refleksji nad zagadnieniami narodowymi. Formacja młodzieży kładzie bowiem nacisk na aksjologiczny aspekt patriotyzmu – budzenie świadomości dojrzałego człowieczeństwa, który nie lęka się być uczniem Chrystusa³⁵. Ukazywana jest młodzieży prawda o wierze, jako fundamencie życia, o człowieku jako osobie, stworzonej na obraz i Boże podobieństwo. Nadto uwrażliwiona młodzież zostaje na fundamentalne wartości chrześcijańskie, budujące cywilizację. Są nimi: prawda, miłość, miłosierdzie, odwaga, honor, ofiarność, poszanowanie ludzkiej godności. Prowadzą one do ujęcia narodu w perspektywie personalistyczno-wspólnotowej. Akcentuje się chrześcijański personalizm społeczny, wskazujący na naturalne i religijne aspekty patriotyzmu³⁶. Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym jest zadaniem ważnym z uwagi na szerzenie się postaw nacjonalistycznych i terrorystycznych³⁷. Przeto najistotniejszym fundamentem wychowania patriotycznego młodzieży staje się budzenie w nich dumy państwowej przy jednoczesnym

³² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Watykan 1997, s. 84.

³³ Zob. P. J. Chmura, *Dynamika religijności współczesnej młodzieży polskiej jako wyzwanie duszpasterskie*, Kraków 2008, s. 211.

³⁴ K. Chałas, S. Kowalczyk, *Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym. Elementy teorii i praktyki*, Kielce 2006, t. II, s. 9.

³⁵ Podkreślanie lęku ludzkiego jako ograniczającego działanie wywodzi się od nauki kard. S. Wyszyńskiego, który pisał w *Zapiskach więziennych*, wydanych w Paryżu 1982, s. 94: „Największym brakiem apostoła jest lęk, bo budzi nieufność do potęgi Mistrza, ścisła serce i kurczy gardło”.

³⁶ K. Chałas, S. Kowalczyk, *Wychowanie ku wartościom...*, dz. cyt., s. 39.

³⁷ Tamże, s. 122.

szacunku do innych nacji, kultur, obyczajów. Tożsamość zaś europejską stawia się na fundamencie wartości chrześcijańskich, a nie na idei globalnego wynaradawiania. Młodzież winna być świadoma swej narodowej odrębności, a zarazem budować europejską cywilizację na fundamencie wartości ogólnoludzkich oraz w przyszłości podjąć odpowiedzialność za materialny i duchowy kształt Polski.

Wychowanie ku wartościom patriotycznym młodzieży przygotowującej się w parafiach do sakramentu bierzmowania ma charakter „samowychowania narodu drogą pedagogii religijno-moralnej”³⁸. Jego źródłem są słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Gdańsku – Westerplatte 12 czerwca 1987 roku podczas Liturgii Słowa: „Każdy z was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje Westerplatte, jakiś wymiar zadań, które musi podjąć i wypełnić, jakąś słuszną sprawę, o którą nie może nie walczyć, jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić, nie można zdezerterować, wreszcie – jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba utrzymać i obronić tak, jak to Westerplatte, w sobie i wokół siebie; tak, obronić – dla siebie i dla innych. Chodzi bowiem o wartości trwałe i niezmiennie”. Młodzież ma być stróżem poranka, czyniącym z kraju „cywilizację miłości”, opartą na poszanowaniu godności każdego obywatela.

Duszpasterstwo parafialne nie ogranicza się do przekazu wiedzy, lecz formuje młodzież duchowo i intelektualnie, stanowi towarzyszenie jej na drodze wiary, kształtowanie postaw, uwrażliwianie na piękno chrześcijańskiego życia³⁹.

3. Próba oceny: Czy duszpasterstwo parafialne staje na wysokości zadania wychowania młodych ku wartościom narodowo-patriotycznym?

Parafialne spotkania młodzieży w grupach dyskusyjnych są novum na polu wychowawczym. Niestety, w niektórych parafiach są realizowane po najniższej linii oporu – są przeprowadzane chaotycznie po wspólnej Mszy św., bez podziału na grupy, ograniczające się jedynie do sprawdzenia listy obecności. Związane to jest z postawą samych katechetów, którzy parafialne spotkania przed bierzmowaniem traktują jako dodatkową kartkę wpiętą do segregatora gromadzącego ich dorobek zawodowy potrzebny do awansu zawodowego i którym brakuje miłości i cierpliwości do wychowanków, z utrwaleniem negatywnych oczekiwań wobec nich. Parafie, które starają się stawać na wysokości zadania, organizują spotkania niekiedy na żenującym poziomie wychowawczym. Stan ten jest związany z brakiem przygotowanych animatorów grup parafialnych, którzy rekrutują się spośród katechetów, chcących ze spotkań formacyjnych uczynić biurokratyczne odhaczenie listy obecności, podpisywanie książeczek bierzmowanych. Niski poziom wychowawczy tychże spotkań łączy się również z brakiem odpowiedniego

³⁸ M. Dziewiecki, *Jak kochać Ojczyznę?*, „Wychowawca” (2002) nr 11, s. 14.

³⁹ Zob. M. Spociński, *Towarzyszenie duchowe młodzieży*, Sandomierz 2004, s. 193-206.

programu. Popularny i jedyny program „Wypłyn na głębie” w istocie swej nawet nie przybliży młodym wartości patriotycznych. Bardziej odpowiedzialni animatorzy opracowują programy autorskie. W nich znajdujemy nie tylko zagadnienia wskazujące młodym ludziom ich powołanie chrześcijańskie i obywatelskie, ale również kwestie aksjologiczne, stanowiące fundament ich życia. Wprawdzie – i to jest wielkim mankamentem – nie ma bezpośredniego odwołania do słowa „Ojczyzna”, to wartości narodowo – patriotyczne są obecne dzięki dyskusjom na tematy wartości preferowanych przez młodzież.

Nie gloryfikuję gimnazjalistów ani nie jest moim zamiarem potępiać koordynatorów spotkań, ale pragnę podkreślić, że dzięki wielogodzinnym spotkaniom z gimnazjalistami, odnalazłam klucz do ich serc – jest nim biblijna miłość; wymagająca miłość do człowieka poranionego i poszukującego kogoś, kto zwyczajnie będzie miał czas wysłuchać – a to bardzo ważne dla młodego człowieka, stojącego na rozdrożu ścierających się w nim ambicji, chęci przeżycia swojego życia jak najlepiej, a wielkim rozczarowaniem mechanizmami, rządzącymi w świecie, w Kościele, których doświadcza. Młody człowiek jest niecierpliwy, chciałby od razu zmieniać świat i środowisko, w którym żyje. Szukając w innych autentyczności, niekiedy sam zapomina o jej potrzebie we własnym życiu. Nie dostrzega, że są dwa rodzaje zwycięstwa: przez triumf i poświęcenie. Istotnym jawi się ukazanie piękna też tej drugiej drogi. Patriotyzm bowiem to nie tylko szafowanie na uroczystościach rocznicowych słowami: „Bóg, honor, Ojczyzna” i zajmowanie pierwszych ławek w kościele, ale nade wszystko uczciwa praca, szlachetność ideałów, wartości i postaw w życiu publicznym i prywatnym, wierność tak często zapomnianym dziś słowom jak miłość, prawda, odwaga, poświęcenie, bezinteresowność i szacunek wobec każdego człowieka, a nie tylko piastującego wysokie stanowiska, w nadziei na wymierne korzyści. Kształtowanie postawy niejako codziennego męczeństwa, wspaniałej i atrakcyjnej dla ambitnych i młodych ludzi drogi winno stać się celem katechezy parafialnej. Należy odkrywać i rozwijać wielki potencjał złożony w sercach młodych ludzi. Potrzebni są przeto świadkowie wiary i nieskazitelnej prawości, którzy będą dla młodzieży autorytetami.

W wychowaniu patriotycznym młodzieży brakuje kształtowania świadomości narodowej. Przeto koniecznym staje się współpraca parafii, szkoły i rodziców, na wzór szkolnego nauczania blokowego. Winna ona owocować interiolizacją przez wychowanków poznawanych w szkole wartości. A same spotkania formacyjne powinny kłaść akcent na kwestie sensu stricte patriotyczne, a nie jedynie drogą pośrednią „przemycać” młodemu pokoleniu uniwersalne wartości niepodległościowe.

Wychowanie patriotyczne stanowi podstawę budzenia w młodych świadomości i tożsamości narodowej. Jak od wieków Kościół był ostoją polskości, tak i teraz

winien ją pielęgnować w sercach młodych ludzi. Niech zachętą w tym przedsięwzięciu staną się słowa pieśni autorstwa W. Trzcińskiego i J. Kondratowicza, której jeszcze kilka lat temu licealiści uczyli się na lekcjach muzyki, niestety już usuniętej z murów szkolnych:

1. Chcę się Ciebie nauczyć na pamięć
Młodym sercem zrozumieć najprościej
przez niejedną przeszłość już zamieć,
Drogi szukając, co jasne i proste.
Bądź nam domem, drzwi otwórz szeroko,
Naszą młodość jak dar przyjmij szczodry,
Jedno niebo mamy nad głową – Twojej bieli, czerwieni Twej godni.

2. Chcę opisać Cię barwą i słowem
żyjesz w pracy, nauce i w pieśni
spójrz, gołębi obłok jak płomień
czyste niebo nad Tobą zakreślił.
Los człowieka przegląda się w Tobie
i nadzieją nam jesteś, i troską
gdzie się myśli łączą i dłońie
zawsze z nami tam Ty jesteś, Polsko.

Ref. Naszym miejscem na ziemi
jest to miejsce, ten czas
własną pracą wpisujemy
w zieleni wsi, w pejzaż miast.
Nie staniemy w pół drogi
choćby w oczy ciął wiatr
przyszłość dzieje się dzisiaj
my tworzymy jej kształt.

Lukasz Kalisz

Uniwersytet w Białymstoku

WYCHOWANIE BEZ PRZEMOCY W SYSTEMIE PREWENCYJNYM KS. JANA BOSKO

NON-VIOLENCE UPBRINGING IN THE PREVENTIVE SYSTEM OF THE REVEREND JOHN BOSCO

In the article author describes a preventive system initiated by the Reverend John Bosco, who was an Italian priest who lived in the 19th century. His system absolutely rejected any type of corporal punishment, as it was thought to be an ineffective way of upbringing. In his pedagogical activity the Reverend John Bosco took care of desolated young boys whom he provided protection and education. Thanks to that many illiterate boys belonging to criminal groups were able to get a profession and could honestly work for themselves. The Reverend John Bosco tried to increase number of oratorios and schools and at the same time wanted to found a new friar congregation. He successfully established the Society of Salesians and from 150 years it runs many different social institutions, including the Salesianic educational centre in Różanystok.

The main goal of the research made for the article is the diagnosis of the Salesianic educational centre in Różanystok in terms of cohesion of punishment and rewards to assumptions of preventive system. The research has been made with the use of the so-called monographic method. The author proves that in that specific institution no one uses corporal punishment, in fact the only form of punishing is lack of privileges. In the most difficult cases a pupil who causes problems that harms the whole group can be punished by transferring to another institution. The system of punishments and rewards characterized in the article may be an inspiration for pedagogical educators and teachers who use the methods described in their work.

1. Wstęp

Jednym z pedagogów, którzy wnieśli ogromny wkład w rozwój pedagogiki opiekuńczej, był Jan Bosko¹. Po skończonym seminarium duchownym rozpoczął on praktykę wychowawczą w więzieniu turyńskim. Obserwował tam upadek moralny chłopców, którzy skazani za drobne kradzieże, przebywali w celach razem z groźnymi przestępcami. Chcąc uprzedzić negatywny wpływ środowiska, do którego wracały osoby po krótkich wyrokach, dążył do tego, aby znów nie trafili oni do więzienia. Dzięki wielkiej determinacji rozpoczął prowadzenie oratorium. Miało ono być: domem, który przyzgarbia; parafią, która prowadzi do spotkania z Bogiem; szkołą, która uczy i przygotowuje do dorosłego życia oraz podwórkiem, gdzie spotykają się przyjaciele i żyją radośnie². Pomimo wielu trudności związanych ze zdobyciem środków na utrzymanie ubogiej młodzieży, liczba placówek i wychowanków bardzo szybko się powiększała. Spowodowało to konieczność wprowadzenia wspólnych zasad funkcjonowania opartych na długoletnim doświadczeniu ks. Bosko. Założone przez niego Zgromadzenie Salezjanów oparło swoją działalność na systemie prewencyjnym, który całkowicie opiera się na rozumie, religii i dobroci, dlatego nie dopuszcza żadnych kar surowych i stara się nie stosować nawet kar lżejszych³.

Celem systemu było formowanie uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan⁴. Wymienione zasady stały się podstawą działalności pedagogicznej we wszystkich placówkach prowadzonych przez Towarzystwo Salezjańskie, m. in. w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym im. św. Jana Bosko w Różnymstoku⁵.

¹ Jan Bosko (1815-1888), włoski duchowny, założyciel Towarzystwa św. Franciszka Salezego (salezianie), współzałożyciel Zgromadzenia Córek Maryi Wspomożycieli (salezjanki). Opracowany przez siebie system wychowawczy realizował w zakładanych przez siebie szkołach niedzielnych, dziennych, wieczorowych, laboratoriach przyuczających do różnych zawodów, kolegiach, konwiktach, ośrodkach misyjnych i hospicjach. Jednocześnie wydawał czasopisma oraz podręczniki szkolne. W dniu śmierci księdza Bosko istniały 64 domy salezjańskie w 6 krajach, w których pracowało 768 salezjanów. Duchowość księdza Bosko i jego dokonania sprawiły, że 1 kwietnia 1934 roku ogłoszono go świętym, a jego zgromadzenie stało się drugim co do wielkości zakonem na świecie. W roku 1946 Jan Bosko został patronem prasy katolickiej. Dziś, wychowując dzieci i młodzież – zwłaszcza najuboższą – Salezianie w liczbie około 17 tysięcy pracują w 128 krajach, a liczba salezjanek wynosi 15 tysięcy w placówkach 90 krajów. – J. Draus, R. Terlecki, *Historia Wychowania wiek XIX i XX*, Kraków 2005, t. 2, s. 63-64; T. Bosco, *Spełniony sen – opowieść biograficzna o św. Janie Bosko*, Warszawa 2003, s. 354; L. von Matt, H. Bosco, *Ksiądz Bosko*, Warszawa 1994, s. 156; *Z Księdzem Bosko*, „Misje Salezjańskie”, wydanie specjalne, 2005, s. 3.

² K. Chudzicki, *Oratorium salezjańskie*, „Kontakt” 2007, nr 4, s. 10.

³ L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 2001, s. 224.

⁴ S. Pieri, *Ukierunkowanie w wychowaniu i towarzyszenie powołaniu*, Warszawa 2002, s. 60.

⁵ Ośrodek typu resocjalizacyjnego rozpoczął funkcjonowanie 7 maja 2003 roku. Przeznaczony jest dla wychowanków z terenu całej Polski, skierowanych do ośrodka na mocy decyzji sądu. Większość wychowanków pochodzi z rodzin rozbitych i patologicznych. Przy Ośrodku pracuje bursa oraz Specjalna Szkoła Podstawowa i Gimnazjum. Placówka niesie pomoc młodzieży męskiej, pozbawionej najczęściej fundamentów miłości rodzicielskiej. Personel wychowawczy stara się tworzyć atmosferę wychowawczą, w której młodzi ludzie będą zdolni do odkrycia w sobie

Główny problem badawczy artykułu to zdiagnozowanie, czy kary i nagrody stosowane w Ośrodku odpowiadają wymogom systemu prewencyjnego.

Artykuł oparty jest na bazie źródłowej, którą stanowią dokumenty zdeponowane w Archiwum Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego im. św. Jana Bosko w Różanymstoku, wzbogacone o badania wychowanków i wychowawców. Oprócz tego zastosowano obserwację uczestniczącą oraz rozmowy z wychowankami i kadrą Ośrodka. W badaniach wzięło udział 8 wychowawców Ośrodka, dyrektor i 48 wychowanków w wieku 12-18 lat, przebywających w tej placówce od dwóch tygodni do ponad trzech lat. Najwięcej podopiecznych pochodzi z dużych i średnich miast – 33 osoby, z małych miast i wsi pochodzi zaledwie 15 osób.

2. Brak kar fizycznych – wymogiem stylu wychowawczego ks. Bosko

„Powinno się bezwzględnie unikać wszelkiego rodzaju bicia, stawiania na kłęczkach w postawie bolesnej, targania za uszy i innych podobnych kar, gdyż zakazuje tego prawo cywilne, rozdrażnia to bardzo chłopców i poniża wychowawcę”⁶.

W sytuacjach trudnych, gdy uczeń sprawia kłopoty, a jego zachowanie nie odpowiada normom, wychowawca stawia sobie pytanie: co należy czynić? W relacjach międzyludzkich, aby człowiek przebywający z nami okazał zaufanie do naszego działania, musi czuć się bezpiecznie. Gdy wychowawca jest osobą wymierzającą surowe kary, wówczas poniża podopiecznego i ogranicza jego autentyczność w kontakcie ze sobą. Uczeń bojący się nauczyciela nie jest w stanie zaprzyjaźnić się z nim, celowo go unika i nie powierza mu swoich problemów.

Jan Bosko znał sytuację chłopców mieszkających w Turynie. Wiedział, że w domu i pracy są oni zastraszani, pracodawcy używają wobec nich przemocy i nie szanują ich. Stworzył więc oratorium – miejsce pełne życzliwości, wolne od kar cielesnych. Dzięki temu zmniejszyła się agresja wśród chłopców. Ksiądz Bosko, służąc młodemu, dążył do tego, aby w jego domach nie było „przepaści z powodu surowości między wychowawcami, a młodymi”. Jeśli bowiem młodzi słuchają tylko z obawy lub strachu przed sankcją, to znaczy, że problem tkwi w wychowawcach. W systemie prewencyjnym strach i wychowanie nie dadzą się pogodzić⁷.

Już za życia ksiądz Bosko dostrzegał, że salezjanie mają różne stanowiska dotyczące karania chłopców. W takich sytuacjach zachęcał ich, aby stosowali sankcje, nie tracąc ideału, jakim było wychowanie bez karania⁸.

wartości i sił, umożliwiających im godne życie, oparte na zrozumieniu i miłości siebie i drugiego człowieka. – <http://www.rozanystok.salezjanie.pl> [dostęp 15.05.20010].

⁶ J. Bosko, *System zapobiegawczy w wychowaniu młodzieży* [w:] L. Cian, *System...*, dz. cyt., s. 229-230.

⁷ J. Biesmans, *Człowiek serca Jan Bosko*, Warszawa 2002, s. 81.

⁸ Tamże, s. 84.

Jan Bosko zapytany, w jaki sposób ukarze jednego z wychowanków, odparł następująco: „Nie zastosuję żadnej kary. Co zrobię? Ten chłopiec jest niezdiscyplinowany, ma wprawdzie złote serce, ale jest niepozobierany i nieposłuszny. Otóż za chwilę pójdę na przerwę, wezmę go na bok i zapytam o zdrowie. Zapewne odpowie mi, że czuje się dobrze. Czy wobec tego jesteś naprawdę zadowolony z siebie? – zapytam go, patrząc mu w oczy. Na to nieoczekiwane pytanie stanie chwilę zaszępiony, potem zacznie patrzeć w ziemię, zarumieni się i zamilknie. Następnie zaproszę go do spowiedzi, po której nikt już nie będzie na niego narzekał”⁹.

Jeśli kara jest nieunikniona, powinna być proporcjonalna do czynu. Uczeń karany zaakceptuje karę, gdy oceni swoją winę i uzna sankcję za słuszną. Po jej zastosowaniu nauczyciel powinien dać do zrozumienia, że ich przyjaźń ciągle istnieje, a zły czyn nie spowodował straty zaufania. Ksiądz Bosko zachęcał do cierpliwości w pracy z chłopcami. Dla wychowawcy znaczy to znosić, cierpieć, akceptować. Tylko dzięki cierpliwości i szybkiemu przebaczeniu wychowawca może uniknąć chęci karania. „Jeśli wychowanek dojdzie do przekonania, że wychowawca nie pragnie niczego innego, jak tylko dobra swego podopiecznego, to skuteczną karą będzie smutek widoczny w jego postawie”¹⁰.

Dzięki religijnemu charakterowi wychowania w miejsce siły fizycznej wprowadzono siłę moralną. Sumienie ukształtowane w procesie formacji duchowej sprawia, że chłopcy unikają złych czynów. Zło, które jest grzechem, na tyle obarcza sumienie, że kara fizyczna jest już zbyt duża. Często powtarzane napomnienie i salezjański sposób nauczania sprawiają, że po pewnym czasie wychowanek nie tylko sam unika okazji do czynów niemoralnych, ale też zachęca do tego rówieśników. Elementem obecności kapłanów w każdej placówce wychowawczej jest udzielanie sakramentu pojednania, po którym młody człowiek ma świadomość przebaczenia i zaczyna wszystko od nowa.

Jesienią 1860 roku do domu księdza Bosko przyjechała delegacja brytyjska. Podczas wizytacji znaleźli się oni w pomieszczeniu, gdzie duża grupa chłopców w milczeniu zajmowała się swoimi pracami. Sir James Hudson był przekonany, że placówka dysponuje sporą liczbą surowych wychowawców dbających o dyscyplinę. W sali jednak nie było żadnego z opiekunów. Pomimo tłumaczeń księdza zagraniczni goście nie mogli zrozumieć, że to nie strach, a zaufanie asystentów do wychowanków są gwarantem sukcesu¹¹.

Każdy wychowawca powinien pracować nie tylko nad wychowaniem podopiecznych, ale też nad własnym charakterem¹². Dojrzały wychowawca nie będzie popadał w złość, nawet wtedy, gdy będzie to usprawiedliwione. Powinien także

⁹ A. Auffray, *Św. Jan Bosko*, Kraków 1977, s. 173-174.

¹⁰ R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa 2000, s. 131.

¹¹ J. Biesmans, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 77-78.

¹² M. Jach, *Rok w przedszkolu – Scenariusze w oparciu o system ks. Jana Bosko*, Warszawa 1997, s. 29.

wystrzegać się raniących uwag, pamiętając, że dyscyplina jest środkiem, a nie celem¹³.

Postępowanie wychowawcze wykorzystujące „rozum” zamienia surową karę w metodę „naturalnych następstw”¹⁴. Jest to pochodna sytuacji wychowawczej sprowokowanej, aby osiągnąć przewidywaną poprawę. Naturalną konsekwencją jest kara, wymówka, pozbawienie zaufania, czy inne znane dla wychowanka następstwo. Zadaniem wychowawcy jest stałość i stanowczość w zapowiadanych i ustalonych wcześniej następstwach sytuacyjnych. Wychowanek osiągnie poprawę i nie straci szacunku do wychowawcy nawet wtedy, gdy przekroczy pewne normy. Akceptując przekroczenie ustaleń, akceptuje także naturalną konsekwencję swojego zachowania, która staje się zależna od jego wolnej woli.

