



Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny

Numer 5/2007

WARSZAWSKIE STUDIA PASTORALNE

Sekcja Teologii Pastoralnej

KONTRAST

Warszawa 2007

Przewodniczący:

ks. Edmund Robek SAC

Zespół redakcyjny:

ks. Jerzy Lewandowski

ks. Aleksander Mazur SAC

ks. Bronisław Mierzwiński

ks. Jan Przybyłowski

**Opracowanie graficzne
i skład:**

Bogusław Spurgjasz

ISSN 1895-3204

© 2006 by KONTRAST

ul. Skaryszewska 12

03-802 Warszawa

tel. (22) 818 27 14 w. 405

e-mail: kontrast@ekspert.net.pl

Spis treści

Słowo wstępne	5
Człowiek w Kościele	
<i>ks. Paweł Góralczyk SAC</i>	
Człowiek drogą Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II	8
<i>ks. Edmund Robek SAC</i>	
Miłość – drogą człowieka do wiary.	
Wizja pastoralna Benedykta XVI	22
<i>ks. Jan Przybyłowski</i>	
Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim	
<i>Gravissimum educationis</i> : wskazówki pastoralne dla funkcji wychowawczej Kościoła	37
<i>Ks. Adam Skreczko</i>	
Rozwój duszpasterstwa trzeźwościowego w Polsce w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia	55
<i>Ks. Stanisław Dziekoński</i>	
Wychowanie do wartości jako problem współczesnej edukacji i zadanie katechezy	77
Liturgia w Kościele	
<i>ks. Bronisław Mierzwiński</i>	
Eucharystia jest życiem	97
<i>ks. Jacek Nowak SAC</i>	
Eucharystia początkiem i programem „misji”	108
<i>ks. Dariusz Pater</i>	
Sakramentalna obecność Chrystusa	118
<i>ks. Krzysztof Bardski</i>	
Paradygmat liturgiczny uczniów idących do Emaus (Łk 24, 13–35)	135
<i>ks. Kazimierz Matwiejuk</i>	
Pastoralny wymiar Wielkiego Czwartku	145

Recenzje

Leksykon teologii pastoralnej, red. ks. Ryszard Kamiński
Ks. Bronisław Mierzwiński 155

Pontificium Consilium pro Laicis:

Riscoprire il vero volto della parrocchia

Bp Andrzej F. Dziuba 159

Abp Paul Josef Cordes: Zagubione ojcostwo

Bp Andrzej F. Dziuba 163

Bp Andrzej Franciszek Dziuba, Rodzina w dialogu
z Bogiem w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II.

Zarys problematyki

o. Regis N. Barwig (Oshkosh – USA) 167

Sprawozdania

Wybitny Pastoralista, nieoceniony Przyjaciel.

Jubileusz ks. prof. dra hab. Ryszarda Kamińskiego, KUL 171

Dyskusja nt. powołania

Stowarzyszenia Pastoralistów Polskich 173

Słowo wstępne

Pastoraliści prowadzą badania naukowe, które mają służyć zbawieniu człowieka i odnowie społeczeństwa ludzkiego (por. KDK 3). Jest to służba Kościołowi, który prowadzi dalej dzieło samego Chrystusa; Zbawiciel przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie (J 18, 37), żeby zbawiać, a nie sądzić, żeby służyć, a nie żeby Jemu służono (por. J 3, 17; Mt 20, 28; Mk 10, 45).

Kościół wędruje z całą ludzkością drogami historii. Żyje on w świecie i chociaż nie jest ze świata (por. J 17, 14–16), powołany jest do służenia mu, gdyż takie jest jego powołanie.⁰ To nie świat ma służyć Kościołowi, tylko Kościół musi spełniać swoją misję w świecie, ale dla człowieka. Jest to podstawowy warunek powszechności i uniwersalności misji zbawczej wspólnoty Chrystusowej. Nie może ona zamykać się w kręgu spraw związanych z wypełnianiem pośrednictwa zbawczego (umiejscowienie i urzeczowienie Kościoła), ani ograniczać grono zbawionych do ludzi, którzy przez chrzest i konsekwentne wypełnianie swojego powołania należą do Kościoła (partularyzacja wspólnoty kościelnej). Kościół ma służyć przemianom świata i rozwojowi każdego stworzonego i zbawionego człowieka.

Życie duchowe członków Kościoła wyrasta z uczestniczenia w liturgii, której szczytem jest Msza św. Chrystus zapowiedział, że kto spożywa Jego Ciało i pije Jego Krew, trwa w Nim, a On w chrześcijaninie (J 6, 56). Eucharystia jest pokarmem duchowym, z którego uczniowie Chrystusa czerpią wewnętrzną moc do dawania świadect-

⁰ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2006, nr 18.

wa i dzięki temu mogą przynosić obfity owoc.¹ Dlatego tak ważne jest uczestnictwo we Mszy św., przede wszystkim niedzielnej. Udział w Eucharystii sprawia, że troski rodzinne, a także inne sprawy nie pozostają poza sferą życia duchowego. Wszelka ludzka działalność nabiera w Chrystusie głębszego znaczenia, stając się prawdziwym świadectwem. Jeśli wyrasta z ducha modlitwy, jest w konsekwencji otwarta na Boga nieskończonego i wiecznego i z Niego czerpie siłę i światło do chrześcijańskiego postępowania.²

Piąty już tom *Warszawskich Studiów Pastoralnych* jest owocem teologicznej refleksji nad „wielkością” człowieka, której doświadcza we wspólnocie kościelnej, zwłaszcza przez uczestnictwo w Ofierze Chrystusa. Ks. prof. P. Góralczyk (teolog moralista) otwiera swoim artykułem dyskusję na temat *człowieka, który jest drogą Kościoła*. Jest to wizja Jana Pawła II, ale jej przesłanie podejmują teologowie różnych specjalizacji. Głos w tej dyskusji zabiera ks. dr hab. R. Robek (teolog pastoralista), który ukazał wizję pastoralną miłości na podstawie encykliki Benedykta XVI (*Deus Caritas est*). Swoją refleksję opatrzył tytułem: *Miłość – droga człowieka do wiary*. Pojawia się jednak pytanie: czy jest to jedyna droga? Odpowiedź kryje się w treści artykułu. Temat kolejnego artykułu dotyczy Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*. Ks. prof. J. Przybyłowski, autor tego przedstawienia, w podtytule precyzuje cel swoich poszukiwań teologicznych: opisanie wskazówek pastoralnych dla funkcji wychowawczej Kościoła. Jest to kolejna próba określenia ważności zadań wychowawczych, jakie spoczywają na członkach wspólnoty Chrystusowej. Ks. prof. A. Skreczko, pastoralista, włączając się w dyskusję nad sytuacją człowieka współczesnego, koncentruje swoją refleksję wokół *duszpasterstwa trzeźwościowego w Polsce w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia*. Treść tego opracowania tchnie optymizmem, którego źródłem jest „wiarą” w człowieka, nawet dotkniętego ludzką słabością. Natomiast ks. dr hab. S. Dziekoński podjął ciągle aktualny temat wychowania do wartości. Jest to, wed-

¹ Jan Paweł II, *Katecheza Eucharystia w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej 8 IV 1992*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, Kraków–Ząbki 1999, s. 105–108.

² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa, Gorzów Wielkopolski 2 VI 1997*, 3.

ług niego, problem współczesnej edukacji i zadanie katechezy. W ten sposób podjęta przez ks. prof. P. Góralczyka myśl Jana Pawła II o człowieku została ukonkretniona pastoralnie: człowieka trzeba edukować, katechizować, wychowywać, uczyć mądrości i kształtować serce.

Dru ga część została zatytułowana: *Liturgia w Kościele*. Otwiera ją artykuł ks. prof. B. Mierzwińskiego: *Eucharystia jest życiem*. Tytuł dobrze oddaje treść przeprowadzonej refleksji. Eucharystia jest też tematem kolejnego artykułu autorstwa ks. J. Nowaka (liturgisty). Według niego Eucharystię można nazwać *początkiem i programem „misji”*. Jest to jeszcze jedna próba ukazania uniwersalności Chrystusowej Ofiary. Zagadnieniu *sakramentalnej obecności Chrystusa* poświęcony jest kolejny artykuł autorstwa ks. dr. D. Patera. Ks. prof. K. Bardski w swoim artykule zajął się omówieniem *paradygmatu liturgicznego uczniów idących do Emaus (Łk 24, 13–35)*. Spojrzenie biblisty na liturgię jest ubogacające, ale ma charakter dyskusyjny. Tę część zamyka artykuł ks. prof. K. Matwiejuka: *Pastoralny wymiar Wielkiego Czwartku*. Ta refleksja godna jest polecenia zwłaszcza duszpasterzom.

W tomie piątym zostały też zamieszczone recenzje, a także sprawozdanie z dyskusji na temat powołania Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy.

Warszawskie Studia Pastoralne nieustannie się rozwijają. Teologia pastoralna jest coraz bardziej specjalistyczną dziedziną teologiczną, ale jednocześnie przez interdyscyplinarność podejmowanej tematyki, stosowanych metod i wykorzystywanego słownictwa jest też nauką otwartą na dialog. W tym tomie w dialogu uczestniczyli moraliści, liturgiści, bibliści. W *Warszawskich Studiach Pastoralnych* jest jednak miejsce dla wszystkich dyscyplin teologicznych, a także szeroko pojętych nauk humanistycznych. Jest to zaproszenie i zachęta do podjęcia współpracy z pastoralistami na łamach tego periodyku.

Ks. Edmund Robek SAC

CZŁOWIEK W KOŚCIELE

ks. Paweł Góralczyk SAC*

Człowiek drogą Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II

Jan Paweł II w programowej encyklice swego pontyfikatu *Redemptor hominis*, opublikowanej niecałe pięć miesięcy po wyborze na Stolicę Piotrową napisze, że *Człowiek jest drogą Kościoła* (nr 14). O znaczeniu tego wyrażenia świadczy fakt, iż Jan Paweł II w samej encyklice powtarza je pięciokrotnie, a następnie nawiązuje do niego w niezliczonych przemówieniach oraz encyklikach i innych dokumentach przez przeszło 26 lat swojego pontyfikatu.¹

Można bez przesady powiedzieć, że wyrażenie: *Człowiek jest drogą Kościoła* jest motywem przewodnim nie tylko pierwszej encykliki Jana Pawła II, która wyrosła z osobistego doświadczenia Karola Wojtyły jako naukowca i duszpasterza, lecz także całego jego pontyfikatu. Konsekwentne realizowanie treści tego wyrażenia w niczym nie narusza zasady, w świetle której prawdziwa religia przechowywana jest w Kościele katolickim i apostołskim.² Wręcz przeciwnie, trzeba wszystko uczynić, aby głoszona przez Jana Pawła II prawda

* Ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC jest kierownikiem Katedry Teologii Moralnej Fundamentalnej na UKSW. Jest wiceprzewodniczącym Europejskiego Stowarzyszenia Etyków *Societas Ethica* oraz członkiem Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Ponadto wiele pisze zarówno książek, jak i artykułów naukowych.

¹ Por. m.in. encykliki papieskie: *Dives in misericordia* (dalej skrót DiM), 1; *Dominum et vivificantem* (dalej skrót DetV), 58, 59, 67; *Centesimus annus* (dalej skrót CA), 53, 54; *Evangelium vitae*, 2.

² Por. Deklaracja *Dominus Iesus* (dalej skrót DI), 23.

o niesłychanej godności człowieka rozszerzyła się na wszystkich ludzi.

Według Papieża Kościół nie może nie być wrażliwy na to wszystko, co służy prawdziwemu dobru człowieka, jak też nie może być obojętny na to, co mu zagraża. Dlatego też – uczy Papież – *wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka*. Kościół nie może odstąpić człowieka: *ten człowiek jest pierwszą drogą, po której wi-nien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa*.³

1. Współczesne zagrożenie człowieczeństwa

W całym nauczaniu Jana Pawła II przejawia się prawdziwa wierność Papieża człowiekowi, rozumianemu całościowo, we wszystkich wymiarach jego egzystencji.⁴ Ojciec święty, wskazując na liczne i bolesne dylematy poszczególnych osób i wspólnot ludzkich, śmiało przeciwstawia się dehumanizacyjnym tendencjom współczesnego świata, czego przykład mamy w przemówieniu wygłoszonym podczas spotkania z wiernymi w Sosnowcu, 14 czerwca 1999 r. Papież mówił wówczas: *Zmieniają się czasy, zmieniają się ludzie i okoliczności, rodzą się nowe problemy. Kościół nie może tych zmian nie dostrzegać, nie może nie podejmować wyzwań, jakie pojawią się wraz z nimi. Człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia*.⁵

Można wyliczyć wiele symptomów, które potwierdzają, iż wołanie Jana Pawła II o miejsce należne człowiekowi jest dzisiaj w pełni zrozumiałe. Nie może być ono, rzecz jasna, zrozumiałe przez ludzi, którzy pozostają całkowicie, czy też częściowo, zamknięci na Chrystusa i oddaleni od Kościoła. Papież pragnie więc, aby człowiek współczesny w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego, i zarazem wspólnotowego, i zarazem społecznego, był świadomy tego wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby *życie ludzkie*

³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (dalej skrót RH), 14.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Człowiek drogą Kościoła*, Warszawa 1992.

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Pielgrzymki do Polski. Sosnowiec, 14 VI 1999*, w: *Pielgrzymka apostołska Jana Pawła II do Polski*, Poznań 1999, s. 157.

*stawalo się coraz bardziej ludzkie, aby wszystko to, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka.*⁶

Zagrożeniem osobowego, wspólnotowego i społecznego bytu człowieka jest jego instrumentalne traktowanie, zarówno w ustrojach liberalistycznych, jak i totalitarystycznych (dyktatorskich). Politycy, biznesmeni, wielcy tego świata, mając do dyspozycji środki masowego przekazu, sterują człowiekiem dla swoich celów. Nie licząc się z potrzebą rozwoju osobowych sił, czynią oni człowieka przedmiotem manipulacji, rozbudzają nienawiść, prowadzą do stopienia ludzkiej refleksji przez coraz mocniejsze bodźce psychiczne, co skutkuje nasilającym się stanem zagrożenia człowieka przez człowieka, narodu przez naród, społeczności przez społeczność. Zorganizowane, dążące bezwzględnie do swych celów, grupy polityczne, światopoglądowe, a nawet religijne, wykorzystują masy ludzkie, w tym także ludzi pracy, do swoich niecznych celów, innych niż dobro osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga.⁷

Jan Paweł II zdaje sobie sprawę, że w XX wieku ideologie, które owocowały ludobójstwem, zaczynały się od błędnej koncepcji człowieka i natury jego wolności. Zna jednak także mechanizm przechodzenia od demokracji do systemu totalitarnego. Wolność, która stanowi kluczowe słowo demokracji, oznacza często mechanizm regulujący zasadę rządów większości, dbających za wszelką cenę o swoje snobistyczne interesy. Powołując się na słowa Ojca świętego, który w encyklice *Centesimus annus*, pisze o demokracji z wielką aprobatą, trzeba od razu dodać, że stwierdza on tam również z całą stanowczością, iż *demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm.*⁸

Papież jest w pełni świadomy, że źródłem wszelkich zniewoleń jest ciągle aktualna, choć może inaczej artykułowana teoria, w świetle której afirmacja człowieka i jego wolności zakłada negację Boga.⁹ Pojawienie się tego, co można by nazwać *nowym humanizmem* wy-

⁶ RH 14.

⁷ Por. M. A. Krapiec, *Osoba i społeczność*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 65.

⁸ CA 46.

⁹ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 278.

wołało, jak gdyby przez odbicie, kryzys klasycznej moralności chrześcijańskiej, podważonej w samej swej istocie. Punktem wyjścia tego nowego humanizmu jest uznanie wolności człowieka jako jedynej i absolutnie najważniejszej wartości, która musi być najpierw uznana i uszanowana. Położenie zasadniczego akcentu na wolność i konieczność uwzględnienia konkretnej sytuacji pozbawia etykę obiektywnej podstawy wartości moralnej i przesuwają ją na pozycję skrajnego subiektywizmu. Tym samym żywi się wyraźną niechęć do formułowania powszechnych i niezmiennych zasad moralnych. W ślad za tym przyjmuje się egzystencjalny sposób patrzenia na ludzką naturę, która ustawicznie podlega zmianom i tworzy samą siebie.¹⁰

Nieuchronnym rezultatem takiego stanu rzeczy jest próba ubóstwienia człowieka poprzez proponowanie mu takiej filozofii, że on sam siebie tworzy zarówno w swym bycie ontologicznym, jak też w systemie wartości etycznych. Tego rodzaju orientacja antropologiczna, świadomie eliminująca istnienie obiektywnych i absolutnie obowiązujących norm etycznych, bazuje jedynie na etyce prowizorycznej i obiecuje zbawienie za cenę zawłaszczenia ludzkim sumieniem i ludzką godnością. Proponując model człowieka wyzwolonego od prawdy i moralności postmodernizm wywiera niezwykle negatywny wpływ zarówno na nauki o człowieku, teologię, ja i na życie człowieka, niszcząc jego osobowość. Nie ma tutaj miejsca na Boga osobowego i wszystko właściwie jest dozwolone.