W liście o karach Jan Bosko podaje i rozwija pięć zaleceń dotyczących stosowania kar w domach salezjańskich: 1) Nigdy nikogo nie karzcie, jak tylko po wyczerpaniu wszystkich możliwych środków; 2) Umieście na napomnienie wybrać moment odpowiedni; 3) Usuńcie wszelki ślad, który mógłby wskazywać, że działacie w gniewie; 4) Starajcie się zostawić winnemu nadzieję przebaczenia; 5) Rodzaje kar i osoby mogące je stosować¹⁵.

Jan Bosko czuł się na tyle odpowiedzialny za zachowanie swoich wychowanków, że zawsze starał się rozwiązywać spory w sposób łagodny i życzliwy: „Gdybym musiał ukarać kogoś z was, największą karę wymierzyłbym sobie”¹⁶. Ostatecznością w placówkach było usunięcie chłopca, który jest głuchy na wszelkie działania wychowawcze, a jego obecność powoduje zgorzniecie. Jednak powinno się to odbyć w taki sposób, aby na tym nie ucierpiało jego dobre imię.

3. Kary i nagrody jako sposoby oddziaływań wychowawczych w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym w Różnymstoku

Do Ośrodka Wychowawczego trafiają osoby z wyrokiem sądowym, które weszły w konflikt z prawem, bądź nie realizowały obowiązku szkolnego. Ośrodek narzuca pewne normy i zasady, których należy przestrzegać. Są one zawarte w Regulaminie wewnętrznym oraz Zasadach życia w Ośrodku. W Salezjańskim Ośrodku wychowawczy kary są rozumiane jako „konsekwencje przewinień” popełnianych przez wychowanków. Słowo „konsekwencje” (zamiast „kary”) zakłada przyczynę, która powoduje pozbawienie pewnych przywilejów (ograniczenie premii kieszonkowej, wstrzymanie wyjazdów – przepustek, ograniczenie wyjazdów kulturalno – sportowych etc.) bądź rzeczywistą karę, która nie powinna poniżać podopiecznych (np. powiadomienie sądu o nagannym zachowaniu, wniosek o umieszczenie w zakładzie poprawczym). W założeniach Regulaminu Ośrodka jest mowa o tym,

¹³ L. von Matt, H. Bosco, *Ksiądz...*, dz. cyt., s. 129.

¹⁴ L. Cian, *System...*, dz. cyt., s. 98.

¹⁵ J. Bosko, *Ostosowaniu kar w domach salezjańskich*, [w:] L. Cian, *System...*, dz. cyt., s. 231-244.

¹⁶ E. Kłak, *Jego droga... Formacja animatorów młodzieżowych*, Wrocław 2001, s. 150.

że należy unikać wzmocnień negatywnych, a preferować pozytywne¹⁷. Również Statut Ośrodka do obowiązków wychowawcy zalicza starania, aby w jego oddziaływaniach wychowawczych w systemie „nagród i kar” dominującą rolę odgrywały nagrody¹⁸. W praktyce przywileje i konsekwencje funkcjonują jednocześnie, jako wynik systemu punktowego. Wszystkich mieszkańców Ośrodka obejmuje ta sama punktacja: punkty dodatnie oraz ujemne. Suma punktów przekłada się następnie na nagrody w postaci przepustek, wyjazdów (na basen, wycieczek krajowych i zagranicznych), wyższego kieszonkowego, nagród rzeczowych, np. ubrań, słodyczy; są także nagrody dla całej grupy. Za ujemne punkty wychowanek najczęściej traci przywileje; w sytuacji ucieczki lub poważnych naruszeń regulaminu trafia do grupy izolacyjnej. Jest to grupa oddzielona od reszty wychowanków, chłopcy nie mają możliwości przebywania na podwórku, mają wstrzymane przepustki i inne przywileje. Aby podopieczny mógł uniknąć sytuacji, w której zostanie ukarany, powinien znać zasady i ich przestrzegać.

Z przeprowadzonych w tej placówce badań wynika, że zdecydowana większość wychowanków wie, co mogą wywołać określone przewinienia (por. wykres 1). Wszyscy wychowawcy twierdzą, że wychowankowie są świadomi konsekwencji, jakie mogą ich spotkać. Jedynie siedmiu chłopców nie wie, co ich czeka w sytuacji przewinienia.

Wykres 1. Znajomość konsekwencji negatywnych zachowań.

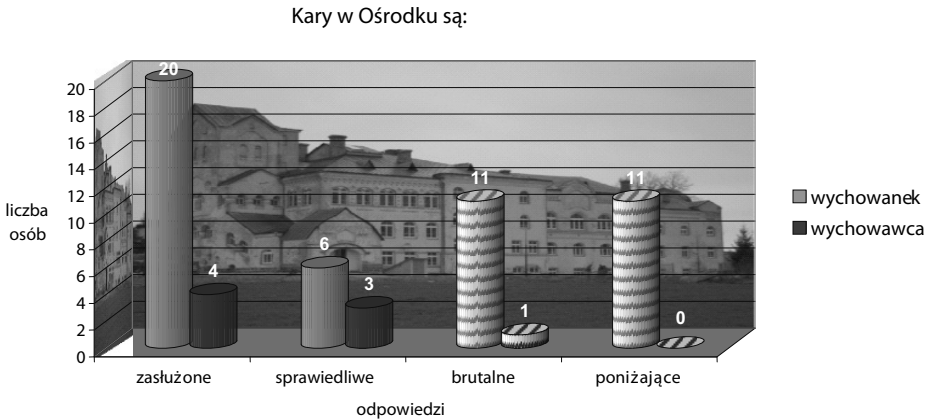


Źródło: badania własne.

¹⁷ Regulamin Wewnętrzny Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różnymstoku, archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różnymstoku, s. 5-8.

¹⁸ Statut Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różnymstoku, archiwum zdeponowane w sekretariacie Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różnymstoku, & 20 ust. 2 pkt 20.

Wykres 2. Nastawienie wychowanków do kar.

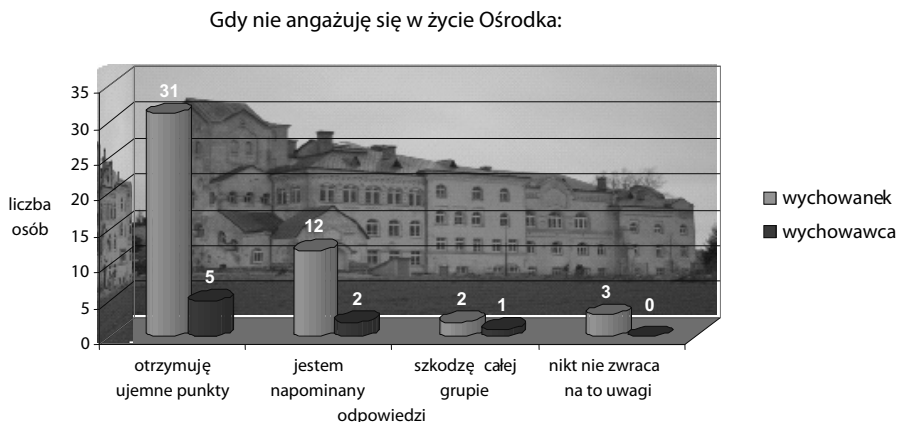


Źródło: badania własne.

Z badań można wywnioskować, że wychowankowie wiedzą, co ich czeka, gdy naruszą regulamin, lecz pomimo to nie zawsze go przestrzegają i nie chcą ponosić konsekwencji swoich czynów (por. wykres 2). Pozwala to stwierdzić, że w Ośrodku przestrzega się założeń systemu prewencyjnego dotyczących unikania karania wychowanka, jednak charakter placówki wymusza ściśle stosowanie regulaminu i wytycznych, jakie są wpisane w istnienie placówek resocjalizacyjnych.

Badania potwierdzają skuteczność asystencji wychowawczej stosowanej w placówce. Asystent będący przyjacielem, organizatorem czasu wolnego, a także osobą zastępującą rodziców wychowanka nie tylko nagradza podopiecznego, ale też reaguje w sytuacjach nadużyć (por wykres 3). Gdy wychowanek lekceważy swoje obowiązki zostaje ukarany w postaci ujemnych punktów czy napomnienia. Świadczy to o tym, że wychowanek nie czuje się anonimowy. Wychowawcy oraz cały personel placówki, którego część mieszka w budynku Ośrodka, doskonale znają wychowanków i dbają o to, aby wszyscy w takim samym stopniu przestrzegali zasad życia w placówce.

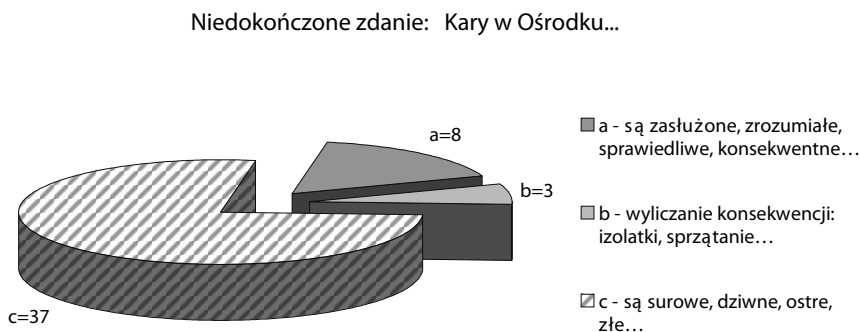
Wykres 3. Konsekwencje braku zaangażowania się w życie Ośrodka.



Źródło: badania własne.

O karach w Ośrodku wychowankowie mogli się też wypowiedzieć w zdaniach niedokończonych. Większość odpowiedzi była nacechowana negatywnie (por. wykres 4). Ośmiu wychowanków odpowiedziało, że kary są zrozumiałe i zasłużone, a trzech z nich wyliczało konsekwencje przewinień.

Wykres 4. Skojarzenia wychowanków dotyczące kar.



Źródło: badania własne.

Świadczy to o tym, że wychowankowie nie akceptują faktu, że narzuca im się pewne normy, których powinni przestrzegać i że może ich spotkać jakaś przykra dla nich konsekwencja. Trudno jest im jednak zrozumieć, że kary mogą zostać zastąpione nagrodami. To, czy będą chcieli się zmienić, zależy od nich samych oraz od cierpliwości wychowawców, motywujących ich do zachowań pozytywnych.

4. Zakończenie

W oparciu o przeprowadzone badania można stwierdzić, że kary i nagrody odpowiadają wymogom systemu prewencyjnego ks. Jana Bosko. Wychowankowie dzięki znajomości zasad znają konsekwencje swoich negatywnych zachowań, większość z nich uważa kary za zasłużone i sprawiedliwe. W Ośrodku oprócz konsekwencji są także liczne przywileje, z których często korzystają wychowankowie. Negatywne skojarzenia dotyczące kar są oczywiste i wynikają z niechęci do podporządkowania się pewnym normom, które przed pobytem w Ośrodku były im nieznane lub były powodem umieszczenia w placówce. Charakter Ośrodka Wychowawczego nie może istnieć bez sztywnego systemu kar i nagród, jednak w badanym Ośrodku jest to łączone z systemem prewencyjnym, przez co kary stają się mniej surowe, zawsze są spowodowane naruszeniem wspólnie ustalonych zasad, a w miarę możliwości poprzez nagrody wzmacnia się zachowania pozytywne. Niechęć do kar i próby łamania regulaminu są jednak zależne od wieku wychowanków i etapu ich rozwoju. Dopiero internalizacja wartości moralnych przekazywanych w procesie wychowania sprawia, że młody człowiek staje się osobą autonomiczną. Zadaniem Ośrodka Wychowawczego jest zatem kształtowanie właściwych postaw poprzez przykład wychowawców i cierpliwą pracę nad kształtującą się osobowością wychowanka.

Monika Chorab

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

UJĘCIE ZŁA W FILOZOFII PAULA RICOEURA, JEANA NABERTA I GABRIELA MARCELA

UNDERSTANDING EVIL IN THE PHILOSOPHY OF PAUL RICOEUR, JEAN NABERT AND GABRIEL MARCEL

The author discusses the problem of evil defined by Paul Ricoeur, Jean Nabert and Gabriel Marcel as the basic aspect of human existence. The aim of the article is to analyse the writers' definitions of evil, its origins, how it is possible, ways of reacting on evil and dealing with it. The author compares the viewpoints present in the works of the philosophers under discussion.

Paul Ricoeur, the representative of existential phenomenology and hermeneutics, combines philosophical anthropology and the analysis of human activity with the problem of human possibilities and weaknesses. He saw evil as the manifestation and result of an individual's freedom.

Gabriel Marcel, philosopher and playwright, did an phenomenological analysis of an individual set against today's mass world with evil as one of its components. Jean Nabert, the representative of reflective philosophy, discussed human consciousness, especially an individual's negative experiences, sin and absolute evil. The three standpoints seem to make up one concept, as all of the writers understand an individual as the victim or cause of evil.

Pytania czym jest zło, skąd bierze się zło i dlaczego możliwe jest jego istnienie oraz jak reagować na zło i radzić sobie z jego przejawami, towarzysząc człowiekowi od początku rozważań nad światem i jego istotą. Zło stanowi podstawowy fenomen egzystencji człowieka, którego poznanie wraz z uzyskaniem odpowiedzi na powyższe pytania jest wyzwaniem każdej epoki, również współczesnej.

Na wstępie podkreślę złożoność zła, wskazując na potrójny charakter fenomenu. Wyodrębnia się zło metafizyczne (*malum metaphysicum*), zło fizyczne

(*malum physicum*) oraz zło moralne (*malum morale*). Zło metafizyczne wynika z niedoskonałości świata, zło fizyczne związane jest z fizyczno – psychicznym cierpieniem człowieka, natomiast zło moralne należy łączyć z procesem łamania podstawowych zasad etycznych. Zło moralne urzeczywistnia się w postaci grzechu. Powyższe rozróżnienie wskazujące na złożoność zła, prowadzi do rozważań nad obecnością fenomenu na każdym poziomie życia: fizycznym, psychicznym i duchowym. Trzy rodzaje zła łączy samoświadomość człowieka cierpiącego pod jego wpływem¹. Już w tym miejscu rozważań wyraźny staje się złożony i wieloaspektowy charakter zła, które jest przedmiotem analiz w ramach niniejszego referatu.

Rozważania dotyczące zła stanowią ciągle aktualne wyzwanie dla filozofów, którzy podkreślają istotność i powagę zjawiska, stanowiącego odwieczną obawę człowieka.

W literaturze przedmiotu wskazuje się na dużą ilość filozofii zła, tworzonych przez filozofów reprezentujących różne nurty oraz epoki historyczne.

W artykule zaprezentuję rozważania na temat fenomenu zła autorstwa trzech XX-wiecznych filozofów francuskich: Jeana Naberta, Gabriela Marcela oraz Paula Ricoeura.

Paul Ricoeur (1913-2005)

Współczesny filozof francuski Paul Ricoeur jest przedstawicielem fenomenologii egzystencjalnej i hermeneutyki oraz twórcą filozofii podmiotu². Wszystkie rozważania autora łączy antropologia filozoficzna, określana mianem antropologii „człowieka, który się staje”. Podstawą jest tu namysł nad ludzkim działaniem ze zwróceniem szczególnej uwagi na podstawowe możliwości i słabości człowieka. Autor dla potrzeb badania ludzkiej rzeczywistości, stawania się istoty ludzkiej łączył fenomenologiczny opis z hermeneutyczną interpretacją³.

Fenomen zła stanowi niezwykle istotny punkt jego rozważań, podejmowanych przy okazji analiz nad istnieniem i działaniem człowieka. Paul Ricoeur pisał o etycznej wizji zła, które mieści się w wolności człowieka. Zło jest tutaj uważane za wynalazek wolności, która przez to, że uznaje zło jest wolnością zdolną do upadku, zboczenia, przewrotności i błędu⁴. Jest to wolność zniewolona przez namiętność, która się przejawia jako zniewolenie podmiotu przez siebie samego. Wolność pod władaniem namiętności staje się przykładem moralnego zła⁵. Według autora cała zagadka dotycząca fenomenu polega na tym, że pod pojęciem zła umieszcza się zjawiska, które są na pierwszy rzut oka różne, takie jak: grzech (zło moralne), cierpienie (zło fizyczne) i śmierć. Tym samym zło występuje pod

¹ Ks. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno teologiczne*, Lublin 2000, s. 9-11.

² J. Szmyd (red.), *Leksykon filozofów współczesnych*, Bydgoszcz – Kraków 2004, s. 409-413.

³ <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur>, 04.06.11, 18:33.

⁴ Ks. I. Mroczkowski, *Zło i...*, dz. cyt., s. 129.

⁵ E. A. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1993, s. 84.

różnymi postaciami, które można określić również jako formy, rodzaje zła. Autor wskazuje zasadnicze różnice między postaciami zła, by potem wskazać ich wspólną głębię. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że zło moralne, grzech oznacza to co sprawia, że czyn staje się przedmiotem imputacji, oskarżenia, potępienia. Imputacja przypisuje czynność określonemu podmiotowi, sprawcy. Człowiek jest tu rozumiany jako jednostka wolna, wewnątrzsterowna, świadoma i odpowiedzialna za własne czyny. Grzech i związana z nim kara przychodzą do człowieka jako efekt jego postępowania, zupełnie inaczej niż w przypadku cierpienia. Cierpienie jest doznawane, spada na człowieka. Nie jest powodowane przez samego człowieka, ale przez takie przyczyny jak: przeciwności natury fizycznej, choroby, ułomności ciała i umysłu, smutek, perspektywa własnej śmiertelności, poczucie nikczemności itp⁶. Najpierwotniejszym cierpieniem dla człowieka jest męka cielesnego istnienia.

Można tu wyróżnić trzy jej aspekty: charakter, nieświadomość, życie, które objawiają się w postaci trzech rodzajów smutku: smutku skończoności, smutku bezkształtu i smutku przypadkowości⁷. Z grzechem związana jest wina człowieka, natomiast w cierpieniu jest zupełny brak tej winy, człowiek staje się ofiarą a nie sprawcą. Mimo tej zasadniczej różnicy między pojęciami, zło w swojej pierwotnej formie jest uznawane jako wspólna podstawa grzechu i cierpienia. Na związek między cierpieniem i grzechem wskazuje również to, że zasadniczą przyczyną cierpienia jest oddziaływanie drugiego człowieka, który popełnia grzech działając przeciwko drugiemu. Co więcej, poczucie winy i kara będąca skutkiem grzechu powoduje cierpienie u osoby, która jest sprawcą. Grzech, cierpienie i śmierć czyli zło absolutne wyrażają „dogłębną jedność kondycji ludzkiej”⁸.

Zło według autora zawiera się w wolności, a raczej w jej braku oraz manifestuje się w zniewolonej wolnej woli. Zniewolona wola ściąga na siebie symbole zła: zniewolenie ciała oraz zniewolenie duszy przez ciało. Paul Ricoeur dostrzega potrójny schematyzm niewolnej woli, który wyraża różne oblicza zła. Pierwszym schematem jest schemat „pozytywności”, gdzie „zło nie jest zwykłym błędem, brakiem porządku. Jest potęgą ciemności, coś je „stanowi”. W tym sensie jest czymś do „zglądzenia”. Drugim schematem jest schemat „zewnętrzności”. Człowiek odnosi się do zła jako do „zewnętrzza wolności, jak do czegoś innego od siebie”, czemu wolność daje się schwytać. Człowiek nie jest tu traktowany jako istota z natury zła, gdyż całe zło, które do niego przychodzi ma charakter zewnętrzny, jest nie z bezpośredniej winy człowieka. Trzecim schematem wolnej woli jest schemat „zakażenia”, gdzie przychodzące zło jako coś zewnętrznego zaraża człowieka, wiąże się z nim. Autor podkreśla związek zła z pierwotnym bytem ludzkim oraz fakt, że zło nie może zrobić nic innego z człowieka jak tylko człowieka⁹.

⁶ P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, Warszawa 1992, s. 13-15.

⁷ E. A. Mukoid, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 86.

⁸ P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie...*, dz. cyt., s. 13-15.

⁹ Tenże, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 144-149.

Analizując prace Paula Ricoeur należy wyodrębnić dwie podstawowe tezy na temat zła.

Po pierwsze zło w jego najgłębszym wymiarze można wyrazić tylko i wyłącznie w języku symbolicznym. Po drugie dla zrozumienia zjawiska nie wystarczy opis danych konkretnego doświadczenia zła. Konieczne jest odwołanie się do archetypalnych postaci, tekstów mitycznych. Analiza symbolicznych opowieści o złu ma ułatwić człowiekowi poznanie tego, co niepojęte w złu¹⁰. Tym samym rozważanie na temat zła oraz innych trudnych problemów należy rozpocząć od poziomu mitu, który stanowi laboratorium, gdzie przebadano wszelkie możliwe rozwiązania.

Autor wskazuje na wielość koniecznych podejść do problemu zła. Przede wszystkim analizowany fenomen stanowi problem spekulatywny. Może i powinien być również rozważany na poziomie myślenia, działania oraz odczuwania. Na poziomie myślenia zło ciągle pozostaje wyzwaniem, gdyż sens pojęcia stale ulega wzbogaceniu dzięki namysłowi. Na poziomie działania zła wcale nie powinno być, więc należy się mu sprzeciwić, zwalczać je. Podstawowe jest w tym przypadku pytanie jak walczyć ze złem. Na poziomie odczuwania człowiek wyraża emocjonalną, osobową i indywidualną odpowiedź wobec zła¹¹.

Człowieka, stanowiącego podmiot antropologii Paula Ricoeura można określić mianem istoty ułomnej, w której istnienie wpisana jest możliwość zła moralnego. Z koncepcją człowieka ułomnego, dla którego zło jest czymś zewnętrznym wpisanym w jego istnienie należy zestawić koncepcję wolnej woli również dostępną w dziełach autora. Człowiek jest tu odpowiedzialnym za zło, aktywnym sprawcą zło czynienia. Zestawienie powyższych koncepcji należy uzupełnić o dwa różne podejścia do zła obecne w rozważaniach autora i powtarzane przy okazji różnych rozważań. Z jednej strony zło jest wynikiem działalności człowieka i tym samym wiąże się z koncepcją wolnej woli. Z drugiej strony zło jest niezależne od istoty ludzkiej, która jest ofiarą cierpiącą pod wpływem zła¹².