Stąd potrzeba rozeznania *znaków czasu*, które stanowią naglące wyzwanie współczesności, jeszcze bardziej utwierdza Papieża w przekonaniu, że *człowiek jest drogą Kościoła*. Dlatego usilnie wskazuje on na wartości religijne, jako najbardziej istotne dla poszanowania zagrożonej osoby ludzkiej, a zarazem będące celem wszelkiego działania kulturowego.¹¹ W tym kontekście przejmujące jest wołanie o szacunek dla godności osoby, a zwłaszcza dla jego wolności, posłusznej prawdzie o Bogu i człowieku. Według Jana Pawła II osoba ludzka winna być celem wszelkich działań, kierujących się wartościami personalizmu chrześcijańskiego, nigdy zaś środkiem manipula-

¹⁰ Por. S. Rosik, *Wezwania i wyboru moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 25.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores dabo vobis*, 10.

cji, pozornie tylko absolutyzujących ideał tolerancji, a w rzeczywistości dążących do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i miłości siebie, posuniętej aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, co prowadzi do nowoczesnego, gorszego niż dawne, barbarzyństwa.¹²

Wobec zagrożeń płynących z propagowanego dzisiaj modelu człowieka bez ideału, bez stałych wartości, bez ojczyzny i bez domu¹³, Jan Paweł II jest przekonany, że każda kultura tych, którzy nie podzielają naszej wiary, kryje w sobie i wyraża dążenie do jakiejś pełni i w tym znaczeniu może wzbogacić chrześcijaństwo. Kreśląc perspektywy na przyszłość, trzeba więc być otwartym na dialog ze wszystkimi, gdyż – według Papieża – w samej kulturze zawarta jest możliwość przyjęcia Bożego Objawienia i osobowego spełnienia człowieka.¹⁴ Właśnie to ma na myśli Papież, gdy podkreśla, iż drogą Kościoła jest człowiek – każdy bez wyjątku, a więc także ten, który jeszcze nie zna Chrystusa i w Niego nie wierzy. Wyznawcy Chrystusa mają być natomiast Jego drogą do drugiego człowieka, drogą, po której człowiek ten pójdzie, aby Chrystusa odnaleźć i z Nim się spotkać.

2. Zrehabilitowane człowieczeństwo

W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. I tak mówi dalej św. Jan: W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną na nasze grzechy. (...) Bóg sam pierwszy nas umiłował (1 J 4, 9.10.19).

Oto fakt będący osią wszystkich rozważań chrześcijańskich na temat człowieka: Bóg wstąpił w dzieje, aby zbawić człowieka i powołać go do życia w zażyłej miłości z Nim. Bóg dla swej chwały pragnął pełnego i ostatecznego urzeczywistnienia człowieka – zrehabilitowania człowieczeństwa. W encyklice *Fides et ratio* Papież przypo-

¹² Por. CA 17.

¹³ Por. S. Wielgus, *Zamyślenie nad wiarą przelomu tysiącleci w kontekście współczesnych zagrożeń ideowych*, w: *Wdzięczność i nadzieja*, red. A.Kobyliński, Płock 2000, s. 87.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (dalej skrót FR), 71.

mina, że dostęp do Osób Boskich otwiera refleksja nad tajemnicą Wcielenia Syna Bożego, który przez swą kenozę zniżył się do poziomu człowieka, pozwalając mu pojąć, że cierpienie i śmierć mogą wyrażać miłość, która składa siebie w darze, niczego nie żądając w zamian. Jan Paweł II jest przekonany, że refleksja ta powinna być pierwszoplanowym zadaniem teologii i całej ewangelizacyjnej działalności Kościoła na dzisiejsze czasy.¹⁵

W Chrystusie zostaje zrehabilitowane człowieczeństwo, uprzednio dotknięte i załamane przez grzech. Wcielenie jest właściwie wyrazem tego podstawowego stosunku człowieka do Boga; człowiek utracił jedność odwracając się od Boga; Słowo, wcielając się, na nowo, i jeszcze piękniej, urzeczywistnia zaślubiny Boga z ludzkością; w Chrystusie realizuje się w przemożnym stopniu związek Boskości ze światem stworzonym. Tym samym łatwiej nam zrozumieć śmiałość, z jaką liturgia każe nam opiewać winę Adama: *Felix culpa! Szczęśliwa wino, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel.*

Tym wzniosłym sposobem człowiek odnajduje swą godność, gdyż zwycięzca złego ducha urodził się w tej samej rodzinie, którą zły duch zwyciężył; Wcielenie jest dowodem godności ludzkiej, bowiem Chrystus Pan złączył się z naszym człowieczeństwem i włączył je w siebie. Refleksja Papieża nad Odkupieniem jako nowym stworzeniem mocno akcentuje boski wymiar Odkupienia, którego nie wolno odrywać od wymiaru ludzkiego: *Człowiek – powie Papież – odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo.*¹⁶ Syn Boży przez swoje cierpienia odbudował zniszczoną harmonię pierwotną, tworząc z niej rzeczywistość bogatszą. Ludzkość jest co prawda ułomna, ale jest zarazem odkupiona; o ile grzech uczynił ją bardziej nieprzenikalną i ocieżała, o tyle więcej rozjaśniła ją i uduchowiła łaska Boża. Chrystus jest naszym pokojem i pojednaniem, ponieważ urzeczywistnia On jedność człowieka i jedność między ludźmi w jednym i tym samym darze miłości.¹⁷

¹⁵ Por. FR 93.

¹⁶ Por. RH 10.

¹⁷ Osoba Chrystusa w swoim życiu, w swoim ciele, które cierpiało, umarło i zmar-

Zafascynowany dorobkiem personalizmu chrześcijańskiego, Jan Paweł II zdecydowanie ukazuje również na wskroś „osobowy” profil i wymiar społeczności Kościoła, *która – pomimo wszystkich braków życia wspólnotowego w ludzkim tego słowa znaczeniu – jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy w jakiś sposób stanowią ją z Chrystusem, choćby przez to tylko, że noszą na swej duszy niezniszczalne znamię chrześcijaństwa.*¹⁸ W odniesieniu do człowieka należącego do konkretnego narodu, Papież dobitnie skonkretyzował tę myśl w pamiętnym kazaniu na Placu Zwycięstwa w Warszawie: *Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaka jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie można zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa.*¹⁹ Znaczy to, że nie można rozpatrywać osoby ludzkiej bez Chrystusa, a osoby Chrystusa bez osoby człowieka, gdyż dopiero *Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi.*²⁰

Tajemnica Chrystusa jest więc właściwie tajemnicą *nowego człowieka*, tzn. tego jedyne Ciało, w którym łączą się wszyscy ludzie w celu uzyskania dostępu do Ojca i w którym każdy tym bardziej pracuje nad ową jednością, że jest jej członkiem żywym i osobistym. Tym sposobem *dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa* (Ef 4, 13), i w ten jedyń Żyjący, którym jest nowy człowiek, rozwinię się w działanie Ducha aż do ostatecznego uświęcenia, aż do chwili, kiedy wszyscy zostaną spełnieni w Jedności.

tychwstało, staje się osobową normą mądrości i życia dla Jego uczniów. Wyływające z otrzymanego daru życie chrześcijańskie przyjmuje jako zasadę i cel upodobnienie się do Osoby Jezusa. Całe więc życie i działanie człowieka wierzącego, owoc daru ofiarowanego przez Boga w Chrystusie, który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka (*Veritatis splendor*, 23), powinno być zgodne i przyjmowane egzystencją.

¹⁸ RH 21.

¹⁹ Jan Paweł II, *Homilia na Placu Zwycięstwa w Warszawie, 2 VI 1979*, w: *Pielgrzymka do Polski*, Poznań–Warszawa 1997, s. 22.

²⁰ K. Wojtyła, *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, s. 80.

We Wcieleniu Chrystus pojawia się więc jako „szyfr” naszego istnienia w, jego osobistym wymiarze, którego kluczem jest jedność. Bóg działa jeszcze s wspanialej niż w swym pierwszym akcie stworzenia: zwycięża On nieuniknione zło przemożnym dobrem; przez triumf swej Boskości w naszym cielesnym, doczesnym, śmiertelnym bycie, Pan przeobraża słabe i grzeszne jestestwo w narzędzie zbawienia. Słowo stało się ciałem, stało się tym, czym my jesteśmy, aby z nas zrobić to, czym Ono samo jest.²¹

Inkarnacja przez usynowienie człowieka zwraca go do Absolutu i w tym sensie odbudowuje jego harmonię w stosunkach z Bogiem, z ludźmi i ze światem. Objawiając Ojca i objawiając się przez Niego, Chrystus dopełnia dzieła objawienia się człowieka sobie samemu. Biorąc w posiadanie człowieka, obejmując go i przenikając aż do sedna jego bytu, zmusza go On do wglębnienia się w siebie i odkrycia tam nagle całych połąci dotychczas nie przeczutyh. Poprzez Chrystusa osoba ludzka staje się dojrzła, uświadamiająca sobie w pełni siebie. Ponieważ jest człowiekiem, Chrystus stanowi w rzeczy samej klucz do wszelkiego poznania i wszelkiej prawdy o człowieku.²²

3. Powołanie do wiecznej komunii z Bogiem

Jan Paweł II ukazuje człowieka jako drogę Kościoła w perspektywie powołania go do życia wiecznego, do udziału w życiu samego Boga. Papież sugestywnie uczy, że w Chrystusie wszyscy mają dostęp do Wiecznego Dobra Osobowego, jakim jest Trójjedyny Bóg. Na tym dostępie polega – według Papieża – sama istota tajemnicy

²¹ Bóg postanowił szukać człowieka, a w swoim poszukiwaniu nas posunął się aż do tego, że dał nam swego Jednorodzonego Syna. Prawdę tę wyznajemy, przeżywamy i doświadczamy je w tajemnicy Wcielenia, która polega na tym, że „Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14a). To właśnie w momencie Wcielenia Syn Boży został posłany przez Ojca i dzięki temu – jak świadczy Apostoł – „oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i chwały” (J 1, 14b). Tę samą prawdę przekazuje deklaracja *Dominus Iesus*, podkreślając mocno, że „Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata” (1 J 4, 14) i że właśnie dlatego należy uznać jedyność i powszechność tajemnicy zbawczej Jezusa Chrystusa. Por. DI 13–15.