Jean Nabert (1881-1960)

Jean Nabert wpisuje się w nurt filozofii refleksyjnej, zwanej filozofią świadomości lub spirytualizmem, której źródła należy szukać w poglądach Platona i św. Augustyna. Filozofię Naberta można określić mianem poszukującej. Podstawowym celem staje się refleksyjne badanie świadomości, które autor rozpoczyna od analizy doświadczeń negatywnych. Poddając analizie świadomość ludzką przełamał granice metody refleksyjnej, nie ograniczając się tylko do bezpośredniej analizy świadomości¹³. Wielu znawców przedmiotu uważa, że filozofia Naberta,

¹⁰ Za: E. Mukoid, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 131.

¹¹ P. Ricoeur, *Zło...*, dz. cyt., s. 34-39.

¹² Za: E. Mukoid, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 172-178.

¹³ M. A. Krąpiec (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 7, Lublin 2006, s. 465-468.

jego głębokie analizy świadomości ludzkiej, granic wolności stanowiły podstawę i inspirację dla fenomenologii hermeneutycznej Ricoeura.

Jak już powyżej zaznaczyłam autor rozpoczyna analizy nad fenomenem zła od wprowadzenia pojęcia doświadczeń negatywnych, które jako pierwotne dane świadomości, które nie są jako takie złem. Doświadczenia negatywne warunkują możliwości wszelkiego doświadczenia (w tym również doświadczania zła) oraz stanowią konieczny przedmiot refleksji prowadzący do oczyszczenia. Posiadają formalną strukturę znaku, relacyjną i warstwową.

Za podstawowe doświadczenia negatywne oraz dane wzbudzające refleksję autor wskazuje: przewinę, porażkę, samotność. Analiza refleksyjna autora skupia się na każdym pojedynczym działaniu, związanym z samotnością, przewiną, porażką, by potem przejść do JA jako takiego w jego całości i integralności. Przeżycie winy, porażki samotności staje się elementem „głębi” JA. Prawdziwym sensem doświadczeń negatywnych jest odzyskanie świadomości czystego JA, następującego przez proces obwiniania za błędną sprawczość.

Według autora skończoność ludzka jest obciążona negatywnością, gdyż w głębi ludzkiego JA tkwi fundamentalna alienacja. Skończoność nigdy nie jest doskonała na miarę wymagań, zawsze pozostaje niezadowolone i niekompletność. Negatywność fundamentalnej alienacji jest absolutna oraz pozostaje poza zasięgiem refleksji i uniemożliwia ją ze względu na tę absolutność. Podmiot spotyka w sobie absolutną negację, której nie jest w stanie zrozumieć i pojąć. Nabert wprowadza pojęcie *injustifiable*, które opisuje podstawową strukturę fenomenologii zła jego autorstwa. Doświadczenie *injustifiable* dotyczy tego co nie da się usprawiedliwić¹⁴. Stanowi ono ostrą, nieprzyjemną reakcją świadomości na fakty, które JA napotyka w świecie i chce odrzucić, nie mogąc na nie się zgodzić. Doświadczeniu towarzyszą dwa aspekty, uczuciowy, związany z cierpieniem pod wpływem dogłębnie raniącego faktu oraz osąd intelektualny związany z wnioskiem, że pewne zdarzenie wcale nie powinno mieć miejsca. Skoro niektóre fakty oraz zdarzenia powodują protest świadomości oraz nie dają się w żaden pozytywny sposób wyjaśnić można je zaklasyfikować jako nieszczęście (zło fizyczne)¹⁵. W tym miejscu rozważania autora na temat doświadczeń negatywnym łączą się z obecnością zła w jego podstawowym znaczeniu. W ramach dalszych rozważań nad doświadczeniami negatywnymi oraz złem Nabert poddaje analizie takie zjawiska jak: błąd, brzydota, tragiczność, ból, śmierć. Mimo tego, że poddając refleksji można je uznać za racjonalne, celowe prowadzą do nieszczęścia, co zwraca człowieka ku doświadczeniu *injustifiable*. Człowiek postrzega je jako irracjonalne, nienaturalnie nie potrafi dostrzec ich sensu¹⁶.

¹⁴ E. Mukoid, *Filozofia...*, s. 61-70.

¹⁵ Tamże, s. 93-96.

¹⁶ Tamże, s. 96-97.

Termin *injustifiable* nie można zaklasyfikować do znanej klasyfikacji zła fizycznego, metafizycznego ani moralnego, gdyż każde zło może stanowić podstawę doświadczenia *injustifiable*. Co więcej wiele rodzajów zła pozostaje poza zjawiskiem, będąc faktem wytłumaczalnym. Według Naberta pod pojęciem zła mogą się zawierać bardzo odmienne zjawiska takie jak: obiekty fizyczne, cechy, relacje, braki, zniszczenia, unicestwienia, zdarzenia, procesy, układy, myśli, emocje, pragnienia. Doświadczamy je jako zło gdy stanowią dla człowieka przeszkodę oraz nie potrafi on ich ocenić jako potrzebne i racjonalne. Powyżej analizowane zło będące stanem irracjonalnym odróżnia autor od zła absolutnego o którym istnieniu decyduje współdziałanie wolnej woli. Zło absolutne to zło, które człowiek sprawia. Dotyka woli człowieka od wewnątrz, umieszczone jest wewnątrz woli. Zło jest tutaj zawinione przez wolność moralną i tym samym daje się przypisać sprawcy¹⁷. Pod wpływem zła czynionego u człowieka pojawia się doświadczenie wyrzutów sumienia oraz pragnienie regeneracji, odnowy, naprawy siebie. Zło absolutne w odróżnieniu od innego zła wymyka się wszelkiej refleksji, która w pewnym sensie mogłaby złagodzić zło, sprawić, że zło przestaje być złem¹⁸.

Jako element rozważań na temat zła absolutnego autor analizuje pojęcie grzechu, który ma znaczenie najbardziej intymne, wewnętrzne. Sens nadaje mu jeden niepodzielny akt: zerwania dokonanego we mnie, przeze mnie, gdy z pełną świadomością ma miejsce złamanie zasad etycznych. Nabert dochodzi do wniosku, że grzech raz doświadczony wpływa na całą świadomość JA, na całe życie sprawcy, odciskając na nim niezatarte piętno¹⁹.

Gabriel Marcel (1889-1973)

Gabriel Marcel znany jest jako filozof, dramatopisarz, krytyk literacki. W swoich dziełach analizował istotne dla świata i ludzkości kwestie filozoficzne, które poddawał analizie w duchu realizmu. Jako przedstawiciel filozofii egzystencjalnej wychodził od ludzkiego doświadczenia życiowego. Filozof poddał analizie, którą należy określić mianem fenomenologicznej osobę ludzką na tle współczesnego jednostki masowego świata, który autor obserwował i oceniał w perspektywie własnego życia. Umiejscawiając Marcela na mapie nurtów filozofii należy wyraźnie podkreślić jego związki z tomizmem i egzystencjalizmem chrześcijańskim²⁰. Filozofia Gabriela Marcela nazywana jest również filozofią otwartą. Jej symbolem jest droga, natomiast człowiek jak w tytule jednej z pozycji autora to Homo Viator, czyli istota wędrująca, będąca stale w drodze, wolna, indywidualna²¹.

¹⁷ Tamże, s. 102-105.

¹⁸ Tamże, s. 106-108.

¹⁹ Tamże, s. 151.

²⁰ M. A. Krąpiec (red.), *Powszechna encyklopedia...*, dz. cyt., tom 6, s. 808-812.

²¹ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 11.

Problematyka zła stanowi ważniejszy problem filozofii Gabriela Marcela. Poruszana jest nie wprost, a przy okazji innych rozważań. Należy wyróżnić trzy podejścia autora do problemu zła: podejście diagnostyczne, gdzie zło postrzegane jest jako tragizm i degradacja, podejście formalne, w którym zło pełni rolę egzemplifikacji porządku tajemnicy oraz podejście metafizyczne, u podstaw którego jest wizja bytu człowieka w kategoriach wcielenia, wezwania, istnienia, partycypacji²².

Podstawą rozważań autora jest poczucie obowiązku zajęcia stanowiska wobec kwestii negatywnych w świecie, „wobec nędzy tego świata”. Autor dokonuje diagnozy współczesnego mu świata, by poznać i nazwać zło. Określa go mianem świata stechnicyzowanego i technokratycznego. Warto tu dodać, że filozofia Marcela rodziła się w okresie kryzysu cywilizacyjnego wyznaczonego głównie przez dwie wojny światowe. Rzeczywistość, którą przyszło mu obserwować zdeterminowała jego sposób myślenia o świecie i człowieku jako takim. Autor określał rzeczywistość mianem świata rozbitego, złamanego jak zepsuty zegarek, w którym przestał działać wewnętrzny mechanizm. Jest to świat w którym śmierć jest wszechobecna i jak pisał „czuje się jak u siebie w domu”²³. Świat w percepcji Marcela jest zdominowany przez technikę, którą określa jako manipulację, środek gromadzenia i urabiania materii. Według autora, świat zdominowany przez technikę staje się „warsztatem eksploatacyjnym, ujarzmionym niewolnikiem”²⁴. Natomiast człowiek nie jest już umysłem, ale staje się „potęgą techniczną, źródłem porządku, czy organizacji w świecie, który go nie jest wart, który go według wszelkich pozorów wytworzył z przypadku – albo raczej w świecie, od którego człowiek wyswobodził się gwałtownym aktem emancypacji”²⁵. Człowiek, grupa społeczna i społeczeństwo stają się masą pozbawioną wolności i godności za sprawą oderwania od korzeni, od istoty człowieka stworzonego na podobieństwo Boga i tym samym wyjątkowego w swej naturze. Współczesny człowiek to człowiek wymienialny, człowiek znikąd, oceniany tylko pod kątem wydajności. Z tego powodu staje się istotą bojaźliwą i zniewoloną. Relacje interpersonalne mają charakter anonimowy i zbiurokratyzowany w masie ludzi. Według autora cechami społeczeństwa jest zwyrodnienie i zagubienie moralne. Społeczeństwo masowe podporządkowane ideom techniki zrywa wszelkie więzi z żywym Bogiem. W opisanym przez Marcela świecie techniki upodlenia stały się czymś powszechnym. Ma miejsce degradacja jednostki i społeczeństwa we wszystkich sferach od witalnej po duchową. Zatracony zostaje czynnik sacrum, zerwana łączność człowieka z Bogiem. Człowiek w rozważaniach autora jest przedmiotem zmian społecznych, którym podlega oraz jednocześnie jest odpowiedzialny za te zmiany, które napędza. W tej drugiej roli objawia się tragiczność człowieka, który jest odpowiedzialny za stan i kondycję świata. Człowiek, który pozbawił własne

²² E. Mukoid, *Filozofia...*, s. 72.

²³ G. Marcel, *Tajemnica...*, dz. cyt., s. 12-47.

²⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986, s. 159-160.

²⁵ Tamże, s. 160.

życie Boga stawiając swoje prawa ponad boskie prowadzi do destrukcji osobistej oraz świata. Emancypacja człowieka doprowadziła go do degradacji i upadku²⁶.

Za przyczynę upadku autor podaje „osłabienie i wyjałowienie autentycznego poczucia wspólnoty”, które jest bezpośrednim skutkiem charakterystyki współczesnego świata i powoduje dalsze zepsucie²⁷. Pisze „żyjemy w świecie, w którym razem wydaje się coraz bardziej tracić swoje znaczenie; tę samą myśl można by wyrazić mówiąc, że wzajemna bliskość wydaje się stawać coraz trudniejsza do urzeczywistnienia, a jej wartość jest skądinąd podważana”²⁸. Gabriel Marcel podaje również cel, do którego powinien dążyć współczesny człowiek dla dobra swojego i świata. Otóż powinien odbudować sens życia, nauczyć się jak tworzyć prawdziwe więzi interpersonalne, odkryć w sobie zdolności do bycia twórcą oraz nauczyć się odnajdywania nadziei w cierpieniu²⁹. W filozofii zła Marcela ważny jest element rozważań na temat Boga. Bóg w ujęciu autora to nie Bóg, o którym rozprawiają teologowie, filozofowie, a Bóg żywy, którego doświadcza człowiek w codziennym życiu³⁰. Autor opisuje podejście ateisty, który stwierdza wprost, że Boga nie ma. Swoje zdanie tłumaczy tym, że skoro na świecie jest zło i cierpienie to Boga nie może być. Obecność zła na świecie wydaje mu się nie do pogodzenia z obecnością Boga³¹. Analizując interpretację postawy ateisty można wnioskować, że skoro jest zło, a Boga nie ma to zło jest wytworem zewnętrznym wobec Boga. Autor nie zgadza się z poglądami ateistów twierdząc, że nielogiczne jest stwierdzenie, że Boga nie ma, gdyż uznanie Boga nie da się oddzielić od istnienia wszelkich żywych istot³². Autor określa Boga przymiotnikami sprawiedliwy oraz miłosierny pisząc, że jest Bogiem dzięki nieskończonej sprawiedliwości oraz miłosierdziu. Przymioty Boga nie ulegają zmianie nawet we współczesnym zepsutym świecie³³.

Opisując świat Marcel twierdzi, że jest w nim i dobro i zło. Natomiast istota ludzka nie jest ani dobra ani zła sama w sobie i tym samym nie jest dobrem ani złem. Człowiek znajduje się poza dobrem i poza złem ze względu na to, że nie jest obudzony do rzeczywistości i możliwe, że nigdy nie będzie. Budząc się do świata odkrywa własne powołanie i drogę postępowania w zgodzie z pewnymi zasadami³⁴. Autor pisze, że „życie jest okazją dobra lub zła”³⁵. Autor za czyn dobry uznaje czyn sprzyjający życiu, natomiast zły jest przeciwny wszelkiemu istnieniu³⁶.

²⁶ E. Mukoid, *Filozofia...*, s. 75-76.

²⁷ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984, s. 18.

²⁸ Tenże, *Tajemnica...*, dz. cyt., s. 52.

²⁹ Tamże, s. 12.

³⁰ Tamże, s. 343.

³¹ Tamże, s. 292-293.

³² Tamże, s. 295.

³³ G. Marcel, *Być i mieć...*, dz. cyt., s. 55.

³⁴ Tenże, *Homo...*, dz. cyt., s. 22-23.

³⁵ Tamże, s. 93.

³⁶ G. Marcel, *Być i mieć...*, dz. cyt., s. 166.

Podjmując rozważania na temat zła w świecie, który określił mianem rozbitego autor wskazuje na zanik refleksji nad tym zagadnieniem. Uznaje ten fakt za przyczynę dalszego rozwoju zła oraz wskazuje powinność filozofa, który jest zobowiązany do rozważań na temat zła³⁷.

Autor ujmuje zło jako swojego rodzaju nieporządek, który obserwuje, jednocześnie starając się uchwycić przyczyny, rację bytu oraz celowość zjawiska. Nieporządek świata ma charakter pozorny, a tak naprawdę tkwi w samym człowieku. O złu jako takim można mówić tylko i wyłącznie jeśli dotyczy mnie bezpośrednio, a nie w sytuacji, gdy jestem tylko jego obserwatorem, a tak naprawdę zjawisko bezpośrednio mnie nie dotyczy. Jako obserwator mogę tylko wskazać pewne zakłócenia związane ze złem. Gdy zło przestaje być złem doznawanym przestaje być również złem jako takim. Podstawowe w przypadku zła jest uwikłanie człowieka, doznawanie oraz zło czynienie³⁸.

Gabriel Marcel dochodzi do wniosku, że zło należy traktować w kategoriach tajemnicy, a nie problemu. Według niego problem jest czymś napotykanym w świecie co zupełnie nie angażuje człowieka jako uczestnika. Natomiast tajemnica jest czymś, co angażuje człowieka. Tym samym nie należy detronizować tajemnicy do miana problemu. Idąc dalej zło można interpretować w kategoriach tajemnicy ze względu na fakt zanurzenia człowieka w złu. Jest on sprawcą i uczestnikiem a czasami obserwatorem, zło człowieka bezpośrednio dotyczy³⁹. Co więcej zła nie można postrzegać w kategoriach problemu, gdyż stawiając problem chcemy go rozwiązać, wskazać jakiś deficyt, uszkodzenie, również dookreślić cel i przyczyny. Problem podlega technikom prowadzącym do jego rozwiązania, a tajemnica wyklucza wszelką możliwą technikę, nie jest możliwe absolutne jej poznanie w sposób obiektywny. Zła nie da się uchwycić w sposób obiektywny, gdyż związane jest z subiektywnością każdego człowieka. Sprowadzenie zła do miana problemu prowadzi do jego degradacji⁴⁰.

Zła nie da się ująć w czystej postaci ani odpowiedzieć na pytanie czym jest zło, gdyż jest ono bezpośrednio związane z człowiekiem, jego winą, grzechem oraz indywidualnym cierpieniem doznawanym pod wpływem zła⁴¹.

Cechą świata jest również wszechobecna rozpacz, będąca efektem zniszczenia oraz wydarzeń, które powodują zatracenie się w niej. Za najbardziej wyraźny przykład takich wydarzeń autor podaje śmierć bliskiej osoby. Za podstawowe zło współczesnego świata określa zdradę, możliwą i powszechną jako składnik świata. Uznaje zdradę jako element zalecany, a nawet narzucany człowiekowi

³⁷ G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 61.

³⁸ Tenże, *Być...*, dz. cyt., s. 148.

³⁹ Tenże, *Tajemnica...*, dz. cyt., s. 222.

⁴⁰ Tenże, *Być...*, dz. cyt., s. 100-101.

⁴¹ E. Mukoid, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 78-79.

przez strukturę świata⁴², który staje się złem samym w sobie⁴³. Doświadczamy zdrady wszędzie, a przede wszystkim w nas samych. Według autora śmierć oraz związana z nią rozpacz stanowią zachętę dla zdrady⁴⁴. Opisując kondycję świata i człowieka autor stwierdza, że podstawowym powodem rozpaczyci człowieka oraz zła obecnego w jego życiu jest stwierdzenie i poczucie, że człowiek został opuszczony przez Boga, którego obecność nadawała sens życia⁴⁵.

Spotkanie ze złem zawsze odbywa się w obecności groźby, gdyż zło człowiekowi zagraża. Groźba skierowana jest przeciwko integralnemu bytowi i tym samym zło, które zagraża tylko integralnym bytom, stanowi zagrożenie owej integralności. Groźbie, a tym samym złu towarzyszy poczucie zdrady, bycia ofiarą zdrady. Zdrada, groźba, zło mogą być zewnętrzne wobec człowieka lub pochodzić od niego samego⁴⁶.

Według autora spotkanie ze złem odbywa się w ciemnościach stanowiących symbol sytuacji upadku człowieka, utraty równowagi⁴⁷. Autor wiąże zło z fenomenem śmierci: zło zapowiada śmierć, jest śmiercią. Co więcej zło tak jak śmierć jest praktycznie nie do poznania, a na pewno niemożliwe do dookreślenia i ujęcia obiektywnego. Autor określa zło i śmierć jako synonimy⁴⁸. Śmierć według autora przynależy do życia i jako taka jest czymś naturalnym. Natomiast główną przyczyną cierpienia, nieszczęść oraz zła świata nie jest śmierć jako taka, ale przekonanie i stwierdzenie, że śmierć ma charakter ostateczny, że oznacza kres wszelkiej ludzkiej egzystencji. Przekonanie wprowadza w ludzkie życie element beznadziejności⁴⁹. Śmierć we współczesnym świecie nie jest tajemnicą, elementem świata i początkiem nowego życia, a brutalnym faktem⁵⁰. „Śmierć jest w pewnym znaczeniu triumfem, najradzykalniejszym wyrazem rozłąki, jaka dokonać się może w przestrzeni. Zmarły to ktoś, kto nie jest już nawet gdzie indziej – jest kimś kogo nie ma już nigdzie”⁵¹. Ze śmiercią związany jest grzech. Autor pisze: „świat grzechu to świat w którym śmierć jest niejako u siebie”. Skoro współczesny świat jest światem z wszechobecną śmiercią, jest również światem grzechu⁵². Idąc dalej, jak już wcześniej akcentowałam, autor uznaje elementy dobra i zła w świecie. Świat jest światem wolnym, więc możliwe jest pojawienie się w nim grzechu⁵³.

⁴² G. Marcel, *Być...*, dz. cyt., s. 102.

⁴³ Tamże, s. 35.

⁴⁴ Tamże, s. 94.

⁴⁵ G. Marcel, *Homo viator...*, dz. cyt., s. 48.

⁴⁶ E. Mukoid, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 119-120.

⁴⁷ Tamże, s. 120.

⁴⁸ G. Marcel, *Tajemnica...*, dz. cyt., s. 353.

⁴⁹ Tamże, s. 355.

⁵⁰ Tamże, s. 360.

⁵¹ Cyt za G. Marcel, *Być...*, dz. cyt., s. 27.

⁵² G. Marcel, *Tajemnica...*, dz. cyt., s. 385.

⁵³ Tamże, s. 344.

Autor podkreśla, że najbardziej odpowiednią reakcją na zło obserwowane jest milczenie, cisza, współczucie, które przeradza się w pocieszenie mające charakter wspólnotowy⁵⁴. Drogą wydobywania człowieka z mroków zła jest nadzieja. Stanowi ona odpowiedź na rozpacz i akt jej aktywnego zwalczania prowadzącego do zwycięstwa⁵⁵. U podstaw nadziei jest sytuacja rozpacz. Nadzieja stanowi formę zawierzenia rzeczywistości, stwierdzenia, że jest jakaś siła, moc zdolna przeciwstawić się złu i niebezpieczeństwu. Jest możliwa w świecie, w którym jest miejsce na cud⁵⁶.

Zaprezentowane w niniejszym artykule trzy podejścia wobec zła, filozofie zła wydają się stanowić zwartą koncepcję, gdyż poglądy autorów wzajemnie się nie wykluczają, a uzupełniają. Mimo tego, że autorzy kładą nacisk na różne aspekty i pytania dotyczące omawianego zjawiska, łączy ich troska o człowieka, ofiary i/lub sprawcy zła w świecie.

⁵⁴ E. Mukoid, *Filozofia...*, s. 124-125.

⁵⁵ G. Marcel, *Homo...*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁶ Tenże, *Być...*, dz. cyt., s. 63-64.

II. SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2009/2010

Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku weszła w rok akademicki 2009/2010 w niezmiennym, sześciuosobowym składzie. Trzy osoby pracują na stanowisku profesora nadzwyczajnego: abp prof. dr hab. Edward Ozorowski – kierownik Katedry, ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, ks. dr hab. Adam Skreczko, prof. UKSW i UwB, dwie na stanowisku adiunkta: ks. dr Tadeusz Kasabuła, ks. dr Andrzej Proniewski oraz mgr Anna Dzięgielewska w pionie administracyjnym.

W roku sprawozdawczym 2009/2010 Katedra realizowała program określony ustaleniami poczynionymi w minionym roku akademickim na comiesięcznych spotkaniach roboczych. Rezultatem tych prac były organizowane przez Katedrę bądź współorganizowane z innymi jednostkami dydaktyczno-badawczymi miasta, regionu i kraju konferencje, sympozja, sesje naukowe i spotkania naukowo-szkoleniowe w formie tzw. warsztatów. Owocem współpracy z naukowym środowiskiem medycznym była zorganizowana w dniach 15-17 października 2009 roku wespół z Uniwersytetem Medycznym w Białymstoku międzynarodowa konferencja naukowa pod hasłem „Życie ludzkie od poczęcia do narodzenia”. Pracownicy Katedry wnieśli swój wkład w obrady poprzez przewodniczenie sesjom i udział w dyskusjach. Cenne w kontekście całości obrad były refleksje o charakterze teologiczno-antropologicznym poczynione przez abp. E. Ozorowskiego oraz zreferowane w ramach dyskusji przemyślenia i twórcza polemika ks. J. Zabielskiego z autorami treści zaprezentowanych w referatach poruszających kwestie etyczno-moralne.

Katedra Teologii Katolickiej była organizatorem przeprowadzonej 9 stycznia 2010 roku w Białymstoku konferencji naukowej pod hasłem tożsamym z hasłem określającym tematykę bieżącego roku duszpasterskiego „Bądźmy świadkami miłości”, skierowanej do katechetów i członków ruchów i stowarzyszeń katolickich Archidiecezji Białostockiej. Obrady miały miejsce w sali kina „Ton” z udziałem zaproszonych prelegentów: bp. Wacława Depo, ordynariusza diecezji zamojsko-lubaczowskiej i ks. prof. dr. hab. Janusza Mastalskiego, dziekana Wydziału Nauk Społecznych i kierownika Katedry Pedagogiki Ogólnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Obaj prelegenci zaprezentowali referaty, których tytuły w zasadniczym członie pokrywały się z hasłem konferencji. Biskup Depo przedstawił aspekt dogmatyczny przy jednoczesnym skoncentrowaniu się na istniejących we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie, przeciwstawnych

sobie i nawzajem się wykluczających wizji antropologii: jedną określił jako „eko-” lub „biocentryczną”, której założenia można ogólnie sprowadzić do określenia „człowiek syty, ale bez Boga”. Ten nurt – zdaniem prelegenta – nosi wszelkie znamiona „współczesnej apostazji”. Drugi nurt to prezentowana i przybliżana przez wieki przez Kościół antropologia chrystocentryczna, która pozwala człowiekowi stworzonemu na Boży obraz i podobieństwo w pełni siebie poznać i zrozumieć dzięki Chrystusowi. Tylko na takim fundamencie może wzrastać i ukorzeniać się w świecie prawdziwa Miłość – skonkludował bp Depo. Ksiądz prof. Mastalski skoncentrował się na pastoralnym aspekcie zagadnienia, czyniąc przedmiotem analizy postawy życiowe młodzieży w kontekście współczesnej katechezy. Jego zdaniem każdy duchowny i katecheta powinien w zastanej rzeczywistości postawić dwa sprzężone ze sobą pytania: „Czy mamy pomysł na młodego człowieka, który pyta o sens życia?” i „co należy czynić, aby być świadkiem miłości?” Stąd – skonkludował prelegent – „zadaniem współczesnego katechety winna być odbudowa międzyludzkiej komunikacji oraz świadectwo własnego życia”.

W dniach 11-12 lutego 2010 roku Katedra Teologii Katolickiej zorganizowała kolejne warsztaty duszpasterskie dla księży archidiecezji. Odbyły się one w gmachu AWSD w Białymstoku, a ich temat określono ogólnym hasłem „Współczesne zagrożenia wiary od zewnątrz”. Poprowadził je adiunkt w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, ks. dr hab. Bogdan Biela. Spotkanie rozpoczęło się 11 lutego konferencją ks. Bieli na temat określony hasłem warsztatów, po czym uczestniczący w nich księża przeprowadzili w grupach dyskusje i podzielili się własnym doświadczeniem duszpasterskim. Podsumowanie debat i będące wynikiem pracy w grupach przedstawione postulaty duszpasterskie zakończyły pierwszy dzień zajęć. Program następnego dnia warsztatów był identyczny z tym, który przewidziano na dzień pierwszy.

W duchu odpowiedzialności za wychowanie ludzi młodych MKTK zorganizowała 10 kwietnia 2010 roku konferencję pod hasłem „Młodzież w Kościele”. Obrady odbyły się w sali kina „Ton” w Białymstoku i skierowane były do księży, sióstr zakonnych, katechetów i studentów teologii z terenu Archidiecezji Białostockiej. W ramach konferencji referaty wygłosili zaproszeni prelegenci: ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski, dziekan Wydziału Teologicznego KUL i przewodniczący Ogólnopolskiej Sieci Uczelni Wolnych od Uzależnień oraz dr hab. Iwona Niewiadomska, prof. KUL, kierownik Katedry Psychoprofilaktyki i kierownik Zakładu Psychologii Sądowej i Penitencjarnej. Ksiądz Kalinowski w referacie „Znaczenie sieci eklezjalnych w rozwoju duszpasterstwa młodzieży” zwrócił uwagę na różne formy oddziaływań duszpasterskich w tym okresie życia młodego człowieka, gdy ten, kształtując własną osobowość, poszukuje sensu życia i urabia właściwą sobie hierarchię wartości. Prelegent zwrócił uwagę, iż strategia duszpasterstwa młodzieży dziś powinna być ukierunkowana na słuchanie młodych ludzi i ukazywanie im

atrakcyjnego oblicza chrześcijaństwa jako fundamentu, na którym warto budować własną przyszłość. Doktor Niewiadomska natomiast w prelekcji na temat „Strategie profilaktyczne w świecie młodych” omówiwszy czynniki ryzyka postaw antyspołecznych wskazała na realizowane przez Kościół i państwo modele zapobiegania takowym zachowaniom. Rolą ludzi i instytucji w ramach wspólnoty Kościoła winno być kształtowanie postaw moralnych młodzieży poprzez działania edukacyjne ukierunkowane na interioryzację wartości i norm życia społecznego przygotowujących do pełnienia funkcji społecznych. Konferencję podsumował abp Edward Ozorowski, Metropolita Białostocki, przypominając, że misja Chrystusa jest ciągle aktualna, a okoliczności życia społecznego, w którym często są obecne spory nie o wartości, lecz o pieniądze, nie mogą hamować działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Obrady zakończono modlitwą *Anioł Pański* w intencji ofiar katastrofy pod Smoleńskiem, o której pierwsze informacje dotarły do uczestników w trakcie konferencji.

Pracownicy MKTK realizowali przewidzianą statutem działalność dydaktyczną prowadząc zajęcia w formie wykładów, konwersatoriów, ćwiczeń i seminariów na poszczególnych wydziałach UwB: abp E. Ozorowski na Wydziale Filologicznym w Instytucie Filologii Polskiej, ks. J. Zabielski, ks. A. Skreczko i ks. A. Proniewski na Wydziale Pedagogiki i Psychologii, ks. T. Kasabuła na wydziałach: Historyczno-Socjologicznym, Filologicznym i Biologiczno-Chemicznym.

Wymiernym i widocznym wynikiem aktywności naukowo-badawczej pracowników Katedry są publikacje, dokumentujące badania własne i udział w konferencjach, sympozjach, sesjach i zjazdach naukowych, gdzie w formie referatów i dyskusji prezentowano wyniki naukowych dociekań. Dorobek piśmienniczy MKTK w bieżącym roku sprawozdawczym to ogółem: jedna monografia, 110 artykułów naukowych, osiem rozdziałów w książkach, redakcja siedmiu prac i pokaźna liczba artykułów popularnonaukowych. Wykaz publikacji jest dostępny na stronie internetowej Katedry (www.ktk.uwb.edu.pl) oraz w wykazie publikacji wykładowców AWSD w Białymstoku zamieszczanym co roku w kwartalniku Kurii Metropolitalnej Białostockiej „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” (R. 39: 2011, nr 4).

W ramach działalności publicystyczno-wydawniczej zespół redakcyjny złożony z pracowników MKTK przygotował do druku i wydał w listopadzie 2010 roku IX tom czasopisma Katedry „Rocznik Teologii Katolickiej”. Prezentowany Czytelnikom „Rocznik Teologii Katolickiej” jest X tomem tej edycji.

Regularne spotkania robocze odbywające się w siedzibie Katedry służą podsumowaniu dotychczasowej działalności, opracowywaniu projektów badawczych, omawianiu nowych inicjatyw oraz koordynacji badań własnych i statutowych pracowników MKTK. Ustalenia te przybierają realne kształty w postaci organizowanych i współorganizowanych przez Katedrę debat naukowych, popularyzujących wiedzę teologiczną w regionie i w kraju.

ks. Tadeusz Kasabuła
Uniwersytet w Białymstoku

Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2010/2011

Ponieważ w prezentowanym tomie „Rocznika Teologii Katolickiej” opublikowano dwa sprawozdania z działalności Katedry Teologii Katolickiej: jedno zaległe za rok akademicki 2009/2010 i niniejsze, prezentujące dokonania MKTK w roku akademickim 2010/2011, ich Autor, by uniknąć powtórzeń, zdecydował się w poniższym tekście odejść od formy narracyjnej przekazu na rzecz ujęcia statystycznego, jako bardziej przejrzystego.

I. Działalność dydaktyczna

W roku sprawozdawczym wykłady na UwB prowadzili:

- ks. prof. dr hab. Józef Zabielski: „Bioetyka” na Wydziale Biologiczno-Chemicznym, „Etyka”, „Współczesne koncepcje filozofii i etyki” i seminarium magisterskie na Wydziale Pedagogiki i Psychologii;
- ks. dr hab. Adam Skreczko prof. UKSW i UwB: seminarium magisterskie na Wydziale Pedagogiki i Psychologii;
- ks. dr Tadeusz Kasabuła: „Chrześcijańskie dziedzictwo Europy” na Wydziale Historyczno-Socjologicznym, „Elementy przedchrześcijańskie w religijności pogranicza polsko-litewsko-ruskiego w XVI-XVIII wieku” na Wydziale Filologicznym – w Instytucie Filologii Polskiej i w Katedrze Neofilologii;
- ks. dr Andrzej Proniewski: „Teologiczne uwarunkowania komunikacji interpersonalnej”, „Tajemnice wszechświata. Dialog wiary z nauką” na Wydziale Biologiczno-Chemicznym, „Etyka zawodowa”, „Współczesne koncepcje filozofii i etyki” oraz seminarium magisterskie na Wydziale Pedagogiki i Psychologii;
- Katedra Teologii Katolickiej w roku akademickim 2010/2011 ukończyła dwa semestry Podplomowych Studiów Doskonalenia Katechetycznego.

II. Konferencje naukowe

Katedra Teologii Katolickiej w roku akademickim 2010/2011 zorganizowała lub współorganizowała następujące konferencje:

Organizacja samodzielna:

- 2011, (08. 01), „W komunii z Bogiem” – regionalna konferencja z udziałem katechetów;
- 2011, (01-02. 03), „Wybór drogi życiowej a sens życia: duszpasterstwo powołań” – warsztaty duszpasterskie dla księży;

- 2011, (04. 06), „Dwudziestolecie wizyty Jana Pawła II w Białymstoku” – konferencja ogólnopolska.

Współorganizacja:

- 2010, (07-09. 10), „Nuncjatura Apostolska w Rzeczypospolitej. Stan badań i perspektywy” – międzynarodowa konferencja naukowa zorganizowana w kooperacji z Zakładem Historii Nowożytnej UwB.

III. Działalności naukowo-badawcza

ks. abp prof. dr hab. Edward Ozorowski

Publikacje:

- *Kapłan zawsze potrzebny*, (kazanie z 1 października 2010), „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, 38 (2010), nr 2, s. 74-76;
- *Trojaka tajemnica Wieczernika*, (kazanie z 1 kwietnia 2010), tamże, s. 77-78;
- *Czuwanie ożywiające*, (kazanie z 3 kwietnia 2010), tamże, s. 79-81;
- *Radość rezurekcyjna*, (kazanie z 4 kwietnia 2010), tamże, s. 81-83;
- *Tragedia, która daje do myślenia*, (kazanie z 10 kwietnia 2010), tamże, s. 83-85;
- *Wybitny Polak*, (kazanie z 16 kwietnia 2010), tamże, s. 85-87;
- *Wierzę w Ducha Świętego*, „W Służbie Miłosierdzia”, 7 (2010), nr 5, s. 10;
- *Pana i Ożywiciela*, tamże, nr 6, s. 10;
- *Który od Ojca i Syna pochodzi*, tamże, nr 7, s. 10;
- *Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę*, tamże, nr 8, s. 10;
- *Który mówił przez proroków*, „Drogi Miłosierdzia”, 1 (2010), nr 1, s. 16;
- *Wierzę w Kościół*, tamże, nr 2, s. 16;
- *Jeden Kościół*, tamże, nr 3, s. 16;
- *Słowo wstępne*, [w:] M. Sopoćko, *Dziennik*, Białystok 2010, s. 5-6;
- *Przynależność do Kościoła*, „Drogi Miłosierdzia”, 1 (2010), nr 4, s. 16;
- *W komunii z Bogiem*, tamże, s. 16;
- *Teologia ojcostwa*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 9 (2010), s. 18-24;
- *Promotorzy kultu Bożego Miłosierdzia*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, 38 (2010), nr 4, s. 61-65;
- *Witaj, Królowo Matko Miłosierdzia*, tamże, s. 65-69;
- *W komunii z Bogiem*, tamże, s. 70-72;
- *Nic nas nie może odłączyć od Miłości Chrystusowej*, tamże, s. 72-73;
- *Z Maryją w komunii z Bogiem*, tamże, s. 158-159;
- *Kościół Święty*, „Drogi Miłosierdzia”, 2 (2011), nr 1, s. 16;
- *Uwikłania miłości małżeńskiej w „Annie Kareninie” Lwa Tołstoja*, [w:] *W służbie Bogu bogatemu w Miłosierdzie*, Olsztyn 2011, s. 150-160;
- *Słowo wstępne*, [w:] A. Dobroński, *Harcerstwo w Białymstoku do 1939 r.*, Białystok 2011, s. 3;

- *Powszechny (katolicki)*, „Drogi Miłosierdzia” 2 (2011), nr 3, s. 16;
- *Albo Bóg, albo nie*, [w:] P. Murziński, *New Age, czyli współczesna wieża Babel*, Białystok 2011, s. 5-6;
- *Kościół partykularne*, „Drogi Miłosierdzia”, 2 (2011), nr 4, s. 16;
- *Teologia ojcostwa*, [w:] *Mężczyzna – etyka – ekonomia*, Białystok 2011, s. 11-17;
- *Korzenie zła*, [w:] A. Proniewski, *Kim on jest? Hermeneutyka demonologii*, Białystok 2011, s. 9;
- *Pamięć uobecniająca*, [w:] M. Kietliński, A. Szot, *Błogosławiony wśród nas*, Białystok 2011, s. 6;
- *List z okazji dwudziestej rocznicy pobytu Jana Pawła II w Białymstoku*, „Drogi Miłosierdzia”, 2 (2011), nr 6, s. 3;
- *Apostolski*, tamże, s. 16;
- *Kościół lokalne w Kościele powszechnym*, [w:] *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011*, red. A. Szot, Białystok 2011, s. 7.

Udział w konferencjach:

- 2010, (07-09.10), Białystok, międzynarodowa konferencja naukowa: *Nuncjatura Apostolska w Rzeczypospolitej. Stan badań i perspektywy*, współorganizacja;
- 2011, (08. 01), Białystok, konferencja naukowa: *W komunii z Bogiem*, organizacja;
- 2011, (01-02. 03), Białystok, warsztaty duszpasterskie dla księży: *Wybór drogi życiowej a sens życia: duszpasterstwo powołań*, organizacja;
- 2011, (04. 06), Białystok, konferencja naukowa: *Dwudziestolecie wizyty Jana Pawła II w Białymstoku*, organizacja.

ks. prof. dr hab. Józef Zabielski

Publikacje:

- Współred. *Życie człowieka jako zobowiązujący dar*, red. A. Skreczko, J. Zabielski, Białystok 2011;
- *Misja Kościoła wobec dominacji mass mediów w świecie*, [w:] *Kościół a Europa w dobie współczesnej*, red. M. Olszewski, E. Kirstukas, Wilno 2010, s. 127-148;
- *Religijno-moralne wartościowanie życia i śmierci jako duchowe bezpieczeństwo starzejącego się człowieka*, [w:] *Zagrożenia w starości i na jej przedpolu*, red. M. Halicka, J. Halicki, K. Czykier, Białystok 2010, s. 19-31;
- *Релятивізм як дефармація громадска – маральнага жыціця*, [w:] *Религия и общество – 5: актуальные проблемы свободы совести*, red. В. В. Смаросменко, О. В. Дьяченко, Могилев 2010, s. 120-123;
- *Aretologiczne „utocowanie” życia społeczno-moralnego*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 9 (2010), s. 64-78;
- *Korupcja jako problem i wyzwanie współczesnej administracji*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 1 (2010), nr 2, s. 37-48;

- *Rodzina jako środowisko rozwoju religijno moralnego w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Studia Prymasowskie”, 4 (2010), s. 283-294;
- *Integralny rozwój ludzkości według encykliki Benedykta XVI Caritas in Veritate*, „Collectanea Theologica”, 80 (2010), nr 3, s. 105-113;
- *Aksjologiczne podstawy życia społecznego, Teologia i moralność*, t. 8, Poznań 2010, s. 65-81;
- *Wspólnototwórcza rola mężczyzny*, [w:] *Mężczyzna – etyka – ekonomia*, red. E. Ozorowski, R. Horodeński, Białystok 2011, s. 19-31;
- *Normatyw godności osoby niepełnosprawnej*, [w:] *Życie człowieka jako zobowiązujący dar*, red. A. Skreczko, J. Zabielski, Białystok 2011, s. 274-285;
- *Wstęp*, [w:] *Życie człowieka jako zobowiązujący dar*, red. A. Skreczko, J. Zabielski, Białystok 2011, s. 7-10;
- *Kalinowskie środowisko wzrastania w powołaniu*, [w:] *Parafia w Kalinówce Kościelnej 1511-2011. Pięć wieków historii*, red. A. Szot, Białystok 2011, s. 65-75;
- *Przemoc w rodzinie jako destrukcja relacji osobowych*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, 10 (2011), s. 267-281;
- Rec. Bp A. Dziuba, *Kardynał Stefan Wyszyński*, Kraków 2010, „Studia Prymasowskie”, 4 (2010), s. 330-332;
- Rec. J. Gniadek, *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Warszawa 2011, „Nurt SVD”, 44 (2010), z. 2, s. 339-345.

Udział w konferencjach:

- 2010, (6-7. 09), Supraśl, konferencja naukowa: „Działalność patriotyczna kobiet z perspektywy XXI wieku”, referat: „Aksjologiczna aktualność «Matki-Polki» w świecie postnowoczesnym”;
- 2010, (13-16. 09), Poznań, Kongres Teologów Polskich: „Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka”, uczestnictwo, udział w dyskusji;
- 2010, (06. 12), Warszawa, konferencja: „Ewangelia życia dzisiaj. Recepcja encykliki *Evangelium vitae* po 15 latach”, uczestnictwo, udział w dyskusji;
- 2011, (10-13. 03), Białystok, VI Międzynarodowa Konferencja Naukowo-Szkoleniowa: „Życiodajna śmierć – pamięci Elisabeth Kübler-Ross” (VI International Scientific-Educational Conference „Life-Giving Death – In Memory of Elisabeth Kübler-Ross”), referat: „Norma personalistyczna jako aksjologiczny imperatyw bioetyki”;
- 2011, (24. 03), Białystok, Narodowy Dzień Życia, referat: „Sztuczna prokreacja jako deformacja prawdy o człowieku”;
- 2011, (09. 05), Warszawa, konferencja: „Theosis horyzontem życia chrześcijańskiego”, uczestnictwo, przewodniczenie konferencji;

- 2011, (04.06), Białystok, sesja popularnonaukowa: „Dwudziestolecie wizyty Jana Pawła II w Białymstoku”, uczestnictwo, prowadzenie sesji;
- 2011, (12-14.06), Warszawa, Ogólnopolskie Spotkanie Naukowe Stowarzyszenia Teologów Moralistów: „Strategie argumentacyjne w chrześcijańskiej bioetyce”, uczestnictwo, prowadzenie sesji.

ks. dr hab. Adam Skreczko prof. UwB

Publikacje:

- Współred. *Życie jako zobowiązujący dar*, red. A. Skreczko, J. Zabielski, Białystok 2011, ss. 235;
- *Wybrane przejawy troski Kościoła katolickiego o rodzinę w Polsce*, „Studia nad Rodziną”, 13 (2009) nr 1-2, s. 129-148;
- *Rola Kościoła w przezwyciężaniu manipulacji w mediach*, „Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża”, 28 (2010), s. 237-254;
- *Ojcostwo jako zadanie*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 9 (2010), s. 25-38;
- *Aktueller Stand der Pastoraltheologie in Polen*, „International Journal of Practical Theology”, 14 (2010), s. 259-272;
- *Wyzwania pastoralne stojące przed Kościołem katolickim związane z cielesnością człowieka*, [w:] *Stworzeni do miłości*, red. J. A. Najda, Warszawa 2011, s. 57-63;
- *Mężczyzna jako wychowawca*, [w:] *Mężczyzna – etyka – ekonomia*, red. R. Horodeński, E. Ozorowski, Białystok 2011, s. 33-41;
- *Wiara, nadzieja, miłość warunkiem budowania lepszej przyszłości*, [w:] *Wojewódzki Sejmik Aksjologiczny Podlaskiej Rodziny Szkół imienia Bohaterów Walki o Niepodległość Rzeczypospolitej*, red. B. Szypulska, Korycin 2011, s. 14-17;
- *Rodzicielskie poszanowanie życia*, [w:] *Życie jako zobowiązujący dar*, red. A. Skreczko, J. Zabielski, Białystok 2011, s. 205-220;
- *Rodzina jako pierwsza szkoła życia społecznego*, [w:] *Aspekty wychowania dziecka w rodzinie*, red. J. Kułaczkowski, Warszawa 2010, s. 31-57;
- Rec. Józef Zabielski, *Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2010, ss. 268, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 9 (2010), s. 276-278;
- *Przemówienie rektora AWS w Białymstoku z okazji inauguracji roku akademickiego 2010/2011*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, 38 (2010), nr 3, s. 88-94;
- *Kapłan o pogodnym usposobieniu*, [w:] *Kapłan mądry sercem*, red. E. Młyńska, Białystok 2010, s. 302-303;
- *Bariery w rozmowie rodzica z dzieckiem*, „Drogi Miłosierdzia”, 3 (2011) nr 7, s. 17;

- *Najświętsza Maryja Panna Matka Pięknęj Miłości*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”, 1 (2010), nr 4, s. 177-180;
- *Konstruktywne pochwały*, „Drogi Miłosierdzia”, 2 (2011), nr 6, s. 15;
- *Biblia w wychowaniu rodzinnym*, „Drogi Miłosierdzia”, 2 (2011), nr 7, s. 21;
- *Język religijny w domu*, „Drogi Miłosierdzia”, 2 (2011), nr 8, s. 21;
- *Rola matki w wychowaniu*, „Drogi Miłosierdzia”, 2 (2011), nr 9, s. 21;
- *Konstruktywne pochwały*, „Drogi Miłosierdzia”, 2 (2011), nr 10, s. 21.