²² Por. T. Dola, *Zbawczy sens wcielenia w świetle formuły „admirabile commercium”*, w: *Tajemnica Odkupienia*, Kolekcja Communio, t. 11 (red. L. Balter), Poznań 1997, s. 145–156.

przeznaczenia, w której objawia się przedwieczna miłość Ojca: z *miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów poprzez Jezusa Chrystusa* (Ef 1, 4–5). W przeznaczeniu zawiera się bowiem trynitarna perspektywa życia i powołania człowieka do wspólnoty, analogicznej do tej, jaka zachodzi między *komunią (communio) Osób w jedności Bóstwa – i pomiędzy człowiekiem jako osobą i powołaniem do wspólnoty «w prawdzie i miłości», u korzenia której stoi prawo spełnienia siebie poprzez dar z siebie.*²³ Jest to powołanie do świętości przez łaskę Bożego usynowienia: *abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem* (Ef 1, 4).

Świętość tę najdoskonalej urealnia i przybliża Osoba Matki Najświętszej, którą Papież konsekwentnie ukazuje wiernym we wszystkich dokumentach, pozwalając im głębiej przeżywać ostateczny cel osoby ludzkiej. Poza niedoścignionym wzorem Matki Najświętszej, wyznawcy Chrystusa powinni się przejąć doświadczeniem duchowym całych rzesz świętych Kościoła, których Jan Paweł II, przez liczne beatyfikacje i kanonizacje, dał nam jako wzór osób ostatecznie spełnionych w Bogu. Z grona świętych Kościoła wyróżniają się męczennicy, którzy naśladowali Chrystusa w sposób wyjątkowy, gdyż złożyli świadectwo przez własną krew, tak jak to uczynił Jednorodzony Syn Ojca Przedwiecznego. Dał temu wyraz pierwszy kanonizowany męczennik II wojny światowej z rodu Polaków, o. Maksymilian Maria Kolbe, o którym Jan Paweł II powiedział, że odniósł on duchowe zwycięstwo podobne do samego Chrystusa, oddając się dobrowolnie na śmierć w bunkrze za brata.²⁴ Święty Maksymilian potwierdził przez to prawdę, iż pomiędzy Chrystusem i męczennikiem zachodzi najściślejszy związek, a nawet pewna tożsamość. Oddając życie za nieznanego sobie bliżej brata – ojca rodziny, św. Maksymilian zaświadczył, że każdy człowiek jest drogą Kościoła, więcej: każdy człowiek – osoba jest jak Kościół Chrystusa, który realizuje się w doskonałym zespoleniu relacji międzyosobowych. Święty Maksymilian dał przykład, że *zbawienie ma charakter osobowy i «komu-*

²³ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 54.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Oświęcimiu, 7 VI 1979*, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań–Warszawa 1980, s. 162–167.

nijny» zarazem, a dokonuje się we wspólnocie Kościoła i przez Kościół²⁵, i że w więzi komunijnej osoba staje się darem dla innych, realizując najpełniej siebie.²⁶

Przez fakt osobowego spełnienia w sytuacji obozu oświęcimskiego, zbudowanego – zdaniem Jana Pawła II – *na radykalnym zaprzeczeniu wiary – wiary w Boga i wiary w człowieka – i na radykalnym podeptaniu już nie tylko miłości, ale wszelkich oznak człowieczeństwa²⁷*, św. Maksymilian dał wyraz przekonaniu, iż nawet zło jest urealnieniem dobra, uwyrażnieniem, podkreśleniem, ukazaniem transcendencji bytu – przynajmniej w aspekcie zjawiskowym i wyraża głęboko zapotrzebowanie na Boga przez samą istotę bytu.

Chyba tak rozumiane urealnienie dobra przez zło miało na myśli Jana Paweł II, kiedy w ostatnich zdaniach encykliki o Bożym Miłosierdziu stwierdził, iż *podejmując wielkie zadanie realizacji Soboru Watykańskiego II, w którym słusznie możemy upatrywać jakby nowy etap autorealizacji Kościoła na miarę epoki, w jakiej wypadło nam żyć, tenże Kościół stale musi kierować się pełną świadomością, iż w tym dziele nie wolno mu pod żadnym warunkiem zatrzymać się na sobie samym. Racją jego bytu jest bowiem objawiać Boga, tego Ojca, który pozwala nam «widzieć» siebie w Chrystusie (por. J 14, 9). Im większy zaś może być opór dziejów ludzkich, im większa obcość ziemskich cywilizacji, im większa miara negacji Boga w ludzkim świecie, tym większa w gruncie rzeczy bliskość tej tajemnicy, która – ukryta w Bogu przed wiekami – w czasie stała się udziałem człowieka w Jezusie Chrystusie.²⁸*

Tajemnica przyszłego życia staje się udziałem człowieka na skutek wykonywanej przez niego pracy, w której *dzięki światłu, jakie przenika nas z Chrystusowego Zmartwychwstania, znajdujemy zawsze przebłysk nowego życia, nowego dobra, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi – które właśnie przez trud pracy staje się udziałem człowieka i świata.²⁹* Papież zauważa tajemniczy związek, jaki za-

²⁵ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 55.

²⁶ Tamże, s. 166.

²⁷ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Oświęcimiu*, dz. cyt., s. 162.

²⁸ DiM 15.

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 27.

chodzi zawsze między dobrem, które realizujemy na ziemi, a naszym udziałem w zmartwychwstaniu i uwielbieniu Chrystusa. Zapowiedź zmartwychwstania i osobowego uwielbienia ludzi jest bowiem konsekwencją swoistego zjednoczenia człowieka z Chrystusem przez pracę, które to zjednoczenie wskazuje na otwarcie osoby ludzkiej na eschatologię i stanowi zadatek wiecznej radości i szczęścia w niebie.

Papież pragnie bardzo mocno podkreślić, iż zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem jest mocą i źródłem mocy, która wewnątrznie przemienia człowieka. Jest to zasada nowego życia, które nie niszczy i nie przemija, ale trwa ku żywotowi wiecznemu. *Żywot ten – powie Papież – przyobiecany i darowany każdemu człowiekowi przez Ojca w Jezusie Chrystusie, przedwiecznym i Jednorodzonym Synu, wcielonym i narodzonym u progu spełnienia czasów z Dziewicy Maryi (por. Ga 4, 4), jest ostatecznym spełnieniem powołania człowieka... Ten «Boży Logos» przebija się ponad wszystkie zagadki i niewiadome, ponad krzywizny i manowce «ludzkiego losu» w doczesnym świecie. Jeśli bowiem wszystkie one prowadzą – przy całym bogactwie życia doczesnego – jakby z nieuchronną koniecznością do granicy śmierci i progu zniszczenia ludzkiego ciała, Chrystus ukazuje się nam poza tym progiem: «Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy (...) nie umrze na wieki».³⁰ I tę prawdę o mocy Zmartwychwstania Kościół poprzez wieki głosił i ma głosić także współczesnemu człowiekowi. W encyklice *Dives in misericordia* Papież wprost woła: *W imię Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, w duchu Jego mesjańskiego postannictwa, które trwa w dziejach ludzkości, podnosimy nasz głos i błagamy, aby raz jeszcze na tym etapie dziejów objawiła się owa Miłość, która jest w Ojcu, aby za sprawą Syna i Ducha Świętego okazała się obecna w naszym współczesnym świecie i potężniejsza niż zło: potężniejsza niż grzech i śmierć.*³¹*

Miłość potężniejsza niż grzech i śmierć jest zdaniem Jana Pawła II warunkiem *sine qua non* ocalenia sensu życia ludzkiego i to

³⁰ RH 18.