Udział w konferencjach:

- 2010, (6-7. 09), Supraśl, ogólnopolska konferencja naukowa: „Działalność patriotyczna kobiet z perspektywy XXI wieku”, referat: „Marcelina Darowska – nauczycielka patriotyzmu podczas zaborów”;
- 2010, (13-15. 09), Płock, XLVI Zjazd Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych: „Formacja alumnów do wspólnoty teraz i w przyszłości”, udział;
- 2010, (19. 09), Bratysława (Słowacja), międzynarodowa konferencja naukowa: „Rodina v súčasnom svete. Ľudska zrelosť a stabilita manželstva a rodiny” („Rodzina we współczesnym świecie. Dojrzałość ludzka a trwałość małżeństwa i rodziny”), referat: „Rola Kościoła w kształtowaniu dojrzałości ludzkiej małżonków i rodziców. Aspekt pastoralny”;
- 2010, (29. 09), Korycin, I Wojewódzki Sejmik Aksjologiczny Podlaskiej Rodziny Szkół im. Bohaterów Walki o Niepodległość Rzeczypospolitej, referat: „Wiara, nadzieja, miłość – warunkiem budowania lepszej przyszłości”;
- 2010, (08. 12), Sokółka, VI Zjazd Podlaskiej Rodziny Szkół im. Jana Pawła II, udział;
- 2011, (08. 01), Białystok, konferencja naukowa: „W komunii z Bogiem”, organizacja i prowadzenie;
- 2011, (10-13. 03), VI międzynarodowa konferencja naukowo-szkoleniowa: „Bioetyka i wielokulturowość w medycynie”, referat: „Eutanazja jako fałszywe miłosierdzie”;
- 2011, (14. 05), Łomianki, konferencja naukowa: „Rodzina wspólnotą pokoleń i gwarantem dziedzictwa tradycji”, referat: „Rodzina przekazicielem kultury chrześcijańskiej”;
- 2011, (12. 05), Drohiczyn, zjazd profesorów seminariów duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży, Siedlec i Ełku: „Małżeństwa mieszane wyznaniowo-ekumeniczna szansa i życiowe problemy”, udział;
- 2011, (26-27. 05), Ołtarzew, symposium naukowe: „Apostolat Ludu Bożego w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego”, referat: „Małżeństwo i rodzina w urzeczywistnieniu programu Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski – inspiracje Kardynała Wyszyńskiego”.

ks. dr Tadeusz Kasabuła

Publikacje:

- *Pac Kazimierz*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1076-1077;
- *Pac Mikołaj*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1077;
- *Pac Mikołaj Stefan*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1077-1078;
- *Pancerzyński Karol Piotr*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1203;
- *Parczewski Piotr*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1350-1351;
- *Misje wśród Słowian południowych jako narzędzie rywalizacji między Wschodem a Zachodem*, [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, t. 2: *Historia, język, kultura*, red. Z. Abramowicz, J. Ławski, Białystok 2010, s. 315-323;
- *Pozycja społeczna mężczyzny na ziemiach polskich w XIX wieku*, [w:] *Mężczyzna-Etyka-Ekonomia*, red. E. Ozorowski, R. Horodeński, Białystok 2010, s. 81-88;
- *Rec.: Lietuvos istorijos šaltiniai*, t. VII, *Breslaujos dekanato vizitacija 1782-1783 m. atlikta vilniaus vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio parėdymu*, oprac. Romualdas Firkovičius, Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija, Vilnius 2008, ss. 452+XI (*Źródła do dziejów Litwy*, t. VII, *Wizytacja dekanatu brasławskiego 1782-1783 r. przeprowadzona na polecenie biskupa wileńskiego Ignacego Jakuba Massalskiego*, oprac. Romualdas Firkovičius, Litewska Katolicka Akademia Nauk, Wilno 2008, ss. 452+XI „Rocznik Teologii Katolickiej”, 9 (2010), ss. 271-275;
- *Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2008/2009*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 9 (2010), ss. 233-239;
- *Paweł Holszański, Algimund* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 134;
- *Pietkiewicz Jerzy*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 543-544;
- *Piotr, Piotr de Warta bp*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 659-660;
- *Plichta Jakub OFM, bp*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 819;
- *Poczobut Marcin SJ*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 920-921 (współautor. z A. P. Bieś);
- *Pohl Andrzej CM*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 1002-1003;
- *Połubiński Jerzy Antoni bp*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 1352;

- *Zaangażowanie religijne wiernych parafii Goniądz w okresie przedrozbiorowym*, [w:] *Małe Miasta. Społeczność*, red. M. Zemło, Lublin – Supraśl 2011, s. 161-171.

Udział w konferencjach:

- 2010, (7-9. 10), międzynarodowa konferencja naukowa: „Nuncjatura Apostolska w Rzeczypospolitej. Stan badań i perspektywy”, współorganizacja;
- 2011, (12-14. 05), Białystok, międzynarodowa konferencja naukowa: „Pogranicza, Kresy. Wschód a idee Europy”, referat: „Wpływ Wschodu na kulturę życia codziennego szlachty polskiej w okresie przedrozbiorowym”;
- 2011, (04. 06), Białystok, sesja popularnonaukowa: „Dwudziestolecie wizyty Jana Pawła II w Białymstoku”, współorganizacja;
- 2011, (30. 09), Lublin, symposium: „Księgi wizytacyjne w archiwalnych zasobach kościelnych. Dawniej i dziś”, referat: „Wartość źródłowa akt wizytacji diecezji wileńskiej z II połowy XVIII wieku”.

ks. dr Andrzej Proniewski

Publikacje:

- *Kim on jest? Hermeneutyka demonologii*, Białystok 2011, ss. 136;
- *Ojcostwo fizyczne i duchowe*, [w:] *Męzczyzna – etyka – ekonomia*, red. E. Ozorowski, R. Horodeński, Białystok 2011, s. 51-62;
- *Hermeneutyka teologii życia*, [w:] *Życie człowieka jako zobowiązujący dar*, red. A. Skreczko, J. Zabielski, Białystok 2011, s. 258-273.

Udział w konferencjach:

- 2010, (07-09. 09), Białystok, międzynarodowa konferencja naukowa: „Nuncjatura Apostolska w Rzeczypospolitej. Stan badań i perspektywy”, współorganizacja
- 2011, (08. 01), Białystok, konferencja naukowa: „W komunii z Bogiem”, współorganizacja;
- 2011, (28. 04), Białystok, konferencja: „Twój Przyjaciel Streetworker”, organizacja;
- 2011, (01-02. 03), Białystok, warsztaty duszpasterskie dla księży archidiecezji białostockiej: „Duszpasterstwo powołań”, współorganizacja;
- 2011, (09-20. 05), Białystok, IX Podlaski Festiwal Nauki i Sztuki, referat: „W nurcie nauczania Benedykta XVI”, współorganizacja;
- 2011, (04. 06), Białystok, sesja popularnonaukowa: „Dwudziestolecie wizyty Jana Pawła II w Białymstoku”, współorganizacja.

Dorobek naukowy Katedry Teologii Katolickiej w roku akademickim 2010/2011 to zorganizowane 3 konferencje krajowe i 1 międzynarodowa, 1 monografia, 10 publikacji w recenzowanych czasopismach krajowych i zagranicznych, 13 tekstów stanowiących rozdziały w opracowaniach monograficznych i 3 publikacje

o charakterze monografii wieloautorskiej. Ogółem stanowi to 45 publikacji punktowanych dających 154 punkty. Dorobek piśmienniczy pracowników Katedry uzupełnia pokaźna liczba artykułów, recenzji, wydawnictw materiałów źródłowych i tekstów popularnonaukowych niepuktowanych, a publikowanych w czasopismach o zakresie głównie lokalnym, popularyzujących nauki teologiczne, filozoficzne i historyczne w regionie.

ks. Tadeusz Kasabuła
Uniwersytet w Białymstoku

Sprawozdanie z warsztatów duszpasterskich (01-02.03.2011 r.)

Ewangelizacja stanowi centrum zbawczej działalności Kościoła. Istotną przeto staje się dbałość o zrodzenie się we wspólnocie eklezjalnej powołań kapłańskich i zakonnych. Z tą troską w dniach 1-2 marca 2011 roku Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej UwB zorganizowała warsztaty duszpasterskie dla księży Archidiecezji Białostockiej. Odbyły się one w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku pod hasłem: „Wybór drogi życiowej a sens życia: duszpasterstwo powołań” i zgromadziły ok. 200 uczestników.

Zaproszonymi prelegentami byli przybyli z Tarnowa ks. bp dr Wiesław Lechowicz oraz ks. dr Grzegorz Rzeźwicki, duszpasterz diecezjalny Liturgicznej Służby Ołtarza. Ich prelekcje stanowiły pierwszą część spotkania, drugą natomiast – dyskusje w grupach.

Biskup Lechowicz przedstawił referat na temat „Duszpasterstwo powołań – powołaniem dzisiejszego duszpasterstwa”. Swoją prelekcję podzielił na dwie części. W pierwszej ukazał teologiczne uzasadnienie duszpasterstwa powołań, biorącego swój początek w praktyce pierwotnego Kościoła; w drugiej zaś wskazał metody tegoż duszpasterstwa realizowane w diecezji tarnowskiej.

We wstępie prelegent podkreślił naturę duszpasterstwa powołaniowego, które stanowi odzwierciedlenie egzystencji eklezjalnej. Za Janem Pawłem II podkreślił uprzywilejowaną formę życia chrześcijańskiego, jakim jest kapłaństwo, które nie niszczy wolności młodego człowieka, lecz stanowi realizację człowieczeństwa, ukierunkowanego na rzeczywistość nadprzyrodzoną i wartości duchowe („Pastores dabo vobis”). W dalszej części swoich rozważań, na podstawie wzorca pierwotnej gminy chrześcijańskiej, nakreślił cechy wspólnoty sprzyjającej odkryciu i pielęgnowaniu powołania przez młodego człowieka. Są nimi: trwanie na modlitwie i łamaniu Chleba, we wspólnocie z Bogiem i braćmi w wierze. „Ogniwem łączącym wspólnotę jest miłość. Jedynie w takiej wspólnocie młody człowiek jest w stanie wzrastać w duchu ofiarnej służby innym ludziom, która stanowi źródło powołania, będącego w swej istocie radosną, wolną i świadomą odpowiedzią na Boży dar” – mówił bp Lechowicz. Wyeksponował również cztery filary, które winny budować duszpasterstwo powołań. Zdaniem prelegenta są nimi: prymat Boga, zaangażowanie w życie Kościoła lokalnego, włączanie się w posługę charytatywną i świadectwo życia samych kapłanów.

W drugiej części swojego wystąpienia ks. Biskup ukazał formy duszpasterstwa powołań praktykowane w diecezji tarnowskiej. Wśród nich wymienił zaangażowanie księży w duszpasterstwie młodzieży, pracę w szkole, dbałość o rodziną

atmosferę wiary i miłości, działalność duszpasterstwa ministrantów, obecność lektorów podczas święceń prezbiteratu oraz funkcjonowanie Towarzystwa Przyjaciół Seminarium w Tarnowie.

Swój referat zakończył zachętą do promowania powołań w Kościele lokalnym, którą wyraził Benedykt XVI w orędziu na 48 Światowy Tydzień Modlitw o Powołania: „Zwłaszcza obecnie, gdy głos Pana zdaje się być zagłuszany przez inne głosy, a propozycja, by pójść za Nim i ofiarować Mu swoje życie może wydawać się zbyt trudna, każda wspólnota chrześcijańska i każdy wierzący powinni podjąć świadomie zadanie wspierania powołań. Jest ważne, by dodawać odwagi i wspierać tych, którzy przejawiają jasne znaki powołania do kapłaństwa czy do życia zakonnego, aby czuli wsparcie całej wspólnoty w powiedzeniu «tak» Bogu i Kościołowi”.

Drugi z prelegentów, ks. dr Grzegorz Rzeźwicki, skupił uwagę słuchaczy wokół zagadnienia „Duszpasterstwo ministrantów w służbie powołań”. Wychodząc od słów K. Rahnera, o „uratowaniu świata przed spoganieniem dzięki małym grupom”, umotywował zasadność prowadzenia duszpasterstwa ministrantów, wpisujące się w działalność zbawczą Kościoła powszechnego. W wygłoszonym referacie podkreślił, że głównym celem duszpasterstwa ministrantów jest ich wychowanie. Biorąc za przykład diecezję tarnowską, przedstawił konkretne sposoby kształtowania osobowości ministrantów na różnych etapach ich rozwoju. Składają się na nie kilkuletni okres formacji, obejmujący Parafialną Szkołę Ministranta, Dekanalną Szkołę Lektora, Diecezjalną Szkołę Ceremoniarza, warsztaty liturgiczne, oazy ministranckie, coroczne dni skupienia w seminarium, a także współpracę z rodzicami ministrantów. Na kanwie rozważań wybrzmiały postulaty duszpasterskie pracy z młodzieżą: głębokie przeżycie przez młodych I Komunii św., regularne życie sakramentalne, diakonia modlitwy o powołania, zorganizowanie kółek różańcowych, opracowanie i korzystanie z modlitewnika LSO, wieloaspektowa współpraca z rodzicami i nauczycielami, którzy by ukazywali młodzieńcom perspektywę służenia przy ołtarzu po przystąpieniu do I Komunii św. Prelegent nakreślił nadto cechy duszpasterza Liturgicznej Służby Ołtarza. Są nimi: świadectwo wiary wartości, wskazywanie młodzieży Chrystusa, precyzyjny plan wychowania, postawa dialogu i otwarcia, stawianie wychowankom wymagań.

Po wysłuchaniu referatów uczestnicy spotkali się w trzech grupach dyskusyjnych. Pierwsza z nich, której przewodniczył ks. dr Józef Kozłowski, swoje rozważania skoncentrowała wokół roli rodziny w kształtowaniu powołań. Owocem dyskusji były wnioski: destrukcyjny wpływ antyświadectwa sakramentalnego rodziców, ogromna rola modlitwy rodzinnej, kształtującej duchowość młodego pokolenia.

Druga grupa, pod kierunkiem ks. mgr. lic. Jerzego Sęczka, poświęciła uwagę tematowi duszpasterstwa powołań w środowisku szkolnym. Dociekania podzielone zostały na trzy kwestie: szkoła jako instytucja z wyakcentowaniem wieloaspektowej współpracy szkoły i parafii w wychowaniu młodzieży; osobowość katechety, którą

winna cechować otwartość i służebność – nie może on być jedynie nauczycielem religii, ale nade wszystko towarzyszem młodych; konieczność spotkań z rodzicami z podkreśleniem nieodzowności kształtowania ich samych.

Trzecia grupa, pod przewodnictwem ks. dr. Dariusza Sokołowskiego, skupiła się nad zagadnieniem roli parafii w duszpasterstwie powołaniowym, czego owocem stały się postulaty konieczności współpracy z rodzicami, pogłębienia kontaktu księży z wychowankami, podjęcia formacji duchowej ministrantów.

Podsumowując konferencję, jej przewodniczący – ks. dr hab. Adam Skreczko prof. UwB i UKSW, zwrócił uwagę zebranych na niezbędne elementy, składające się na duszpasterstwo powołań. Jako najistotniejsze wymienił zaangażowanie się młodych w życie Kościoła, świadectwo życia kapłańskiego, konieczność spotkań z rodzicami i wypracowanie wspólnego modelu wychowawczego oraz znaczenie atmosfery rodzinnej w kształtowaniu powołań. Zwrócił się również z apelem do proboszczów o pisanie krytycznych opinii dla kandydatów ubiegających się o przyjęcie do seminarium.

W słowie kończącym konferencję ks. abp prof. dr hab. Edward Ozorowski podkreślił, jak ważna jest świadomość powołania w życiu człowieka, który poszukuje dróg samorealizacji. Jako wzór wskazał Maryję, która szła z ufnością w pielgrzymce wiary.

Anna Dziegielewska
Uniwersytet w Białymstoku

Edward Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*

Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, ss. 376

„Każda dobra encyklopedia ma charakter informacyjny i stara się unikać oceny i wartościowania osób, wydarzeń i zjawisk, które wyszczególnia i zwięźle opisuje. Zawiera zbiór wiadomości ze wszystkich dziedzin, bądź z jednej rozległej dziedziny”¹. Ta krótka dyrektywa, odnosząca się do sztuki pisania wszelkich encyklopedii, słowników, wyznacza sposób realizacji tego przedsięwzięcia. Każdy słownik, niezależnie od dyscypliny naukowej, której dotyczy, powinien bowiem spełniać następujące kryteria : charakter informacyjny, obiektywność, zwięźłość wypowiedzi.

Również teologia, jako dziedzina nauki, posiada zasób pojęć, domagających się wyjaśnienia. Wśród licznych słowników, przybliżających zagadnienia teologiczne – m.in. *Słownik teologiczny* pod red. A. Zuberbiera z 1985 roku czy też *Encyklopedia biblijna* pod red. J. Achtemeiera z 1999 roku – prawdziwą perełką jawi się *Słownik podstawowych pojęć teologicznych* autorstwa abp. prof. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego, wydany w Warszawie w 2007 roku, nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

W dorobku naukowym ks. Arcybiskupa można odnaleźć blisko dwa tysiące prac z zakresu historii teologii, teologii dogmatycznej, eklezjologii, antropologii chrześcijańskiej, mariologii, teologii małżeństwa i rodziny. Wszystkie wypowiedzi, wychodzące spod pióra tegoż Autora, cechują się kunsztownym, wspaniałym stylem, osiągniętym poprzez prostotę wypowiedzi przy jednoczesnym wnikliwym, rzetelnym, specjalistycznym i wieloaspektowym wykładzie trudnych zagadnień teologicznych. Owa erudycja ks. Arcybiskupa uwidacznia się również w *Słowniku podstawowych pojęć teologicznych*, który powinien znaleźć poczesne miejsce w księgozbiornie nie tylko wykładowcy akademickiego czy studenta teologii, lecz każdego człowieka, pragnącego zrozumieć swoją wiarę.

Na czym zatem polega wyjątkowość tegoż dzieła? Czym różni się od innych książek tego typu? W czym przewyższa panteon słowników, licznie ukazujących się na rynku wydawniczym? Odpowiedzi na powyższe pytania znajdziemy, rozważając , na jakiej zasadzie w prezentowanym dziele funkcjonują kryteria słownikotwórcze, wyszczególnione przez ks. W. Chrostowskiego: charakter informacyjny, obiektywność, zwięźłość wypowiedzi.

¹ W. Chrostowski, *Słowo wstępne*, [w:] F. L. Cross (red.), *Encyklopedia Kościoła*, t. 1, Warszawa 2003, VIII.

1. Charakter informacyjny

W *Słowniku* odnajdujemy kluczowe pojęcia teologiczne. Wspaniały kunszt Autora pozwala każdemu czytelnikowi zrozumieć nawet najbardziej zawile zagadnienia. Na czym polega wyjątkowość omówienia haseł w tym dziele? Tajemnica kryje się we wspaniałym stylu pisarskim ks. Arcybiskupa, dyskretnej dynamice wypowiedzi, w której wiele treści jest podanych w zwięzłej, przejrzystej formie. Pojęcia są wyjaśnione wyczerpująco, ale nie zamęczają czytelnika nagromadzeniem słów, zawyłych ozdobników myślowych – wręcz przeciwnie, wiedza na tematy teologiczne jest przekazana niezwykle „prostym”, komunikatywnym językiem, zrozumiałym nawet dla laika. Wyjaśnienie haseł ma bardzo przejrzysty układ – każda myśl w wyjaśnieniu pojęcia jest wyróżniona akapitem bądź podpunktem, dzięki czemu czytelnik otrzymuje przejrzystą, usystematyzowaną, skondensowaną definicję.

Dzięki zwięzłości prowadzenia myśli, obfitej w treści, Autor uzyskuje, odmienną od innych autorów dzieł tego typu, interpersonalny dialog z czytelnikiem. Otóż większość znanych mi słowników, encyklopedii cechuje się „suchym” podaniem definicji, w którym autorzy popisują się wiedzą poprzez nagromadzenie skrótów myślowych i bardzo trudnego słownictwa, przez co nie starają się zbudować żadnych relacji z odbiorcami, czyniąc z nich jedynie bądź publiczność oklaskującą ich kunszt, bądź przedmioty komunikacji słownej. *Słownik podstawowych pojęć teologicznych* ks. abp. E. Ozorowskiego jest inny. Autor w nim poprzez użycie komunikatywnego języka, aczkolwiek nie pozbawionego specjalistycznych terminów podawanych w niezwykle przejrzysty sposób, buduje swoistą podmiotową relację z czytelnikiem. Na wzór *Dziejów sześciu pojęć: sztuki, piękna, formy, twórczości, odtwórczości, przeżycia estetycznego* W. Tatarkiewiczza (Warszawa, 1975 r.), ks. Arcybiskup nie tyle przekazuje wiedzę, ile ją opowiada. *Słownik* czyta się zatem nie jako typowy zbiór terminów, lecz jak przygodową książkę, w której bohaterami są specjalistyczne pojęcia teologiczne. Dzięki tej mistrzowskiej dynamice słowa Autor czyni z czytelnika interlokutora dialogu naukowego. Jest to swoisty urok tegoż dzieła i stanowi jego piękno. Polega ono zaś na połączeniu ogromnej erudycji Autora z komunikatywnym stylem przekazu wiedzy na określony temat.

2. Obiektywność

Obiektywność sądu wypowiedzianego przez Autora w danej definicji wynika z omówionej wcześniej podmiotowej relacji z czytelnikiem. Za przykład w tej materii może posłużyć konkluzja hasła „Pełnia”: „Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26-27). (...) Skutkiem Wcielenia, ziemskiego życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest Kościół – Jego Ciało. Kościół z tego względu jest pełnią Chrystusa. Bóg powziął postanowienie «dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie» (Ef 1, 10). Kościół, będąc pełnią Chrystusa, prowadzi innych do udziału w tej pełni.