³¹ DiM 15. Ta modlitwa Papieża współbrzmi bardzo mocno ze słowami Jego testamentu: „Proszę także o modlitwę, aby Miłosierdzie Boże okazało się większe od mojej słabości i niegodności” (6 III 1979).

zarówno w obliczu śmierci grzechowej, jak i śmierci fizycznej. Eschatyczne spełnienie człowieka w Bogu, dzięki oferowanemu przez Kościół udziałowi w zmartwychwstaniu i uwielbieniu Chrystusa definitywnie potwierdza naszą godność osobową, stanowiąc zadatek wiecznej radości, którą zaowocuje nasza miłosierna miłość do Chrystusa oraz wszystkich naszych braci i sióstr w Chrystusie. Tylko w zwierciadle Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego możemy dostrzec finalną wartość osoby ludzkiej, która – pełniąc działa miłości, okazując innym miłosierdzie – włącza się niejako w porządek miłości Osób Boskich; wydaje siebie dla drugiej osoby, a Bóg to okazane innym miłosierdzie wynosi na poziom swej trójjedynnej miłości i *przyjmuje jako okazane sobie samemu*.³²

Jan Paweł II, poza faktem odpowiedzialności Kościoła za posługiwanie człowiekowi i udzielanie z pełni Chrystusa, wyraźnie wskazuje na dwie warstwy tej pełni, a mianowicie na warstwę prawdy, która zawiera się w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, oraz na moc miłości, która promieniuje z tej prawdy, a którą utożsamiać trzeba z mocą uświęcającej łaski. Kościół – jako żywa ikona Trójcy Świętej – czyniąc prawdę w miłości, komunikuje jakoś z każdym człowiekiem, dzięki temu uświęcającemu i docelowemu zbawczemu komunikowaniu spełnia się osobowo, czego skutkiem jest wspólnota międzyludzka.

Zbawcze komunikowanie Kościoła, włączając osoby ludzkie we wspólne bytowanie z Osobami Trójcy Świętej, antycypuje tym samym czas zakończenia zbawczego planu Boga i ostatecznego nadejścia Dnia Pana. Ten dzień Pana – według Deklaracji *Dominus Iesus* – oznacza jedność tak głęboką, że do każdego mieszkańca ziemi można mówić za św. Pawłem: *Nie jesteście już obcymi i przybyszami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga* (Ef 2, 19).³³

Otwarcie się Kościoła na człowieka nie może odwoływać się jedynie do abstrakcyjnej wizji człowieka, lecz musi ukazać człowiekowi cały dynamizm życia i cywilizacji, ukazać sens wielu progra-

³² DiM 14.

³³ DI 23.

mów społeczno-polityczno-ekonomicznych, a nade wszystko ukazać etyczny wydźwięk sytuacji, w jakiej znalazł się współczesny człowiek. Zadanie to nie jest niemożliwe do realizacji, choć musi być podjęte w duchu solidarności, a jednocześnie w duchu odpowiedzialności: *u podstaw tej gigantycznej dziedziny życia należy przyjąć, ustalić i pogłębić poczucie odpowiedzialności moralnej, którą musi podejmować człowiek. Zawsze – człowiek.*³⁴

To tworzenie i pogłębianie poczucia odpowiedzialności współczesnego człowieka wiąże się z poczuciem odpowiedzialności za Kościół. *Trzeba, ażeby związana z tym odpowiedzialność Kościoła z Bożą pomocą stawała się coraz bardziej – i na różne sposoby – udziałem wszystkich (...). Tak tedy poczucie odpowiedzialności za prawdę jest jednym z podstawowych punktów spotkania Kościoła z każdym człowiekiem, a także jednym z podstawowych wymagań określających powołanie człowieka we wspólnocie Kościoła.*³⁵

Kościół nie może służyć współczesnemu człowiekowi inaczej jak tylko przez prawdę. Albowiem rezygnacja z prawdy, pełnej prawdy o człowieku, może zrodzić tylko iluzję służby i iluzję miłości. Jednocześnie Kościół nieustannie przypomina – nade wszystko ludziom wierzącym – że *skuteczne poznanie i pełna realizacja prawdy dokonuje się za sprawą Ducha Świętego. Uczy się tej prawdy człowiek od Jezusa Chrystusa i wciela we własne życie za sprawą Ducha Świętego, którego On sam nam dał.*³⁶ Tylko na tej drodze człowiek potrafi w nowy sposób pojąć także siebie samego, swoje człowieczeństwo i sens życia.

Szczególnie wyraziście brzmią w tym kontekście słowa Jana Pawła II z jego pierwszej – programowej encykliki: *Kościół żyje tą rzeczywistością. Żyje tą prawdą o człowieku, która pozwala mu przekroczyć granice doczesności, a równocześnie ze szczególną miłością i troską myśleć o tym wszystkim, co w wymiarach samej tej doczesności stanowi o życiu człowieka, o życiu ludzkiego ducha (...). Kościół, starając się patrzeć na człowieka niejako «oczami samego Chrystusa» uświadamia sobie wciąż na nowo, iż jest on stróżem wielkiego*

³⁴ RH 16.

³⁵ Tamże, nr 19.

³⁶ DetV 59.

*skarbu, którego nie wolno mu rozproszyc, który wciąż musi pomnażać.*³⁷

Tylko tak widziany człowiek może być naprawdę drogą Kościoła. I taki człowiek konkretny, żyjący współcześnie, został Kościołowi „zadany” przez Chrystusa. Ten człowiek musi sam ostatecznie podjąć – w duchu odpowiedzialności za siebie i za innych – trud przemiany siebie i świata. Jest to *nie do pomyślenia bez nieograniczonego zaufania Bogu, który jest Panem historii i sam kształtuje serce człowieka. Łącząc własne cierpienia za prawdę i za wolność z cierpieniem Chrystusa na Krzyżu, człowiek może dokonać cudu pokoru i uczy się dostrzegać wąską nieraz ścieżkę pomiędzy małodusznością, która ulega złu, a przemocą, która chce zwalczyć, a w rzeczywistości je pomnaża.*³⁸

³⁷ RH 18.

³⁸ CA 25.

ks. Edmund Robek SAC*

Miłość – drogą człowieka do wiary. Wizja pastoralna Benedykta XVI

Wprowadzenie

Benedykt XVI, poszukując istoty wiary chrześcijańskiej, odwołał się do słów z *Pierwszego Listu świętego Jana*: *Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam* (1 J 4, 16). Według niego te słowa określają bardzo jasno chrześcijański obraz Boga i obraz człowieka, a także precyzują charakter „drogi” człowieka i definiują zwięzłą zasadę chrześcijańskiego życia.¹ Z tego względu wielkość i nowość miłości stały się dla Benedykta XVI motywem napisania pierwszej encykliki; w niej pragnie mówić o miłości, *którą Bóg nas napełnia i którą mamy przekazywać innym* (DCE 1). Ten „list” o miłości składa się z dwóch części. *Pierwsza będzie miała charakter bardziej spekulatywny (...). Druga część będzie miała charakter bardziej konkretny, gdyż będzie mówiła o kościelnym wypełnianiu przykazania miłości bliźniego.*²

1. „Kościelność” miłości (teoria i praktyka pastoralna)

„Kościelny” wymiar teologii miłości wskazuje na pastoralny charakter prowadzonego przez Benedykta XVI wywodu na jej temat.

* Ks. dr hab. Edmund Robek SAC prowadzi wykłady nt. działalności charytatywnej Kościoła oraz diakonatu stałego na warszawskim UKSW i w sekcji *Bobolanum*. Jego dorobek naukowy stanowi kilka książek oraz wiele artykułów naukowych i materiałów publicystycznych.

¹ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*. Encyklika z 25 XII 2005 r., 1 (dalej skrót : DCE).

² DCE 1.

Zechciał przypomnieć znaną Kościołowi, a zarazem przybliżyć światu najważniejszą prawdę: że Bóg jest Bogiem miłości; że jest Miłością. Co więcej – a jest to szczególnie *novum* encykliki – papież pragnie na kanwie objawienia Bożej Miłości wskazać na wspólnotowy wymiar tej Miłości – Miłość Boga w Trójcy Jedynej, która stwarza człowieka na swój obraz i na swoje podobieństwo, aby również on miłował społeczność *albowiem istotą życia Boga w Trójjedynego jest miłość, która jest „projektem” miłości – Caritas Kościoła*. „Kościelność” Caritas, mająca na celu niesienie różnorodnej pomocy: duchowej i materialnej, wręcz domaga się zorganizowanych sposobów i form służby bliźniemu, by była tym bardziej skuteczna i owocna. Postulat ten został przypomniany i szczególnie wyraźnie uwydatniony przez Benedykta XVI. Według papieża *Również Kościół jako wspólnota winien wprowadzić miłość w czyn*. Konsekwencją tego jest fakt – podkreślił papież – że miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie. Odwołał się tu do doświadczenia Kościoła, który od początku swego istnienia i swej działalności poszukiwał na polu charytatywnym odpowiednich form realizacji zasady miłości. Jedną z tych form, do której papież się odwołuje, była diakonia, która dała początek powstania w Egipcie korporacji, której także władze cywilne powierzyły zadanie publicznego rozdawania zboża. Tego rodzaju korporacje dały początek organizacjom kościelnym, jak *Caritas*. *Caritas* nie jest organizacją, którą można powierzyć komuś innemu. Ona jest ściśle związana z Kościołem. *Caritas* jest wpisana w naturę Kościoła. Teologiczna wizja miłości zakłada ściśle powiązanie teorii z praktyką. W teologii pastoralnej za teorię działania „kościelnego” uznaje się zespół zasad i norm, których źródłem jest nauka i działalność Jezusa (Jego słowa i czyny). Tak określona pastoralna teoria działania kościelnego wskazuje na cele, zadania, metody i środki wypełniania przez Kościół jego misji w świecie.³ Natomiast praktyka kościelna to wszystkie działania, jakie jednostki i grupy wykonują jako Kościół, albo w imieniu Kościoła.⁴

³ Zob. R. Kamiński, *Teoria i praktyka we współczesnej teologii pastoralnej*, „Ate-neum Kapłańskie” 100(1983), s. 263.

⁴ Tamże, s. 262. Każda „działalność społeczna wiąże się z jakąś doktryną”. Paweł VI, *Populorum progressio*. Encyklika z 26 III 1967 r., 39.

Teoria i praktyka pastoralna „spotykają się” w eklezjologii pastoralnej, którą można nazwać *teorią życia organizmu kościelnego*. Wspólnota Kościoła żyje i działa, funkcjonuje i spełnia zadania. Jest „ciałem” nie tylko mistycznie, ale również fizycznie. Kiedy chrześcijanin wyznaje wiarę w Kościół – jeden, święty, powszechny i apostołski, to stawia siebie w bezpośredniej relacji do wspólnoty Chrystusowej i komuny ludzkiej. Wyznanie wiary eklezjalnej określa relację do Chrystusa, bo wiara w Kościół jest wiarą w Chrystusa, ale też wskazuje na relację z osobą ludzką, bo wiara w Kościół jest zaufaniem drugiemu człowiekowi. Jan Paweł II nauczał, że *człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa (...), drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa*.⁵ Eklezjologia pastoralna nie stawia sobie na pierwszym miejscu zadania poznania „misterium” Kościoła, ale skupia się na drodze, którą Kościół kroczy, koncentruje się na człowieku.⁶ Ten wymiar eklezjologii uwzględnił również Benedykt XVI, gdyż w części spekulatywnej skoncentrował się na sprecyzowaniu niektórych istotnych danych *na temat miłości, jaką Bóg, w tajemniczy i darmowy sposób, ofiaruje człowiekowi, razem z wewnętrzną więzią tej Miłości z rzeczywistością miłości ludzkiej* (DCE 1).

Miłość chrześcijańska konstituuje więc wiarę uczniów Chrystusa. Pozostając przy teologicznej wizji wiary i miłości, należy przede wszystkim uwzględnić ich odniesienie do „pełni” szczęścia wiecznego, jaką chrześcijanie osiągną w zmartwychwstaniu.

⁵ RH 14.

⁶ Teologiczna refleksja skupiona na człowieku musi być otwarta na myśl filozoficzną, aby mogła realizować dwa cele: obronę godności człowieka i głoszenie ewangelicznego orędzia. Najpilniejszym warunkiem realizacji tych zadań jest dziś doprowadzenie ludzi do odkrycia własnej zdolności poznania prawdy (DWR 1-3) oraz tęsknoty za najgłębszym i ostatecznym sensem istnienia. W perspektywie tych głębokich dążeń, wpisanych przez Boga w ludzką naturę, jaśniejsze staje się też ludzkie i zarazem humanizujące znaczenie słowa Bożego. Dzięki pośrednictwu filozofii, która stała się też prawdziwą mądrością, człowiek współczesny będzie się mógł przekonać, że tym bardziej jest człowiekiem, im bardziej otwiera się na Chrystusa zawierając Ewangelię. Jan Paweł II, *Fides et ratio*. Encyklika, 102.

2. Miłość i zmartwychwstanie

Św. Paweł, w *Pierwszym Liście do Koryntian*, nauczał, że do istoty wiary chrześcijańskiej należy prawda o zmartwychwstaniu Jezusa: *Jeżeli głosi się naukę, że Chrystus zmartwychwstał, to na jakiej podstawie niektórzy z was mówią, że nie ma zmartwychwstania ciał? Jeżeli nie ma zmartwychwstania ciał, to wobec tego Chrystus nie zmartwychwstał. Jeżeli zaś Jezus nie zmartwychwstał, to bezsensowne jest nasze nauczanie i bezsensowna wasza wiara* (1 Kor 15, 12–14). Nasuwają się zatem dwa istotne pytania: Czy trwanie w miłości ma sens bez wiary w zmartwychwstanie? Czy wiara w zmartwychwstanie ma sens bez trwania w miłości? W tym miejscu należy odwołać się do Sądu Ostatecznego, po zmartwychwstaniu, który będzie polegał na „rozliczeniu” miłości.⁷ Błogosławieni, którzy wejdą do „królestwa”, to ludzie, którzy służyli innym ludziom, potrzebującym pomocy. „Zdziwienie” błogosławionych wynika z braku świadomości

⁷ Sąd Ostateczny będzie polegał na konfrontacji miłości z życiem, ale nie miłości i wiary ludzkiej, ale Chrystusowej: Kiedy Syn Człowieczy przyjdzie w chwale, a z Nim wszyscy Jego aniołowie, wtedy zasiądzie na tronie w całej swojej chwale. I zgromadzą się przed Nim narody całego świata, a On oddzieli jedne od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów. Owce ustawi po prawej stronie, a kozły po lewej. Wtedy król powie tym po prawej stronie: Chodźcie, błogosławieni mojego Ojca, weźcie w posiadanie królestwo przygotowane dla was od stworzenia świata. Bo byłem głodny, a nakarmiliście Mnie, byłem spragniony, a daliście Mi pić, byłem przyrodnim, a przyjęliście Mnie. Byłem nagi, a przyodzialiście Mnie, byłem chory, a odwiedziliście Mnie, byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie. Wtedy sprawiedliwi odpowiedzą Mu: Panie, kiedyż to widzieliśmy Ciebie głodnym, a nakarmiliśmy Cię? Spragnionym, i daliśmy Ci pić? I kiedyż to widzieliśmy, żeś przybył, i przyjęliśmy Cię? Albo żeś był nagi, i przyodzialiśmy Cię? Kiedyż to widzieliśmy Cię chorego albo w więzieniu, i przyszliśmy do Ciebie? A król im odpowie: Zaprawdę powiadam wam: Coście uczynili dla jednego z tych najmniejszych moich braci, uczyniliście dla Mnie. Wtedy powie tym po lewej stronie: Precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny, zgotowany dla diabła i jego aniołów! Bo byłem głodny, a nie nakarmiliście Mnie. Byłem spragniony, a nie daliście Mi pić. Byłem przyrodnim, a nie przyjęliście Mnie. Byłem nagi, a nie przyodzialiście Mnie. Byłem chory i w więzieniu, a nie odwiedziliście Mnie. Wtedy i oni powiedzą: Panie, kiedyż to widzieliśmy Cię głodnego albo spragnionego, albo przybysza, albo nagiego, albo chorego, albo w więzieniu, i nie usłużyliśmy Ci? Wtedy im odpowie: Zaprawdę powiadam wam: Czegoście nie zrobili dla jednego z tych najmniejszych, nie zrobiliście dla Mnie. I pójdą ci na mękę wieczną, a sprawiedliwi wejdą do życia wiecznego” (Mt 25, 31-46).

spotkania z Królem (Chrystusem). Ludzie, którzy zasługują na błogosławione życie wieczne, służyli „najmniejszym”, dlatego nie spodziewali się wdzięczności ludzkiej, nagrody czy chwały ziemskiej. Służba „najmniejszym” w miłości jest bezinteresowna, ofiarna, altruistyczna. Sens takiej postawy płynie z wiary w zmartwychwstanie.

Miłość „najmniejszych” stanowi podstawowy wymiar ewangelicznej miłości bliźniego. Obok znaczenia religijnego trzeba także uwzględnić jej wydzźwięk ideologiczny. W kulturze europejskiej miłość bliźniego zalicza się do tych zasad światopoglądowych, które *miliony ludzi uważały przez stulecia za powszechnie obowiązujące, chociaż były świadome, że ani od nich, ani od nikogo nie oczekuje się stałej zgodności z tymi zasadami w praktyce*.⁸ Miłość bliźniego jest więc dla ludzi ideałem, którego nie można w codziennym życiu osiągnąć, ale nieustannie trzeba do niego zmierzać. W tym znaczeniu miłość jest ustawicznym wzrastaniem w dobru, przemianami siebie i swojego życia. Miłość jest więc procesem stawania się dobrym i świętym człowiekiem. Jest to także postawa życiowa, dlatego zarówno w wymiarze religijnym, jak i społeczno-kulturowym wymaga najpierw akceptacji w sferze przekonaniowej (element poznawczy), następnie wzbudzenia pozytywnych uczuć (element emocjonalny) i wreszcie podejmowania działań zgodnych z normą (element behawioralny).⁹

3. Iskra uczucia w miłości rozpala wolę i intelekt

Benedykt XVI bardzo zdecydowanie uznaje za błędne potoczne przekonanie, że miłość jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. W miłości jest „miejsce” na uczucie, które może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości.¹⁰ Dojrzała mi-

⁸ F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971, s. 468.