(...) Eschatologiczna pełnia człowieka – to doskonałe jego upodobnienie się do Boga w Komunii osób” (s. 194-195). W przytoczonym fragmencie *Słownika* widać sugestywną obiektywność wypowiedzi, pozbawioną emocjonalności, kunsztem wyprowadzonym z retoryki Pawłowej. Ksiądz Arcybiskup bowiem w sposób obiektywny podaje definicje. Nie ma w nich ani zmuszania odbiorcy do przyjęcia stanowiska, ani moralizatorstwa, które przecież nie miałyby racji bytu w dziele tego typu. Jednak ze względu na podmiotowość relacji, w *Słowniku* pobrzmiewa dyskretna nutka teologii moralnej. Nie przekracza ona jednak granicy obiektywności, lecz znajduje się w samym jej centrum. Prawda, którą pragnie przekazać ks. Arcybiskup – niejako w odpowiedzi na liberalistyczne, relatywistyczne prądy postmodernistyczne osaczające współczesnego człowieka – ogniskuje się w antropologii teologicznej – „człowiek – obrazem Boga”; „Jezus – Chrystusem”; „Kościół – drogą do Boga”; „życie Boże – celem ludzkiej egzystencji”. Prawdę tę Autor czerpie z Pisma św. i w delikatny sposób uwrażliwia na nią czytelnika. Tezy, zawarte w „Słowniku” nie mają nic z subiektywizmu, choć mogą stać się przedmiotem dyskusji w gronie tzw. „chrześcijan anonimowych”. Są obiektywne, ponieważ przywołane wprost z *Pisma Świętego*, prostują pokręcone drogi ludzkiego myślenia.

Obiektywność prezentowanego *Słownika* polega zatem na dwóch składowych, komplementarnych elementach. Po pierwsze, ks. Arcybiskup posługuje się tezami opartymi o *Pismo Święte*, nic nie ujmując ani niczego nie dodając. Po drugie, poprzez prezentację zagadnień jest wierny Magisterium Kościoła, przez co wchodzi w swoisty dialog z odbiorcą, otwierając go na jedyną Prawdę odnoszącą się do ontologicznej i etycznej rzeczywistości każdego człowieka, odkrywając przed nim porządk jego bytu: stworzenia, zbawienia i celu ostatecznego.

3. Zwięzłość wypowiedzi

Rzymski retor, Ciceron, w sztuce mówienia zwracał uwagę na najważniejsze zadanie każdego autora wypowiedzi, a mianowicie na pobudzenie serc ludzkich do pozytywnych wzruszeń, wyrażających istotę człowieczeństwa. Ten cel zdaje się również przyświecać ks. Arcybiskupowi. W *Słowniku* widać dbałość Autora o kulturę słowa. Konstatacje odznaczają się precyzją, przejrzystością, sugestywnością, wręcz melodyjnością słowa pisanego. Styl wypowiedzi znajduje się na pograniczu dwóch stylów: naukowego i popularnonaukowego. Cechuje go ścisłość, precyzja, jednoznaczność sformułowań, jasność sądów, brak elementów emocjonalnych. Jednak tym, co pozwala sytuować *Słownik* na pograniczu obu tych stylów jest prostota wypowiedzi, ale nie prozaizmy. Kiedy podkreślam prostotę wypowiedzi, mam na myśli unikanie przez Autora zdań o skomplikowanej budowie przy jednoczesnym stosowaniu terminologii naukowej oraz dyskretny sposób obrazowania, w którym są wyjaśnione specjalistyczne pojęcia. Nawet gdy przy omawianym pojęciu jest podawana jego etymologiczna geneza, to Autor

czyni to z wycuciem, bez obciążania percepcji intelektualnej czytelnika. Składnia zdań opiera się najczęściej na zdaniach prostych. Zdania wielokrotnie złożone z trzema lub więcej orzeczeniami występują rzadko, dzięki czemu uzyskana została przejrzystość prowadzenia myśli. Zdania są twierdzące, budowane w formie czynnej, co daje im większą siłę oddziaływania na czytelnika i umożliwiają mu szybkie zrozumienie wyjaśnianych haseł. Autor swobodnie i precyzyjnie formułuje enuncjacje. Odznaczają się one erudycją przy jednocześnie zachowanej prostocie prezentowania sądów. Wyjaśnienia pojęć cechują się skondensowaną myślą, ale nie skrótem myślowym. Każdy termin jest wyjaśniony w sposób wyczerpujący, bez nagromadzenia ozdobników czy dygresji, które mogłyby spowodować odbiegnięcie od tematu. Zwięzłość wypowiedzi w stylu *Słownika* zatem polega na rygorystycznym trzymaniu się tematu – oszczędność słów – przy jednoczesnym wyczerpującym wykładzie teologicznym. Dzięki temu Ksiądz Arcybiskup w sugestywnym przybliżaniu czytelnikom pojęć teologicznych, stworzył wyjątkowe dzieło z pogranicza teologii dogmatycznej i moralnej – wyłożona nauka Magisterium Kościoła wzywa odbiorcę do zajęcia określonej postawy światopoglądowej.

Ksiądz arcybiskup Edward Ozorowski w *Słowniku podstawowych pojęć teologicznych* zawarł, zgodnie z zamierzeniem nakreślonym we Wstępie, „podstawowe pojęcia z obszaru prawdy objawionej” (s. 12). Cel ten został zrealizowany po mistrzowsku. Komunikatywność przekazu, zwięzłość wypowiedzi, przejrzystość naukowego wywodu to techniczne zalety owego dzieła. Dodajmy do tego osobowościowe wartości: obiektywność, dyskretny przekaz uniwersalnej prawdy objawionej, podmiotowość w traktowaniu odbiorcy, a będziemy mieli prawdziwe dzieło, po które powinien sięgnąć każdy człowiek, niezależnie od światopoglądu czy przynależności religijnej.

Anna Dziegielewska
Uniwersytet w Białymstoku

Paweł Murziński, *New Age czyli współczesna Wieża Babel* Wydawnictwo św. Jerzego, Białystok 2010, ss. 292

Człowiek stworzony „na obraz Boży” (Rdz 1, 27) nie zawsze odczytuje w sobie to „Boże podobieństwo”, czyli naturę i ukierunkowanie ludzkiej egzystencji. Rozpoznanie tego, skąd pochodzę i dokąd zmierzam stanowi fundamentalną powinność człowieka. Poprawne odpowiedzi na te pytania są możliwe wyłącznie poprzez odwołanie się do Boga, którego człowiek jest „obrazem” i którego „podobieństwo” jest w osobowej naturze człowieka. Istnieje więc nierozdzielny związek między poprawnym rozpoznaniem Boga i siebie samego. Tylko prawdziwe rozumienie Boga – Stwórcy pozwala człowiekowi poprawnie zrozumieć siebie – swą naturę i sens ludzkiej egzystencji. Wszelkie deformacje w rozumieniu Boga – błędy i herezje, stanowią największe zagrożenie w pojmowaniu człowieka i jego życiowych zadań. Jest też jednak zależność odwrotna: błędy w rozpoznaniu człowieka, poznawcze i życiowe deformowanie osoby ludzkiej skutkuje wypaczonymi pojęciami w odniesieniu do Boga jako Transcendencji wobec ludzkiej natury. Prawda i fałsz w pojmowaniu siebie i Boga mają swe poznawcze zakotwiczenie w człowieku, w jego osobowej naturze obdarzonej rozumem i wolnością. „Osoba – pisze J. Maritain – to wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata. Ani natura, ani państwo nie mają dostępu do tego wszechświata bez pozwolenia. I nawet Bóg, który jest i działa wewnątrz, działa w nim w sposób szczególny i z przedziwną delikatnością, która wskazuje, jak bardzo się z nim liczy: szanuje jego wolność, choć mieszka w jej sercu, pobudza ją, lecz nigdy nie zadaje jej gwałtu”¹.

Historia ludzkości zawiera bogaty „zestaw” błędnych sposobów wykorzystania przez człowieka swojej wolności, czego świadectwem są różne deformacje, wynaturzenia, błędy i herezje w rozumieniu siebie, świata i Boga. Czasy współczesne – wiek XX – stanowią okres szczególnego rozwoju możliwości technicznych poznawania świata, co skutkuje także nasileniem w deformowaniu prawdy. Tego rodzaju tendencje i przejawy przybrały nawet postać „nowej kultury”, sugerującej „wyzwolenie” z przeszłości, pojmowanej jako ograniczające człowieka „zacofanie” poznawczo-kulturowe. W sposób szczególny dotyczy to sfery religijno-moralnej, postrzeganej jako charakterystyczne ograniczenie ludzkiej wolności. Wielu współczesnych ludzi poszukuje „nowej religii”, satysfakcjonującej człowieka w wymiarze emocjonalno-kulturowym, a równocześnie dającej mu pełnię wolności w kategorii nieograniczonej swobody zachowań. Takim zjawiskiem w tym zakresie

¹ J. Maritain, *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1961, s. 16.

jest *New Age*. Ta nowa alternatywa ludzkich oczekiwań w sferze *sacrum* zawiera w sobie liczne ludzkie dążenia oraz tendencje współczesnej kultury w wymiarze holistycznym, stanowiąc równocześnie przedmiot wielu kontrowersji i dyskusji. W pakiet tychże dyskusji trafnie i zasadnie wpisuje się książka ks. dr. Pawła Murzińskiego, zatytułowana *New Age czyli współczesna Wieża Babel*. Autor tejże rozprawy w jej *Wstępie* słusznie zauważa, że tytułowy ruch *New Age*, choć mający już swą przeszłość i krytyczną ocenę, „pozostaje wciąż aktualny, tym bardziej, iż ściśle związany ze współczesną postmodernistyczną kulturą, wraz z którą rozwija się nadal, niejako w rytm szybkich i głębokich przemian w niej zachodzących”². Dobrze więc się stało, że problem ten został poruszony w omawianej pracy, podejmującej analizę ruchu *New Age* z punktu widzenia katolickiej teologii moralnej.

Omawiana rozprawa składa się z pięciu rozdziałów, które poprzedza *Wstęp*, a wieńczy *Zakończenie*. Wprowadzeniem do podjętego problemu jest słowo wstępne autorstwa abp. E. Ozorowskiego- *Albo Bóg, albo nic*. W rozdziale pierwszym – *Fenomen New Age’u* – Autor pracy charakteryzuje zjawisko ruchu *New Age*. Dokonał tu najpierw jego zdefiniowania, ze wskazaniem przyczyn i celu powstania. Następnie ukazane zostały jego ideologiczne podstawy w świetle historyczno-kulturowych przeobrażeń. Do nich zalicza: historyczną erę renesansu i reformacji, rozwój naukowej kosmologii i kontestacja biblijnej wizji świata, systemy ezoteryczne XX wieku, zwłaszcza ezoteryczną psychologię, nowożytny spirytyzm jako preludeum *Nowej Ery* oraz postmodernizm jako charakterystyczną jej postać. W ostatniej zaś części tego rozdziału została zamieszczona charakterystyka formowania się ruchu *New Age*. Książd P. Murziński wymienia zmiany w kulturze religijno-moralnej wprowadzone przez rewolucję społeczną lat 60. XX wieku oraz rewolucję naukową lat 70. Mamy tu też charakterystykę *channelingu* i duchowych przewodników (guru) formującego się ruchu, opis miejsc kultowych i najważniejszych postaci oraz charakterystykę struktury organizacyjnej i stanu aktualnego *New Age*.

Rozdział drugi nosi tytuł *Światopogląd Nowej Ery*. Zostały tu ukazane ideowe podstawy omawianego ruchu *New Age* i ich interpretacja. Epistemologiczną podstawą jest holistyczna wizja świata rozpoznawana według holistycznej zasady *New Science*, swoista rewolucja epistemologiczna stanowiąca nowy paradygmat rozpoznawania człowieka i świata. Szczególny wkład w rozwój myśli *Nowej Ery* miały systemy religijne Wschodu oraz hipoteza Gaia. Następnie autor ukazuje koncepcję Boga w ideologii *Nowej Ery*, oraz „chrystologię” i antropologię tejże ideologii. Analizy tego rozdziału koncentrują się na ideowych założeniach podstaw i uwarunkowań „nowej” religijności. W swej istocie ta ideologia *Nowej Ery* stanowi deformację chrześcijaństwa i jego teologicznej interpretacji opartej na *Biblii*.

W rozdziale trzecim ks. P. Murziński podjął zagadnienie: *Nowa kultura i alternatywna duchowość Nowej Ery*. Rozwijając tak określone zagadnienie najpierw

² P. Murziński, *New Age czyli współczesna Wieża Babel*, Białystok 2010, s. 7.

scharakteryzował pojmowanie i istotę „nowej kultury”, ze wskazaniem zmian w pojmowaniu świata, człowieka i moralności. Następnie ukazana została duchowość *Nowej Ery*, ze wskazaniem jej „kosmicznego” zakotwiczenia i praktycznych zastosowań. Mamy tutaj charakterystykę życia religijnego i etyki wyznawców *Nowej Ery*, ukazane w kontekście przemian aksjologiczno-moralnych.

Czwarty rozdział został zatytułowany: *Doktryna Nowej Ery w konfrontacji w Magisterium Kościoła*. Zestawiając te dwie koncepcje pojmowania ludzkiego życia i jego celowości, autor skoncentrował się na trzech fundamentalnych zagadnieniach. Najpierw scharakteryzował światopogląd *Nowej Ery* w konfrontacji z Magisterium Kościoła. Analizy tego zagadnienia koncentrują się wokół wyjaśnienia pojmowania Boga – Stwórcy, człowieka i Chrystusa jako Zbawiciela i perspektywy eschatologicznej. Na bazie tych podstaw została zobrazowana chrześcijańska kultura wobec alternatywy *Nowej Ery*. W ostatnim punkcie tego rozdziału autor podjął problem duchowości *New Age* w konfrontacji z wiarą i życiem religijno-moralnym Kościoła.

Ostatni – czwarty rozdział omawianej książki nosi tytuł: *Odpowiedź pastoralna ze strony Kościoła katolickiego*. Jest to swoista reasumpcja przeprowadzonych analiz całej doktryny *New Age* i jej życiowych praktyk w zestawieniu z chrześcijańskim-katolickim rozumieniem Boga i człowieka oraz koncepcją życia autentycznego chrześcijaństwa. Autor najpierw ukazał tu osobę Chrystusa jako centrum działalności pastoralnej Kościoła. Takie ukierunkowanie obecne jest w „nowej ewangelizacji” współczesnej kultury oraz tłumaczy uniwersalność chrześcijańskiego przesłania. Chrześcijańska wiara jest zorientowana teocentrycznie. Jej elementem jest ufność Bogu i człowiekowi, co wyraża się w osobowym dialogu Boga z człowiekiem. Pastoralną działalność Kościoła charakteryzuje też antropocentryzm, w ramach którego człowiek jest pojmowany i traktowany jako „obraz Boży”, jego zaś godność stanowi wyznacznik uniwersalności chrześcijańskiej moralności. W swej pastoralnej praktyce Kościół prezentuje też odpowiednie odniesienie do natury jako daru Bożego i środowiska życia człowieka. W swych pastoralnych założeniach i praktykach prezentowana przez Kościół koncepcja ludzkiego życia stanowi religijno-egzystencjalną odpowiedź na deformacje ludzkiej natury i celowości życia człowieka zawarte w doktrynie i praktyce *New Age*. Poznanie ewangelizacyjnych założeń oraz podjęcie poprawnej praktyki życia Kościoła jest jedyną w swoim rodzaju odpowiedzią na wprowadzane przez *Nową Erę* zagrożenia ludzkiej egzystencji. „Dlatego – kończy swą książkę ks. P. Murziński – Kościół w swej działalności nie ogranicza się tylko do kontestacji *new age*-owskiej wizji rzeczywistości, ale przede wszystkim wskazuje na Jezusa Chrystusa jako na jedyną i uniwersalną Prawdę, za którą należy podążać nawracając się i porzucając fałszywych bogów *Nowej Ery*”³.

³ Tamże, s. 276.

Uważna lektura omawianej książki pozwala poznać istotę fenomenu *New Age* oraz jego zakres oddziaływań na współczesną kulturę życia religijno-moralnego. Podjęty tu problem jest bardzo ważny i aktualny, analizy zaś tego zagadnienia zawarte w książce ks. P. Murzińskiego bardzo trafnie wpisują się w odkrywanie współczesnego zafałszowania sensu ludzkiej egzystencji. Z pewnością lektura tej książki wielu ludziom może „otworzyć oczy” na deformację rzeczywistości świata, człowieka i Boga, jakie zawiera w sobie *New Age*. Trafnie więc druga część tytułu owej książki określa *New Age* jako *współczesną Wieżę Babel*. Pozornie bowiem tytułowa Nowa Era jakby ukierunkowała człowieka na duchowy rozwój i zbliżanie się do Boga. W rzeczywistości zaś stanowi drastyczne odwrócenie kierunku, zafałszowanie istoty poszukiwań i zniekształcenie ludzkiego życia, a tym samym jego duchowe „samobójstwo”. Treść omawianej tu książki, sposób ujęcia i przedstawienia tytułowego zagadnienia, merytoryczne pogłębienie prowadzonych analiz oraz zasadność wniosków i ich logiczne uzasadnienie – to podstawowe wartości tej pozycji, które stanowią podstawę jej promocji i zachęty do lektury. Treści tej książki chronią człowieka przed egoizmem w poszukiwaniu wiecznej szczęśliwości, co zawiera w sobie idea Wieży Babel – tamtej opisaney w *Biblii* i tej prezentowanej przez *New Age*. Chrześcijańska prawda o duchowym rozwoju człowieka i jego wiecznym szczęściu jest zaprzeczeniem ideologii Nowej Ery. Bardzo trafnie i przekonująco wyjaśnia to kard. J. Ratzinger: „Piekłem jest chcieć – być – tylko sobą, do czego się dochodzi, gdy człowiek zamyka się wyłącznie w sobie samym. [...] «Niebo» z istoty swej jest czymś, czego sami nie uczyniliśmy ani uczynić nie możemy; w języku scholastycznym powiedziano, że jako łaska jest ono *donum indebitum et superadditum naturae* (jest dobrem niezasłużonym, danym naturze). Niebo jako spełnienie miłości, zawsze może być człowiekowi tylko darowane; piekłem zaś dla człowieka jest samotność, wynikająca stąd, że nie chciał tego przyjąć, że odrzucił sytuację żebraka i w sobie samym się zamknął”⁴. Takim odrzuceniem daru nieba – zbawienia jest ideologia *New Age*, prezentująca pokusę samozbawienia – czyli w rzeczywistości potępienia przez egoizm. Przed tym przestrzega i chroni lektura książki ks. P. Murzińskiego pt. *New Age czyli współczesna Wieża Babel*. Równocześnie treść tej książki zachęca człowieka i mobilizuje do poznawania i odkrywania rzeczywistej prawdy o sobie i Bogu. Można powiedzieć, że swoiście wpisuje się w apel św. Grzegorza z Nazjansu: „Przyjacielu, poznaj samego siebie. Poznaj swoje pochodzenie i swoją naturę. To jest prosta droga, która cię zaprowadzi do osiągnięcia piękna pierwowzoru – Boga”⁵.

ks. Józef Zabielski

Uniwersytet w Białymstoku

⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 84.

⁵ Św. Grzegorz z Nazjansu, *Poezje*, I, II, 31, w. 7: PG 37, 011.

Adam Skreczko, *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców w Polsce*

Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok 2011, ss. 540

Rozprawa ks. Adama Skreczko *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców w Polsce* jest obszernym opracowaniem problematyki wpływu Kościoła katolickiego na kształtowanie postaw rodzicielskich. Wpisuje się ona w znaczący już dziś dorobek piśmiennictwa teologicznego poświęconego problematyce rodziny. Można uznać ją jednak za dzieło pionierskie, gdyż po raz pierwszy w dotychczasowej literaturze przedmiotu zagadnienie to poddane zostało tak wnikliwej, rzetelnej analizie. Poruszona w pracy tematyka była przedmiotem różnych opracowań, niemających jednakże charakteru monografii. Prezentowana książka zawiera w sobie wyczerpujące wyjaśnienie kwestii sposobów oddziaływania Kościoła katolickiego na rodziców w celu ułatwienia im wypełniania ich zadań wychowawczych. Zgodnie z intencją autora, rozprawę traktować można także jako „przyczynę do dalszej analizy zagadnienia w ramach nauki, jaką jest pedagogika rodziny”¹.

Walorem recenzowanej pracy jest jej charakter interdyscyplinarny, gdyż łączy ona w sobie cechy rozprawy z pogranicza teologii pastoralnej i nauk pedagogicznych (ściślej: pedagogiki pastoralnej). Zasadnicze treści zawarte są w sześciu rozdziałach, których układ i zawartość wskazują na konsekwencję postępowania badawczego.

W rozdziale pierwszym autor, wychodząc od pojęcia kultury i jej roli w procesie wychowawczym, stopniowo precyzuje i zawęża pole swych obserwacji; kompetentnie wyjaśnia kluczowe terminy, jak „rodzina”, „rodzicielstwo”, „kultura pedagogiczna rodziców”, „wychowanie” itp. Z kolei przechodzi do omówienia czynnika religijnego jako elementu kultury pedagogicznej rodziców oraz roli Kościoła w funkcji podmiotu jej kształtowania. W omawianej części pracy czytelnik ma możliwość zapoznania się ze stanem tej kultury postulowanym we wskazaniach Kościoła. Jest to tzw. „forma idealna”, przeciwstawiona – w dalszych partiach rozprawy – „formie faktycznej”, czyli realizacji owych wskazań w konkretnej rzeczywistości.

W części drugiej pracy autor z rozmachem kreśli aktualny obraz stanu kultury pedagogicznej rodziców w społeczeństwie polskim. Biorąc za punkt wyjścia perspektywę historyczną (dzieje kształcenia rodziców w Polsce), przechodzi do analizy obecnej sytuacji, wskazując na znaczenie ośrodków pozakościelnych (szkoła, poradnie, świeckie stowarzyszenia i media) w procesie formowania postaw

¹ A. Skreczko, *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców w Polsce*, Białystok 2011, s. 15.

rodzicielskich. Kolejny rozdział poświęcony jest dziejom asystencji Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców. Autor słusznie zauważa, iż duszpasterska działalność wychowawcza Kościoła nie ogranicza się – wbrew powszechnemu przekonaniu – jedynie do sfery religijno-moralnej, lecz ma także charakter pedagogiczny. Znaczącą rolę w analizowanym procesie odgrywa przepowiadanie Słowa Bożego, katechizacja i formacja przez liturgię. W kolejnych partiach rozprawy (rozdział trzeci) ks. Adam Skreczko omawia problem wsparcia udzielanego przez Kościół rodzicom w rozwoju historycznym, począwszy od czasów biblijnych do współczesności. Rozdział czwarty jest obszernym opracowaniem analizującym metody wychowawcze Kościoła w ramach działalności nauczycielskiej (przepowiadanie Słowa Bożego, katechizacja) i liturgicznej. Wszystkie wymienione formy oddziaływania zostają tu poddane szczegółowej analizie. W rozdziale piątym autor zajął się kształtowaniem kultury pedagogicznej rodziców poprzez działalność pasterską, wskazując doniosłą rolę duszpasterstwa rodzin, poradni rodzinnych, wizyt duszpasterskich, działalność prorodzinnych ugrupowań katolickich oraz mediów (Internet, prasa, książki). W konsekwencji, prezentowana rozprawa staje się – być może nawet w sposób niezamierzony – znakomitym kompendium wiedzy na temat aktualnie działających kościelnych i świeckich instytucji angażujących się w procesy wychowawcze, ruchów, wspólnot i stowarzyszeń, mediów poruszających problemy współczesnej rodziny. Sformułowane w końcowej części pracy wnioski i postulaty dotyczące perspektyw kształtowania przez Kościół kultury pedagogicznej w zakresie życia małżeńskiego i rodzinnego, a także w ramach jego działalności nauczycielskiej, liturgicznej i pasterskiej stanowią ważną podstawę do dalszych poszukiwań nowych rozwiązań w analizowanej dziedzinie.