⁹ B. Mikołajewska, *Postawy wobec normy*, w: *Prawo w społeczeństwie*, red. J. Kurczewski, Warszawa 1975, s. 358.

¹⁰ Uczucie, stanowiące element emocjonalny miłości, wiąże się z poczuciem moralnym, które jest stanem psychicznym, ukształtowanym w wyniku zrozumienia przez człowieka istotnej treści określonej normy moralnej oraz wytworzeniu w stosunku do niej odpowiedniego zabarwienia emocjonalnego. M. Krawczyk, *Relacje między procesami wychowania w węższym i szerszym zakresie*, „Ruch Pedagogiczny” 16(1974)3, s. 353.

łość angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka i włącza jego osobę w swój całokształt. Spotkanie z widzialnymi przejawami miłości Boga może wzbudzić w człowieku uczucie radości, jakie rodzi się z doznania, że jest się kochanym. To spotkanie wymaga jednak również zaangażowania woli i intelektu. Rozpoznanie Boga żyjącego jest drogą wiodącą do miłości, a zgoda człowieka na Jego wolę łączy rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości. Jest to jednak proces, który pozostaje w ciągłym rozwoju: miłość nigdy nie jest „skończona” i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie (DCE 12). Ta „zmiennosc” sprawia, że nawet miłość do Boga nosi „imię” człowieka i ma ludzką „twarz”.

4. Miłość bliźniego ma kształt miłości samego siebie

Z treści przykazania wynika, że miłość bliźniego jest uwarunkowana miłością do „siebie samego”. Teoretycznie można założyć, że miłość do samego siebie jest trudniejsza niż „miłość bliźniego”. Uzasadnieniem takiej tezy jest bardzo cienka i płynna granica między miłością siebie samego a egoizmem (przeciwieństwem miłości). Według K. Dąbrowskiego *egocentryzm jest postawą, która w myśleniu, odczuwaniu, zachowaniu i postępowaniu akcentuje w życiu społecznym swoje ego, swoje znaczenie, swoje racje, swoją wolę. Osobnik egocentryczny jest zazwyczaj osobnikiem zbyt mało wrażliwym na zasadę współdziewczenia i zasadę sprawiedliwości w stosunkach społecznych. Egocentryzm opiera się na takich właściwościach, jak pobudliwość afektywna, niewspółmierność współdziewczenia z otoczeniem, wzmożone samopoczucie, zbyt silny infantylizm psychiczny, niewystarczająca szerokość horyzontów myślowych itp. Często ze wzmożonym samopoczuciem występuje poczucie niższości. Jest to postawa przeciwna postawie allocentrycznej, niekiedy jednakże dopuszczająca w swej strukturze pewne właściwości alterocentryczne.*¹¹ Egoista, to człowiek „bezinteresownie nieżyczliwy” w stosunku do drugiego człowieka. Ale egoistą może być też tzw. porządny człowiek, który stara się jakoś pomagać innym, nie na tyle jednak, żeby jego własny

¹¹ K. Dąbrowski, *Tezy o charakterze Polaków i metodach jego przekształcania*, „Zdrowie Psychiczne” 22(1981)2-3, s. 109.

*interes poniósł w skutek tego poważny uszczerbek.*¹² Spotykane często u ludzi, nawet deklarujących się jako wierzący, zachowania egoistyczne skłaniają do postawienia pytania: jakie jest ich źródło?

5. *Suum cuique* – granica między miłością a egoizmem

Wyżej został już wskazany podstawowy impuls postaw egoistycznych. Między miłością siebie samego a egoizmem jest cienka i płynna granica. Przechodzenie od miłości do egoizmu ma konkretne przyczyny. K. Dąbrowski na pierwszym miejscu stawia zbyt małą wrażliwość na zasadę współdzięczenia i zasadę sprawiedliwości społecznej. Może to oznaczać, że miłości siebie samego nie można uczyć się w izolacji od innych ludzi. Nie wystarczy też być z innymi, aby uznać, że jest to wystarczający sposób nawiązywania relacji międzypersonalnych. Współdzięczenie jest bowiem nie tylko „byciem”, ale też „bliskością” z innymi ludźmi. Bliskie bycie z innymi nie gwarantuje jednak nienaruszalności praw drugiej osoby. To może prowadzić do konfliktów, antagonizmów, nieporozumień. Bliskie bycie nie niweluje bowiem „sprzeczności interesów” poszczególnych ludzi.

Bycie blisko innych wymaga zatem uznania „wielkości” każdego człowieka indywidualnie i pogodzenia się z tym, że każdy człowiek w swojej wielkości jest inny, co wcale nie wskazuje na to, czy jest lepszy czy gorszy. Współdzięczenie w bliskich relacjach międzypersonalnych wskazuje na zasadę sprawiedliwości wspólnotowej (*suum cuique* – każdemu oddać to, co mu się należy). Sprawiedliwe współdzięczenie w relacjach międzypersonalnych prowadzi człowieka do uznania własnej (indywidualnej, osobistej) „wielkości”, dzięki czemu może dostrzec i docenić „wielkość” – tę cudowną właściwość – w innych ludziach.¹³

Natomiast o wiele bardziej niebezpieczną przyczyną kształtowania się postaw egoistycznych jest minimalizowanie wymagań względem miłości. Wobec obserwowanych także dzisiaj zachowań

¹² S. Nowak, *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne” 4(1979), s. 168.

¹³ J. Przybyłowski, *Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie. Poszukiwanie pastoralnych symptomatów*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 3(2006), s. 100–101.

antyspołecznych, a nawet przejawów agresji na zewnątrz niektórzy proponują, aby wychowywać ludzi, dla których ważniejszy jest motyw współpracy niż motyw rywalizacji, którzy uparcie walczą nie tyle o to, aby być lepszym, lecz o to, aby być dobrym.¹⁴

Prawdą jest, że w rywalizacji tkwi zawsze niebezpieczeństwo zmniejszenia gotowości do służenia i pomagania innym ludziom. Rywalizacja może też wpływać na osłabienie więzi wspólnotowych i zakłócać współdziałanie, rodząc zazdrość i zawiść wobec rywali. Te niebezpieczeństwa mogą jednak zrodzić się tylko wtedy, gdy w rywalizacji będzie stosowana zasada: „chcę być lepszym od innych”. Rywalizacja na płaszczyźnie międzyosobowej prowadzi bowiem do indywidualizowania celów.

Natomiast jeśli rywalizacja zostanie ześrodkowana na miłości (miłość rywalizująca): chcę kochać więcej niż inni, to jej owocem będzie współpraca. Intensywność współpracy zależy natomiast od jakości relacji międzyosobowych we wspólnocie. Im większa będzie dbałość o zażyłość stosunków międzyosobowych, tym efektywniejsza będzie współpraca.

Symbolem miłości rywalizującej jest miłość Piotra do Jezusa. Jan Ewangelista, relacjonując spotkanie Jezusa Zmartwychwstałego z Piotrem, pokazuje swoisty egzamin z „miłości rywalizującej”: *Kiedy więc zjedli, Jezus mówi do Szymona Piotra: – Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej niż ci? Mówi Mu [Piotr]: – Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham. Mówi mu: – Paś moje baranki. Mówi mu znowu: – Szymonie, synu Jana, miłujesz Mnie? – Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham – odpowiada [Piotr]. Mówi mu: – Paś moje owce. – Mówi mu po raz trzeci: – Szymonie, synu Jana, kochasz Mnie? Zasmucił się Piotr, że po raz trzeci go zapytał: Kochasz Mnie? – i mówi Mu: – Panie, Ty wiesz wszystko, Ty wiesz, że Cię kocham. Mówi mu: – Paś moje owce. (...) Po tych słowach mówi mu: – Pójdź za Mną (J 21, 15–19). Miłość do Jezusa nie jest zatem miarą miłości bliźniego. Jezusa można kochać miłością wyłączną. Jeśli jednak ktoś potrafi rywalizować w miłości do Jezusa z innymi ludźmi, nie będzie egoistą, nie wywyższy się nad innych, a będzie współpracował i słu-*

¹⁴ J. Koziński, *O godności człowieka*, Warszawa 1977, s. 36.