Zaplecze materiałowe prezentowanej książki uderza obfitością zgromadzonych źródeł. Są one logicznie uporządkowane i koncentrujące się wokół problematyki rodziny i wychowania – począwszy od *Pisma Świętego* poprzez dokumenty Soboru Watykańskiego II, nauczanie papieskie (od Leona XIII do Benedykta XVI), inne dokumenty Stolicy Apostolskiej, dokumenty Konferencji Episkopatu Polski czy wypowiedzi hierarchów Kościoła. W wykazie literatury uzupełniającej znaleźć można liczne prace z zakresu teologii, pedagogiki, psychologii, kulturoznawstwa, historii, a także prawa. Osobną część bibliografii stanowi pożyteczny wykaz stron internetowych poświęconych omawianemu zagadnieniu. Jest to istotny walor erudycyjny prezentowanej książki. W konsekwencji, rozprawa ks. Adama Skreczko znajdzie swych czytelników nie tylko w reprezentantach duchowieństwa, ale także w osobach odpowiedzialnych za procesy wychowania (rodzicach, nauczycielach) i wszystkich, którym bliskie są problemy kształtowania postaw – zwłaszcza w duchu katolickim – we współczesnej rodzinie.

Bernadetta Puchalska-Dąbrowska

Uniwersytet w Białymstoku

Józef Stala (red.), *Dzisiejszy bierzmowany.*

Problemy i wyzwania

Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, ss. 512

Bierzmowanie należy do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej i jest ściśle związane z sakramentem chrztu i Eucharystią. Chrzest włącza do Kościoła, a bierzmowanie dokonuje dalszego włączenia w Ciało Chrystusa oraz wzmacnia dynamizm łask chrzcielnych i obdarza szczególną mocą Ducha Świętego, który obdarza bierzmowanych niewysłowionym darem. Nadto bierzmowanie przygotowuje do podjęcia działalności apostołowskiej, a także ściślej łączy z Kościołem, czyli zobowiązuje do szerzenia i obrony wiary słowem oraz czynem, a także do odpowiedzialności za Kościół. Stąd wynika konieczność przyjęcia sakramentu bierzmowania jako wyraz troski o rozwój łaski chrztu – ściślejsze złączenie chrześcijanina z Kościołem i otrzymanie szczególnej mocy Ducha Świętego, do stawania się rzeczywistym świadkiem Chrystusa wyznając wiarę nie tylko słowem, ale i czynem oraz broniąc jej w świecie. Chrześcijanie odrodzeni przez chrzest wzrastają w wierze i życiu chrześcijańskim mocą sakramentu bierzmowania, którego łaska stanowi nieodzowny składnik kościelnej tożsamości i warunkuje skuteczną realizację chrześcijańskiego powołania.

Z tych m.in. powodów należy zauważyć pracę zbiorową *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania* powstałą pod redakcją ks. Józefa Stali i wydaną w Wydawnictwie „Jedność”. Omawiana książka to już kolejny, szósty tom, który ukazał się w serii „Dzisiaj...”. Na stronie redakcyjnej została zamieszczona informacja, iż recenzję wydawniczą, której fragment został zamieszczony na okładce książki, przygotował ks. dr hab. Janusz Królikowski z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), który niejako scharakteryzował cel i uzasadnienie powstania niniejszej książki: „Opracowanie *Dzisiejszy bierzmowany* odznacza się interdyscyplinarnością i zaangażowaniem praktycznym. Z tego względu jest ono jedynym tego typu opracowaniem w polskiej teologii... W wielu przypadkach praca odznacza się sformułowaniem trafnych postulatów pod adresem dalszych badań, zarówno w dziedzinie teologii, jak i formacji ludzkiej i kulturowej. Oznacza to, że może stać się pobudką do podjęcia dalszych prac badawczych. Wydaje się, że praca może zostać owocnie wykorzystana przez wszystkich, którzy zajmują się problematyką pedagogiczną i formacyjną. Jeśli chodzi o teologię, stanowi ona ważny wkład do podjęcia prac zmierzających do przygotowania adekwatnych programów formacyjnych prowadzących do przyjęcia sakramentu bierzmowania, a także – i to należy szczególnie podkreślić – stanowi ważny punkt odniesienia do przygotowania katechizmu dla

bierzmowanych, którego w Polsce wciąż brakuje. Omawiana praca zasługuje więc na zauważenie i wszechstronne poparcie, aby mogła dotrzeć do jak najszerszych kręgów formujących dzisiejszą młodzież”.

Recenzowana książka, oprócz *Słowa wstępnego* biskupa tarnowskiego, bp. Wiktora Skworca, zawiera jeszcze dwadzieścia pięć naukowych artykułów podzielonych na trzy części. Natomiast w zakończeniu książki zamieszczono streszczenie w trzech językach: angielskim, niemieckim i włoskim, co jest ułatwieniem dla obcojęzycznych poszukiwaczy zainteresowanych omawianym zagadnieniem. W części pierwszej *Teologia* zostało zamieszczonych siedem artykułów, w których podjęto zagadnienia biblijno-teologiczno-liturgicznych aspektów sakramentu bierzmowania, znaków i symboli bierzmowania, rozumienia bierzmowania jako sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego, dojrzałości chrześcijańskiej i w świetle dokumentów synodalnych Kościoła w Polsce po 1980 roku. Natomiast w części drugiej *Przygotowanie* opublikowano dziewięć tekstów, w których omówiono proces przygotowania do bierzmowania, jego aspekty pastoralno-liturgiczne oraz wybrane podręczniki. Został także zaprezentowany obraz religijności młodzieży w świetle badań socjologicznych oraz problemy związane z wychowaniem młodzieży gimnazjalnej. Z kolei w ostatniej, części trzeciej *Formacja* znajdziemy dziewięć opracowań, w których scharakteryzowano młodzież gimnazjalną, rolę rodziny i świadka sakramentu bierzmowania, aspekty modlitewne, kreowanie postaw i wychowanie młodzieży, jak również znaczenie tańca oraz tendencji globalizacji. Z zaprezentowanej treści omawianej książki wyłania się zatem potrzeba głębokiego zrozumienia sakramentu bierzmowania, jak również odpowiedniego przygotowania do jego przyjęcia. Z tego powodu najpierw potrzeba zgłębić teologię tego sakramentu, a także wypracować odpowiednie zrozumienie u kandydata do bierzmowania. Pomocą w tym celu jest właśnie formacja sakramentalna kandydatów do bierzmowania, która dokonuje się właśnie podczas nauczania religii w szkole i podczas katechezy parafialnej będącej pomocą w towarzystwie bierzmowanemu w realizowaniu jego misji w Kościele i w świecie.

Należy również podkreślić, iż w niniejszym opracowaniu zamieściło swoje teksty także wielu specjalistów. Wydaje się, iż publikację można uznać za dobrą pomoc w głębszym zrozumieniu sakramentu bierzmowania oraz ważności odpowiedniego przygotowania, formacji. Z tego powodu recenzowana książka może stać się solidną pomocą zarówno dla katechetów i duszpasterzy przygotowujących młodzież do sakramentu bierzmowania, ale także i dla samych kandydatów do bierzmowania, którzy rzetelnie i odpowiedzialnie pragną przyjąć ten sakrament. Nadto może być również owocnie wykorzystana przez tych, którzy zajmują się problematyką pedagogiczną i formacyjną, bowiem mogą w niej znaleźć ważny wkład w podjęcie prac zmierzających do przygotowania odpowiednich programów formacyjnych pomagających kandydatom lepiej przygotować się do sakramentu bierzmowania. Podkreślił to także bp Wiktor Skworec w *Słowie*

wstępnym: „Na tym ważnym polu formacji chrześcijańskiej młodego pokolenia cieszą wszystkie inicjatywy, które wyrastają z troski o pogłębione rozumienie i przeżywanie sakramentu bierzmowania. Do takich należy także przygotowana przez ks. Józefa Stałę publikacja *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*. Wyrażam nadzieję, że omówione w niej zagadnienia i realizacja wynikających z nich wniosków pastoralnych przyczynią się do tego, że wylanie darów Ducha Świętego, jakie dokonuje się w sakramencie bierzmowania, przyniesie bogate owoce w życiu bierzmowanych, a przez to przyczyni się do dobra Kościoła”¹.

Elżbieta Osewska

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie*

¹ Józef Stala (red.), *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Kielce 2005, s. 10-11.

Józef Stala, Elżbieta Osewska (red.), *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne.*

Problemy i wyzwania

Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2007, ss. 382

Wychowanie w rodzinie ma charakter stały i sprzyja to utrwaleniu się wpływów wychowawczych, a tym samym może ułatwić oddziaływanie wychowawcze. Odznacza się ono kompleksowością i wielostronnością wpływów, niespotykaną w takim stopniu w innych środowiskach. Należy podkreślić, że wszystko co dokonuje się i gromadzi w rodzinie posiada wartość wychowawczą, i to zarówno oddziaływania zamierzone, realizowane na skutek wyraźnej interwencji osób starszych, odnoszące się do młodszych w celu przyjęcia przez nich określonych postaw, jak i oddziaływania nieplanowane, nieświadome, nieprzewidziane przez rodziców. Całe bowiem środowisko domowe – przedmioty, osoby, ich wzajemne odniesienia, kultura życia, mają intensywny wpływ na wszystkich członków rodziny. Aby jednak wychowanie w rodzinie mogło być właściwie realizowane, to pierwsi wychowawcy – rodzice, winni być należycie przygotowani i uformowani.

Stąd wydaje się słusznym zauważenie pracy zbiorowej *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne. Problemy i wyzwania*, powstałej pod redakcją ks. Józefa Stali i p. Elżbiety Osewskiej oraz wydanej w wydawnictwie diecezji tarnowskiej Biblos. Omawiana książka to już kolejny, dziesiąty tom, który ukazał się w serii „Dzisiaj...”. Na stronie redakcyjnej została zamieszczona informacja, iż recenzje wydawnicze, których fragmenty zostały zamieszczone na okładce książki, przygotowali: ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie UPJPII) oraz ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak z Uniwersytetu Opolskiego. Właśnie obydwaj autorzy recenzji niejako uwypuklili cel powstania niniejszej książki. „Redaktorom udało się zaprosić do współpracy czołowych polskich teologów, katechetów i psychologów religii. Z całości dzieła wyłania się obraz współczesnej katechezy skierowanej do rodziców; katechezy, która ma swoje podstawy biblijne, swój określony współcześnie kontekst społeczno-religijny czy uwarunkowania psychologiczno-rozwojowe... Należy podkreślić aktualność i potrzebę rozważanych problemów, rzetelność w ich prezentacji i rozwiązywaniu, a nade wszystko kompetencje autorów poszczególnych tekstów. Książka może być dobrze wykorzystana zarówno przez duszpasterzy, jak również przez nauczycieli i katechetów, których oddziaływanie tak często uwarunkowane jest współpracą z rodzicami” (ks. R. Chałupniak). Natomiast we fragmencie drugiej recenzji czytamy: „Prawda wyzwala, mówi nam Chrystus, dlatego pokładamy w niej naszą nadzieję i z tej nadziei rodzą

się także nasze refleksje i nasze działania. Z tej nadziei rodzi się także refleksja nad współpracą z rodzicami w dziedzinie wychowania, nauczania, formowania osobowego i religijnego, by wspólnotowo odkrywać prawdę i pracować nad jej wprowadzaniem w życie” (ks. J. Królikowski).

Omawiana książka, oprócz *Słowa wstępnego* biskupa tarnowskiego, bpa Wiktora Skworca, zawiera jeszcze dwadzieścia osiem naukowych artykułów podzielonych na sześć części, a w zakończeniu książki zamieszczono streszczenie w czterech językach: angielskim, niemieckim, włoskim i hiszpańskim, co jest ułatwieniem dla obcojęzycznych poszukiwaczy zainteresowanych poruszonym tematem. Nadto przygotowanie publikacji zostało dofinansowane ze środków Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

W części pierwszej *Kontekst religijno-kulturowy* zostały opublikowane cztery artykuły prezentujące socjologiczne ujęcie człowieka w kontekście kondycji rodzin diecezji tarnowskiej, refleksja nad biblijnym obrazem rodziny, a także obraz rodziny indiańskiej jak również opis kryzysu religijności młodzieży współczesnej. Natomiast w części drugiej *Rodzina od wewnątrz* zamieszczono cztery teksty. Zostały poruszone zagadnienia komunikacji między rodzicami a dziećmi, współpracy szkoły z rodzicami w rozwiązywaniu problemów, rozwoju psychoseksualnego dziecka, a także rola trzech podstawowych środowisk (rodziny, szkoły, Kościoła) w wychowaniu do ludzkiej płciowości. Z kolei w części trzeciej *Życie religijne w rodzinie* zostały zamieszczone trzy opracowania. Wskazano w nich na przykład św. Moniki – kobiety i matki, współpracę z rodzicami w kształtowaniu biblijnego obrazu Boga, a także udział rodziców w przygotowaniu do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Następnie w części czwartej *Kościół i katecheza* zastało zamieszczonych osiem artykułów. W nich zostały omówione zagadnienia dotyczące korelacji szkolnego nauczania religii i parafialną katechezą rodziców, tzw. „katecheza doskonaląca” dla rodziców, uwarunkowania i wręcz konieczność katechezy przedmałżeńskiej, katechezy rodzinnej, próby rozwiązania problemu współwychowania młodego pokolenia przez rodzinę i szkołę, współpracę katechetów z rodzicami – także w opinii studentów teologii. W kolejnej części piątej *Szkoła i wychowanie* opublikowano cztery teksty. Omówiono w tej części współpracę nauczyciela z rodzicami, propozycje działań profilaktycznych rodziny i szkoły, pedagogizację rodziców oraz kształtowanie kultury pedagogicznej. Natomiast w ostatniej części szóstej *Sytuacje szczególnej troski* zamieszczono cztery teksty. Zaprezentowano w nich zagadnienia współpracy wychowawcy z rodzicami dziecka, które ma trudności w uczeniu się, dziecka z uszkodzonym wzrokiem, dziecka z różnymi niepełnosprawnościami.

Książka jest adresowana do wszystkich wychowawców, a zatem do rodziców, pedagogów, psychologów, kapłanów, duszpasterzy, katechetów, moderatorów grup, do dorosłych, którzy pomagają dzieciom i młodzieży w osiągnięciu dojrzałości. W publikacji zaprezentowano misję Kościoła w świecie dorosłych,

szczególnie rodziców. Formacja dorosłych ma bowiem wiele do zrobienia i to w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym. Zaznaczył to również bp W. Skworec w *Słowie wstępnym*: „Przygotowana pod redakcją ks. dra hab. Józefa Stali i p. dr Elżbiety Osewskiej publikacja *Współpraca z rodzicami dzisiaj* wychodzi naprzeciw przedstawionym wyżej zagadnieniom, trafnie odczytując misję Kościoła i starając się dokonać jej aktualizacji w odniesieniu do nowych pytań, jakie stawia zmieniająca się sytuacja życia małżeństwa i rodziny. Prawda o rodzinie wymaga takiego właśnie wieloaspektowego potraktowania sytuacji, w której ona żyje i w której zмага się z różnymi wyzwaniami. Każda refleksja, która stara się bronić, przybliżyć i rozwijać tę prawdę zasługuje na uznanie i przyjęcie jako właściwy element misji zbawczej spełnianej przez Kościół oraz jej nieodzowny warunek. Pragnę podziękować wszystkim Autorom, którzy podzielili się swoimi refleksjami i doświadczeniami, związanymi z prawdą o rodzinie oraz z potrzebą współpracy pomiędzy Kościołem i rodziną. Czytelników zachęcam do uważnej lektury i mam nadzieję, że przyniesie ona wiele dobra w rodzinie i dla rodziny”¹.

Ks. Adam Skreczko
Uniwersytet w Białymstoku

¹ J. Stala, E. Osewska (red.), *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne. Problemy i wyzwania*, Tarnów 2007, s. 9-10.

**S. Marciano, P. Pellicanò, «... secondo il mio cuore...»
(Ger 3, 15) *Sessualità, affettività e vocazione all'amore:
un itinerario formativo, un cammino spirituale*
San Paolo Edizioni 2001, ss. 407**

Autor książki S. Marciano, obecnie Arcybiskup Metropolita Rossano-Cariati i sekretarz Konferencji Episkopatu Kalabrii, przez wiele lat pełnił funkcję formatora w Arcybiskupim Seminarium Piusa XI w Reggio Calabria. We współpracy z P. Pellicanò, świecką psycholog, włączoną w formację do kapłaństwa we wspomnianym kalabryjskim seminarium, Marciano stworzył swoisty podręcznik wychowania do czystości, wsparty o piękno zamysłu Stwórcy w ludzkiej tożsamości uczuciowo – płciowej i miłości.

Inspiracją do powstania książki były nie tylko lata praktyki formacyjnej, ale także nauczanie Karola Wojtyły jako profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, biskupa i papieża o ludzkim ciełe, płciowości i miłości. Stąd autorzy odwołują się w swoim studium do takich dzieł jak *Miłość i odpowiedzialność*, *Osoba i czyn*, czy też wypowiedzi Papieża skierowanych do kapłanów i osób konsekrowanych odnoszących się do celibatu i ewangelicznej rady czystości. W ten sposób całość pracy jawi się nie jak podręcznik do ascezy, dedykowany studiującym problematykę ludzkiej płciowości w kontekście powołania do bezżennej czystości, ale raczej jak dialog tematycznie usystematyzowany, przydatny dla wszystkich, duchownych i świeckich, którzy chcą poznać i przeżyć miłość w jej różnych formach i powołaniach.

Drogę do wyznaczonego celu pracy autorzy rozpoczynają od wnikliwej analizy płciowości wpisanej w kontekst osoby. W tworzeniu pojęcia „seksualności uduchowionej” pomaga im teologia ciała ludzkiego stworzona przez Karola Wojtyłę w książce *Miłość i odpowiedzialność*. Człowiek, będąc osobą, odkrywa siebie jako zdolnego do miłości. Uczy się jej poprzez zmierzenie się z dojrzewaniem uczuć, wzrastanie w świadomości bycia osobą i podejmowanie refleksji nad znaczeniem i wartością ludzkiej seksualności, a przez to odkrywanie w niej pełni ludzkiego życia, powołania do świętości poprzez życie w czystości. W tak rozumianym powołaniu osoba duchowna odkrywa swój cel – bycie ewangelizatorem miłości, który staje się imperatywem do poznania prawdy o ludzkiej miłości i seksualności, o powołaniu do małżeństwa i rodziny. Nie chodzi tu bynajmniej o technikę, czy poznanie intelektualne, ale o osobiste doświadczenie zakochania się w miłości i życiu, które oznaczają Boga, a jednocześnie wyrażają ludzką seksualność.

Analizując sferę ludzkich uczuć, autorzy podkreślają ich znaczenie przy dokonywaniu wyborów. Aby były one słuszne, także w kontekście powołania

chrześcijańskiego, muszą być dokonywane przez osobę zintegrowaną tzn. taką, która podporządkowana jest temu, co racjonalne, duchowe i transcendentne. W tym kontekście odwołują się także do klasycznych ujęć rozwoju psychiczno-uczuciowego, jak choćby tych stworzonych przez amerykańskiego psychoanalityka Erika Eriksona.

Rozwój osobowy chrześcijanina ściśle łączy się z jego pracą wewnętrzną. Autorzy podkreślają konieczność kształtowania w chrześcijaninie cnoty nadziei. Bez względu na doświadczenie przeszłości, w porządku historii zbawienia, niemożliwe jest zakwalifikowanie człowieka do „doskonałych” lub „do niczego”. Świadome poddawanie się procesowi rozwojowemu domaga się w każdym przypadku cierpliwości ze sobą samym, umotywowanej miłością, do której należy dodać pokorę. Rozwój psychiczny wspomagany jest także odniesieniami moralnymi, rozumianymi nie jako hamulec, ale światło, które oświeca drogę, czyniąc ją bardziej bezpieczną.

Kolejnym etapem w odkrywaniu prawdy o płciowości człowieka jest umieszczenie jej w kontekście uczuć. Autorzy podkreślają potrzebę właściwego miejsca uczuciowości w modlitwie, życiu duchowym, relacjach z jednoczesną świadomością, że nie może ona ich zdominować. Żyjąc w konsekrowanej czystości nie można zapomnieć o wychowaniu do właściwie umotywowanych wyborów wartości. W konsekwencji ma to doprowadzić do przejścia od potrzeby do wartości, od działania na wskroś instynktownego do rozumowego. W tym względzie ważne miejsce zajmuje pojęcie relacji międzyosobowych pojmowanych nie jako środek dla zaspokojenia potrzeby, ale jako wartość, dobro nie dla siebie samego, ale dobro w sobie.

W dalszej części rozważań nad ludzką płciowością, autorzy podejmują niezwykle ważny w formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego problem naturalnych uwarunkowań człowieka i łaski. Ta ostatnia zawsze jest odpowiednia naturze człowieka, udoskonala ją, nigdy zaś nie jest jej przeciwstawna.

Człowiek jest bytem cielesno – duchowym. Oznacza to, że każdy wymiar jego istnienia musi zawierać wzajemne przenikanie się tego co duchowe i materialne. Także płciowość, by wyrażała siebie na sposób ludzki musi być uduchowiona. Jako taka ma nosić w sobie znamiona obrazu Boga widoczne najwyraźniej w płodnej komunii kobiety i mężczyzny, w zdolności do miłości i życia rozumianego nie tylko w charakterze daru, ale także zadania wyrażającego się w zdolności rozrodczej.

W powołanie do kapłaństwa i życia konsekrowanego wpisana jest nieodłącznie samotność, która dotyka także ludzkiej płciowości. Zdolność ta jest pozytywnym wyznacznikiem powołania w zachodniej dyscyplinie kościelnej, związanej z bezżenną czystością. Samotność nabiera znaczenia pozytywnego tylko wówczas, kiedy staje się preludium do komunii osób. Kapłan, osoba zakonna godzą się dobrowolnie na samotność, by dzięki niej wchodzić w przenikniętą czystością komunie osób. Ta jedność nie dopuszcza właściwej małżeństwu wyłączności.

Poprzez jedność z Bogiem prowadzi do jedności z powierzoną wspólnotą. W tym kontekście obłubieńczy charakter ludzkiego ciała służy, by objawić miłość siostram i braciom w wierze, jak również stać się czytelnym znakiem dla wszystkich poszukujących prawdy.

Teologia ciała wprowadza w pedagogikę ciała, w wychowanie. Jego skuteczność mierzy się przejściem ku autowychowaniu wyrażającym się w umiejętności dokonywania właściwych powołaniu wyborów. Autorzy odwołują się w tym względzie do bł. Jana Pawła II, który mówił o dwóch wymiarach bezżennej czystości: moralnym i charyzmatycznym. Pierwszy rozumiany jest jako cnota – stałe usposobienie człowieka do wykonywania aktów dobrych, odpowiadających naturze i powołaniu. Drugi wymiar wskazuje na czystość jako dar Ducha Świętego. Osoba powołana musi przenikać siebie świadomością bycia uposażoną w dary, dzięki którym to, co wypływa z powołania możliwe jest do wypełnienia.

Proponowane przez S. Marciano i P. Pellicanò studium nad ludzką płciowością w kontekście formacji duchowej i ludzkiej ukazuje czystość jako przyjęcie daru miłości jednoczącej człowieka. Realizacja tego powołania wpisana jest w kontekst trudu i cierpienia nie dla nich samych, ale dla nadprzyrodzonej radości.

Ks. Radosław Kimsza
Politechnika Białostocka

**Jerzy Niestępski, *Twórczość homiletyczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego w latach 1970-1982*
oraz jej aspekty pastoralne**
Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Warszawa 2009, ss. 224

Nakaz misyjny Jezusa Chrystusa dotyczy każdej epoki oraz człowieka, żyjącego w konkretnym czasie i przestrzeni. Słowo *Pisma Świętego*, wspólne dzieło Boga i człowieka wyznacza drogi wiodące ku zbawieniu. To niezmiennie słowo dotyka odpowiedzialności każdego za swoje powołanie do zbawienia i życia. Bogactwo Bożego orędzia zostało przekazane człowiekowi, aby ten odczytując jego przesłanie stawał się wiernym głosicielem niezmiennej prawdy. Niezmiennosc prawdy nie wyklucza indywidualnych cech głoszącego, wprost przeciwnie, jego talenty, zaangażowanie oraz kreatywność mają pomóc w zrozumieniu i przyjęciu głoszonego słowa. Niosąc słowo zbawienia głosiciel bierze na siebie obowiązek wiernego przekazu oraz dostosowania jego form do konkretnych potrzeb i okoliczności. Choć sam pozostaje w cieniu Bożego słowa, jest odpowiedzialny za wygłoszenie, ale również przyjęcie ewangelicznego orędzia w duchu wiary.

Jezus Chrystus zlecił Apostołom i ich następcom głoszenie Bożego słowa i szafowanie sakramentów. Rozrastający się i rozszerzający Kościół niesie odpowiedzialność za depozyt wiary, który ofiarowany jest w Kościołach partykularnych. Posługa apostołska wymaga pozyskania i zaangażowania do dzieła ewangelizacyjnego jak najszerszego grona tych, którzy będą współpracować w budowaniu i rozwoju Nowego Ludu Bożego. Zaangażowanie duchownych i świeckich jest znakiem żywotności wspólnoty wierzących, a troska o rozwój duchowy oraz formowanie postaw odkrywa i poszerza obszary, które dotyka słowo życia. Rozpoznanie potrzeb duchowych powierzonych sobie wiernych realizuje się w konkretnie wspólnoty diecezjalnej i parafialnej; ich realizacja wiąże się z zaangażowaniem i harmonijną współpracą ku rozwojowi duchowemu i materialnemu Kościoła.

Ponadtyśiącletnia historia Kościoła w Polsce znaczone jest troską o budowanie tożsamości i postaw, które łączą autentyczną wiarę z miłością do Ojczyzny. Fenomenem polskiej pobożności jest uchronienie się od paktu tronu i ołtarza. Wielowiekowa posługa Kościoła przedstawia znakomite ślady kultury materialnej oraz świadectwo życia osób wiernych nauce *Ewangelii* oraz gotowych odpowiadać na znaki czasu w realizacji najważniejszego przykazania, przykazania miłości Boga i drugiego człowieka. Kościół w Polsce wydał wielu męczenników i wyznawców, a w czasach trudnych dla Narodu pozostawał zawsze ostoją prawdy i obrońcą uciśnionych. Charakterystycznym rysem posługi kościelnej w Polsce pozostaje jedność pasterzy z wiernymi. Objawiało się to wielokrotnie w epoce zaborów, czy

zniewolenia systemami totalitarnymi. W burzliwe dzieje Rzeczypospolitej wpisuje się trud o i ofiara Kościoła w Polsce oraz towarzyszenie wiernym w każdym miejscu i czasie dziejowych zmian.

Każdy Kościół partykularny jest znakiem aktualizowania posługi pasterskiej w zakresie głoszenia słowa Bożego i niesienia sakramentów. Kościół w Łomży niesie swoją apostołską odpowiedzialność od 1925 roku. Wtedy z woli Ojca Świętego Piusa XI dziedzictwo diecezji sejneńskiej stało się udziałem nowej struktury administracyjnej. Każdy spośród pasterzy odpowiedzialnych za Kościół partykularny wnosi swoje talenty i pracę służącą Bożej chwale. Historia posługi i odkrywanie dokonań głosicieli słowa Bożego wzbogaca i pozwala spoglądać na minione lata, których dziedzictwo niesie edukacyjny walor doświadczeń. Ksiądz Jerzy Niestępski opublikował w roku 2009 w Drukarni Archidiecezji Katowickiej książkę pt: *Twórczość homiletyczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego w latach 1970-1982*. Jest to zapis jego rozprawy doktorskiej obronionej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku 2006. Publikacja dotyczy dorobku kaznodziejskiego czwartego biskupa diecezjalnego w Łomży.

Czytelnik biorąc do ręki pracę ks. Niestępskiego może zwrócić uwagę na walor edytorski. Okładka przedstawia ambonę z Katedry w Łomży, z której przemawiał bp Sasinowski. Dzisiaj, kiedy stół słowa Bożego jest umieszczany blisko ołtarza, w prezbiterium warto pamiętać o miejscu, które było przez wieki znakiem kaznodziejskiego przekazu. Następnie autor umieszcza portret pasterza, którego nauczanie prezentuje. Spis treści (s. 5- 7) zawiera układ pracy, podzielonej na trzy rozdziały. Szczegółowe umieszczenie obok tytułów rozdziałów, także tytułów podrozdziałów i poszczególnych punktów umożliwia swobodne odnajdowanie treści interesujących czytelnika. Po *Wykazie skrótów* (s. 9-10) umieszczono *Słowo wstępne* (s. 11-13) autorstwa abp. Józefa Michalika Metropolity Przemyskiego, Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski. Jest ono świadectwem pasterza, który doświadczył i uczestniczył w posłudze bp. Sasinowskiego. To doświadczenie wiąże się z pracą Mikołaja Sasinowskiego jako ojca duchownego i rektora WSD w Łomży, jak również posługi Biskupa łomżyńskiego. Ksiądz Arcybiskup przypominając pastoralne zaangażowanie bp. Sasinowskiego sugeruje konieczność zajęcia się całością spuścizny po czwartym biskupie łomżyńskim. We wstępie (s. 15-19) ks. Niestępski zapowiada i wyjaśnia przyjęty układ pracy oraz zastosowaną metodę badawczą. Prezentując cel pracy stwierdza: „Celem niniejszej pracy jest prezentacja IV Ordynariusza Łomżyńskiego jako kaznodziei. Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej wspomina biskupa Mikołaja Sasinowskiego jako świetnego mówcę. Taka sama opinia panuje wśród wiernych. Wydaje się również, że opracowanie dorobku kaznodziejskiego biskupa Sasinowskiego ukaże metody i formy ewangelizacji w diecezji łomżyńskiej, w której pełnił posługę biskupią, a także pozwoli na ocenę jego wkładu w kaznodziejstwo polskie” (s. 15-16).

Pierwszy rozdział pracy: *Formacja intelektualna i twórczość kaznodziejska biskupa Mikołaja Sasinowskiego* (s. 21-88) dotyczy m.in. kontekstu historycznego epoki, w której posługiwał Biskup łomżyński. Szczególnie istotne jest spojrzenie na posługę słowa Bożego według nauczania wyrażonego w soborowej refleksji Kościoła. Wydaje się, szczególnie istotnym podjęcie aspektu kerygmatycznego, który wiedzie do aktualizacji słowa Bożego w konkretnie życia człowieka. Praca dotyczy twórczości kaznodziejskiej pasterza o niezwykle ciekawej biografii; jego droga życiowa, w której nie brakuje służby Ojczyźnie jako żołnierza i kapelana, służby Kościołowi lokalnemu i Kościołowi w Polsce wymaga odrobinę szerszego ujęcia niż w prezentowanej pracy. W pierwszym rozdziale zasygnalizowano także dorobek rękopiśmienny i drukowany bp. Sasinowskiego, dotykając rodzajów pism oraz ich specyfiki. Przedstawione wątki chyba jednak nie wyczerpują całej spuścizny Biskupa łomżyńskiego.

Wiodące wątki teologiczne w kaznodziejstwie IV ordynariusza łomżyńskiego (s. 89-134) to tytuł drugiego rozdziału pracy, gdzie podjęto próbę opracowania zagadnień pneumatologicznych z zakresu sakramentologii oraz eklezjologii i mariologii. Poszczególne wątki wskazują na aktywność duszpasterską i płynną z posługi sakramentalnej w parafiach. Warto zwrócić uwagę na wykład nauki o Kościele, jego strukturze i miejscu duchownych i świeckich. Ostatni rozdział pracy: *Wymiar pastoralny kaznodziejstwa biskupa Sasinowskiego oraz jego zastosowanie w duszpasterstwie* (s. 135-194) rzuca światło na specyfikę Kościoła łomżyńskiego i jego bogactwo wiary. Powszechne powołanie do świętości ma realizować się w odkrywaniu wartości dni świętych oraz postawach miłosierdzia. Szczególne zwrócenie uwagi na rodzinę jest podstawą kształtowania nowych pokoleń. Ukazanie zagrożeń i szans ma być aktywnym podejmowaniem wyzwań czasu. Dzieło „Unum” oraz inicjatywy pastoralne miały wiązać się z jeszcze pełniejszym i świadomym podejmowaniem posługi duszpasterskiej. Troska o permanentną formację duchowieństwa jest znakiem odpowiedzialności i perspektywicznego spoglądania w przyszłość.

W *Zakończeniu* (s. 195-198) ks. Niestępski dokonuje podsumowania zasygnalizowanych treści oraz wydobycia najcenniejszych wątków w kontekście posługi ewangelizacyjnej. *Bibliografia* (s. 199-214) ukazuje w sposób chronologiczny zasób źródeł kaznodziejskiej twórczości bp. Sasinowskiego, szkoda, że są to jedynie testy z czasów jego posługi biskupiej. Niewątpliwie za wartościowe należy uznać wywiady przeprowadzone przez autora pracy dotyczące osoby bpa Mikołaja Sasinowskiego ze świadkami jego posługi pasterskiej. Na stronach 215-218 umieszczono podsumowanie w języku włoskim. Pracę zamykają *Aneksy*, co niewątpliwie podnosi jej walor.

Praca ks. Jerzego Niestępskiego wpisuje się w trud odkrywania bogactwa spuścizny kaznodziejskiej poprzednich pokoleń. Jest to o tyle istotne, iż podjęte treści wiążą się z realizacją postulatów Soboru Watykańskiego II w wymiarze

ewangelizacyjnym. Specyfika miejsca i czasu nauczania zawsze uświadamia konieczność doskonalenia warsztatu kaznodziejskiego w kontekście odpowiedzialności za powierzonych sobie słuchaczy. Autor zajął się jako pierwszy twórczością bp. Mikołaja Sasinowskiego, co otwiera drogę do dalszych badań i wydobywania treści pomocnych we współczesnej dynamice posługi pastoralnej. Historia zwana nauczycielką życia pozwala korzystać z mądrości przodków i jeszcze pełniej i owocniej podejmować nowe wyzwania.

Ks. Jerzy Swędrowski

Gerard Siwek CSsR, *Rekolekcje wczoraj i dziś*
Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2011, ss. 238

Posługa duszpasterska Kościoła w Polsce realizuje się na wielu płaszczyznach zaangażowań. Przez ponadtysiącletnią historię odkrywanie powinności pasterskich prowadziło ku budowaniu wspólnoty wierzących, których jednoczyła jedna wiara i jedna historia ziemi, na której żyją. Na przestrzeni wieków głoszenie słowa Bożego i sakramentalna posługa łączyła się z troską o kształtowanie społeczności wierzących, którzy są odpowiedzialni za swoją wolność nie tylko w wymiarze religijnym, ale również społecznym. Termin *Antemurale christianitatis*, przypisywany Rzeczpospolitej przez innych uświadamia głębokie przywiązanie do wiary i Tradycji, z których wypływa troska o zapewnienie i rozwijanie własnej tożsamości, a w chwilach doświadczeń także gotowość oddawania życia. Budowanie wspólnoty Kościoła zakłada jednocześnie utrwalanie więzów społecznych, które ułatwiają i wspomagają realizowanie chrześcijańskich zobowiązań w życiu codziennym. Konkretnie życia prawdziwie chrześcijańskiego nie wyczerpuje się w wymiarze kultycznym, ale jest realizacją wezwania misyjnego Jezusa Chrystusa, które zobowiązuje nie tylko uczestników kapłaństwa służebnego, lecz również kapłaństwa królewskiego, czyli wszystkich ochrzczonych.

Polska rzeczywistość duszpasterska niejednokrotnie określana jest jako duszpasterstwo masowe. Wielu obserwatorów życia religijnego, często z tym religijnym życiem niezwiązanych, w sposób pejoratywny ujmują formy podejmowanych inicjatyw duszpasterskich. Wielu pamięta jeszcze wielki wysiłek duszpasterski Prymasa Tysiąclecia Kardynała Stefana Wyszyńskiego wokół dzieła koronacji wizerunków Matki Bożej. Do dzisiaj pozostają i owocują wydarzenia, które przed laty gromadziły po kilkadziesiąt, czy kilkaset tysięcy wiernych. Zapoznając się z historią tamtych lat warto zwrócić uwagę, jak wiele czyniła władza totalitarna, by nie dopuścić do licznych zgromadzeń ludzi, których łączy duch wiary. Nie można także zapominać, o osobach, dla których tak liczne zgromadzenia wiernych były synonimem płytkiej pobożności i rozwiniętej emocjonalności, bez duchowego pogłębienia.

Pośród różnych form duszpasterskiego zaangażowania miejsce szczególne zajmują rekolekcje. Chrześcijanie na wzór Jezusa Chrystusa, który przed rozpoczęciem swojej publicznej działalności wyszedł na pustynię; mają podejmować osobiście trud wychodzenia na pustynię swego serca, aby poznawać Boga, siebie i bliźnich. Jest to okazja bardziej świadomego i pełniejszego odkrywania swoich powinności chrześcijańskich i rozwoju, który nie kończy się wraz z zamknięciem czasu katechizacji.

Ksiądz Gerard Siwek CSsR podjął się trudu analizy współczesnych uwarunkowań głoszonego słowa Bożego w ramach posługi rekolekcyjnej. Jego praca

Rekolekcje wczoraj i dziś jest kolejną z wielu publikacji, które znalazły się w serii „Redemptoris Missio”. Jest to trzydziesta pozycja we wspomnianej serii, a siódma autorstwa ks. Siwka. Autor jest cenionym teoretykiem i praktykiem jako wykładowca homiletyki, autor licznych publikacji, a także misjonarz ludowy i rekolekcjonista. Długoletnie doświadczenie oraz praca naukowa i posługa kaznodziejska zaowocowały tym razem publikacją, która wydaje się szczególnie oczekiwaną w coraz lepszym odczytywaniu współczesnych możliwości przepowiadania.

W epoce kiedy słowa tracą swoje znaczenie, albo nabywają nowych niejednokrotnie mylnych opisów, warto spojrzeć na adekwatność słów odnoszonych do konkretnej rzeczywistości. Ksiądz Wiesław Przyczyna w swojej recenzji pracy ks. Siwka stwierdza: „Rekolekcje są jedną z powszechnie znanych form duszpasterskiej działalności Kościoła. Jednak w ostatnim czasie rekolekcjami nazywa się szeroki zakres zjawisk: od wycieczki rowerowej z księdzem po wielodniowe skupienie. Ponadto słowo „rekolekcje” coraz częściej jest łączone z wydarzeniami o zgoła nierekolekcyjnej wymowie. Mamy więc obok rekolekcji ignacjańskich, oazowych – także rekolekcje „tischnerowskie”, „filmowe”, „teatralne”, „muzyczne”, „wędrownie”, „beskidzkie”, „kajakowe”, „karnawałowe” (ostatnia strona okładki). Do tej mnogości i nadużywania terminu rekolekcje nawiązuje autor w *Słowie wstępnym* (s. 5-7), nie jest to jednak żadna forma narzekania, lecz podejmowanie próby pogłębienia i zrozumienia znaczenia duchowych ćwiczeń. Zapowiada, że jego rozważania mają za cel ukazanie rekolekcji w aspekcie pojęciowym, historycznym, teologicznym i metodycznym.

Praca ks. Gerarda Siwka została podzielona na pięć rozdziałów, z których każdy zawiera po kilka podrozdziałów. Niestety *Spis treści* (s. 234-236) został umieszczony na końcu publikacji co odrobinę utrudnia bardziej swobodne korzystanie i dobór poszukiwanych zagadnień. Nie umniejsza to jednak w niczym wartości pracy, która zgodnie z tytułem jest próbą spoglądania w przeszłość i na dzisiejsze możliwości korzystania z rekolekcji. Pierwszy rozdział: *Pojęcie rekolekcji* (s. 9-34) przybliżył miejsce rekolekcji w homiletyce i wyjaśnia terminy, które oddają specyfikę poszczególnych form duchowego zaangażowania. Kolejny rozdział: *Rekolekcje w rozwoju historycznym* (s. 35-92) przybliżają dzieje rekolekcji na chrześcijańskim zachodzie i w Polsce. Choć rekolekcje na Zachodzie i w Polsce wchodzą w dynamikę życia Kościoła jednocześnie, autor podejmuje trud wydobycia specyfiki form i lokalnego zabarwienia tych duszpasterskich działań. Ksiądz Siwek dochodzi do smutnej konstatacji dotyczącej misji ludowych i osłabienia ich znaczenia; co nie przeszkadza patrzeć w przyszłość z nadzieją i otwartością w znajdowaniu bogactwa rekolekcyjnych działań. Odrobinę niedosytu budzi brak zainteresowania się formami rekolekcyjnymi na Wschodzie, jeśli takowe są i się rozwijają.

W rozdziale: *Teologia rekolekcji* (s. 93-130) ks. Siwek dotyka miejsca rekolekcji w dziele i posłannictwie Kościoła, co prowadzi do weryfikacji ich znaczenia w duchowym, indywidualnym rozwoju człowieka. W tym rozdziale podjęto

także niezwykle istotny aspekt rozeznawania duchowego, który od czasów św. Ignacego z Loyoli wiedzie ku pełniejszemu i odpowiedzialnemu wyborowi drogi życiowej i zaangażowania w życie Kościoła. Kościół jest wspólnotą i budowanie wewnętrznej komunii jest warunkiem skutecznej realizacji posłannictwa misyjnego. Kolejny rozdział to: *Rodzaje rekolekcji* (s. 131-158). Autor ukazuje tutaj szeroką panoramę możliwości podejmowania rozwoju duchowego przez znajdowanie właściwej dla siebie formy udziału. Oprócz znanych od dawna form rekolekcji otwartych, czy zamkniętych ks. Siwek dotyka znaczenia i wartości rekolekcji radiowych i internetowych. Współczesne możliwości cywilizacyjne i rozwój elektronicznych nośników informacji są wielką szansą ewangelizacyjną, co jednak wymaga krytycznego spojrzenia i oceny. Z tej racji autor ukazuje m.in. zalety i pułapki rekolekcji internetowych.

Ostatni rozdział pracy to: *Rekolekcje w praktyce* (s. 159-200). Autor ma szczególne predyspozycje, by zająć się stroną realizacji dzieła rekolekcyjnego w konkretnie duszpasterskiej posłudze. Sam bowiem przez długie lata tę posługę realizuje. Jego postulaty odnośnie osoby głoszącego, kwestii liturgii i kierownictwa duchowego oraz realnego spojrzenia na warunki zewnętrzne nie niosą z sobą pozorów teoretyzowania. Wreszcie u kresu rozważań ks. Gerard Siwek zgodnie z ewangeliczną zasadą wydobywania ze skarbca rzeczy starych i nowych *Zamiast zakończenia* (s. 201-216) prezentuje testy św. Alfonsa Marii Liguoriego dotyczące korzyści z rekolekcji odprowadzanych w samotności. Wybór jest zrozumiały, bowiem autor korzysta z bogactwa Założyciela swego Zakonu. Co więcej dzieło prowadzenia i towarzyszenia w rekolekcjach wymaga duchowego zaplecza i osobistego spotkania ze słowem Bożym. Pracę ks. Siwka zamyka *Wykaz skrótów* (s. 217-220) i *Bibliografia* (s. 221-233).

Ksiądz Gerard Siwek podjął się przygotowania i opublikowania książki dotyczącej tematyki niezmiernie bliskiej konkretowi duszpasterskiemu. Bogactwo, które płynie z możliwości ewangelizacyjnych w kontekście głoszenia rekolekcji jest niewątpliwe. Jednak odpowiedzialność i rozsądek każe nieustannie weryfikować stan i możliwości jeszcze lepszego duszpasterskiego wydobywania form, które pomogą budować trwałe i silne postawy chrześcijańskie. Solidne podłoże teoretyczne, znajomość historii wiedzie do pokornego wykorzystywania dorobku poprzednich pokoleń w kontekście odkrywania bogactwa słowa Bożego i niesienia go sobie i innym. Praca ks. Siwka, podobnie jak wiele poprzednich może być pomocą tak dla przygotowujących się do w posłudze Słowa, jak również to Słowo głoszących. Wydaje się, że będzie szczególnie przydatna dla rekolekjonistów, którzy zawsze stoją wobec niebezpieczeństwa spowszednienia Słowa i rutyny. Praktyka połączona z refleksją w świetle Bożej prawdy, to także owoc rekolekcyjnego wysiłku.

Ks. Jerzy Śwędrowski