żył. Zasada *suum cuique* dotyczy zatem nie tylko członków wspólnoty, ale także odnosi się do Jezusa. Ta zasada powinna więc oznaczać: miłość do Jezusa ponad wszystko, a miarą miłości do innych ludzi niech będzie miłość samego siebie. Człowiek może kochać drugiego człowieka po ludzku, jak człowieka. Natomiast w miłości ludzkiej nie można stosować miary miłości Bożej.

6. *Idem velle atque idem nolle* – miłość człowieka i Boga

Bóg jest Duchem i takiego, jakim jest nikt nigdy nie widział. Jednak istnieje wiele możliwości poznawania obecności Boga. W liturgii Kościoła, w jego modlitwie, w żywej wspólnocie wierzących ludzie doświadczają miłości Boga, odczuwają Jego obecność i tym samym uczą się również rozpoznawać Go w codzienności. Bóg pierwszy ukochał człowieka i nadal go kocha jako pierwszy; dlatego ludzie również mogą odpowiedzieć miłością. Bóg nie nakazuje im uczucia, którego nie mogą w sobie wzbudzić. On kocha każdego człowieka i pokazuje, że może zobaczyć i odczuć Jego miłość i z tego „pierwszeństwa” miłowania ze strony Boga może, jako odpowiedź, narodzić się miłość również w człowieku (DCE 17).

*Idem velle atque idem nolle*¹⁵ (chcieć tego samego, nie chcieć tego samego) – tę zasadę starożytni uznali za prawdziwą treść miłości: stać się podobnym jedno do drugiego, co prowadzi do wspólnoty pragnień i myśli. Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na tym, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób ludzka wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla człowieka obcą wolą, którą narzucają mu z zewnątrz przykazania, ale staje się jego własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia, że Bóg jest człowiekowi bardziej bliski niż on sam (DCE 17).¹⁶

*Wychowanie do wiary musi polegać przede wszystkim na rozwijaniu (...) tego, co w człowieku jest dobre.*¹⁷ Czym jest natomiast

¹⁵ Salustiusz, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.

¹⁶ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 6, 11: CCL 27, 32.

¹⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie do I grupy Biskupów polskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum” 26 XI 2005 r.*, w: *Benedykt XVI do biskupów polskich*, Poznań 2005, s. 7. Wychowanie przygotowuje jedynie człowieka i stwarza warun-

wychowanie do miłości? Św. Bazyli Wielki nauczał, że *miłości Boga nie nabywa się na drodze poznawania przykazań. Podobnie jak korzystanie ze światła, pragnienie życia, miłości do rodziców czy wychowawców nie nauczyliśmy się od innych, tak samo, owszem, daleko bardziej, miłości Boga nie otrzymujemy przez nauczanie z zewnątrz. W samej naturze człowieka spoczywa pewna siła umysłu, jakby nasienie zawierające w sobie zdolność oraz konieczność miłowania. Poznanie Bożych przykazań rozbudza owo nasienie, troskliwie je pielęgnuje, roztropnie żywi i przy Bożej pomocy doprowadza do pełnego rozwoju.*¹⁸

Człowiek ma także w sobie nasienie miłości do drugiego człowieka, która tym jest podobna do miłości Boga, że dąży do wieczności. Miłość do człowieka jest też ekstazą, ale nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z „ja” zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia „ja” w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga: *Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je* (Łk 17, 33) – mówi Jezus (DCE 6).

7. *Idem velle atque idem nolle* – miłość człowieka do człowieka

Idem velle atque idem nolle – ta zasada ma podstawowy sens również w miłości ludzkiej przy uwzględnieniu prawdy, że występuje w niej *eros* i *agape*, czyli miłość wstępująca i miłość zstępująca, które nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle. Także jeżeli *eros* początkowo jest przede wszystkim pożądający, wstępujący – fascynacja ze względu na wielką obietnicę szczęścia – w zbliżeniu się potem do drugiego będzie stawiał coraz mniej pytań o siebie samego, będzie coraz bar-

ki, „w których może się rozwijać wolność osoby, jej rozkwitanie w kierunku dobra”. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie*, red. F. Adamski, Kraków 1991, s. 36.

¹⁸ Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, Resp. 2, 1, cyt. za: *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 45.

dziej szukał szczęścia drugiej osoby, będzie się o nią coraz bardziej troszczył, będzie się poświęcał i pragnął „być dla” niej. W ten sposób włącza się w niego moment *agape*; w przeciwnym razie *eros* upada i traci swoją własną naturę. Z drugiej strony, człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7, 37–38). Lecz, aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19, 34) – DCE 7.

8. Jedność duszy i ciała w miłości

Miłość obiecuje nieskończoność, wieczność i wskazuje na rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności ziemskiego istnienia. Miłość jest zatem rzeczywistością ludzką, ale nie wywodzi się z ziemskiej rzeczywistości. Miłości nie było na ziemi przed człowiekiem, a stworzenie człowieka stało się jednocześnie aktem stworzenia miłości ludzkiej. Człowiek łączy w sobie materię i ducha, które w osobie ludzkiej tworzą jedność. Miłość otrzymał człowiek – stworzona osoba. Poszukiwanie więc miłości w rzeczywistości ziemskiej jest nieporozumieniem. Miłości nie można znaleźć też w „materii” człowieka, bo takiej materii samoistnej nie ma w człowieku. Jest natura ludzka, która stanowi jedność materialno-duchową. Miłość ludzka ma więc cechy ludzkiej natury: jest ściśle związana z jednością ludzkiej natury uwarunkowanej materialnie i duchowo. Miłość ludzka nie będzie jednak nigdy ani wyłącznie duchowa, ani wyłącznie cielesna. Można tych elementów doszukiwać się w miłości ludzkiej, ale one nie istnieją rozdzielnie i żadna siła rozdzielić ich w człowieku nie może. Człowiek bowiem nigdy nie będzie tylko materią i nigdy nie będzie tylko duszą. Zależy to przede wszystkim od konstytucji istoty ludzkiej, złożonej z ciała i duszy. Człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności. Jeżeli człowiek dąży do tego by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wów-

czas duch i ciało tracą swoją godność. I jeśli, z drugiej strony, odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, jako jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość. Epikurejczyk Gassendi pozdrawiał żartobliwie Kartezjusza: *O duszo!*, a Kartezjusz odpowiadał: *O ciało!*¹⁹ Kocha zatem nie sama dusza, ani nie samo ciało: kocha, człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwaj wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość ludzka może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość (DCE 5).

9. „Kościelność” wychowania: wiara w miłość

Według Benedykta XVI edukacja wiary *opiera się na bezpośrednim i osobowym spotkaniu z człowiekiem, na świadectwie, autentycznym przekazie – bezpośrednio od osoby do osoby – wiary, nadziei i miłości oraz wypływających z nich wartości. Chodzi zatem o autentyczne spotkanie z drugą osobą, którą trzeba najpierw wysłuchać i zrozumieć.*²⁰ Wiare można rozwijać w spotkaniu z drugim człowiekiem, można ją wywoływać poznaniem przykazań, ale również można ją „rodzić” poznaniem umysłu ludzkiego.²¹

Pastoralny charakter wychowania do wiary wiąże się ściśle z działaniem kościelnym. Według Benedykta XVI wychowanie do wiary jest jednym z *podstawowych zadań wpisanych na stałe w zbaw-*

¹⁹ Por. Descartes, *Oeuvres*, opr. V. Cousin, vol. 12, Paryż 1824, s. 95nn.

²⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie do I grupy Biskupów polskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum” 26 XI 2005 r.*, dz. cyt., s. 6. „W tych trzech wypadkach twe usta pełne są mądrości i roztropności: gdy wyznajesz własne nieprawości, gdy wielbisz i dzięki składasz Panu, gdy przemawiasz ku zbudowaniu. Albowiem «sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami do zbawienia». Jako też: «Na początku przemówienia człowiek sprawiedliwy oskarża sam siebie». W połowie powinien wielbić Pana, a wreszcie – gdy starczy mądrości – także budować bliźniego”. Św. Bernard, *Sermo de diversis*, Kazanie 15.

²¹ „Umysł ludzki zasadniczo mógłby o własnych siłach dojść do prawdziwego i pewnego poznania tak jedynego osobowego Boga, który przez swoją Opatrzność czuwa nad światem i rządzi nim, jak i prawa naturalnego, które Stwórca wypisał w naszych duszach. Skuteczne i owocne wykorzystanie za pomocą rozumu tych wrodzonych zdolności natrafia jednak w praktyce na liczne przeszkody”. Pius XII, *Humani Generis*. Encyklika, DS 3875; zob. KKK 37.

czą misję Kościoła (...).²² Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że wychowanie jest autonomiczną dziedziną ludzkiej działalności i nie podlega żadnej z trzech funkcji pośrednictwa zbawczego. W konkretne działania duszpasterskie mogą być jednak wpisane zadania wychowawcze.²³ Udział Boga w życiu człowieka jest tajemnicą, dotyczy konkretnej osoby ludzkiej i ma wpływ na jej indywidualne życie. Bóg nie interweniuje w sam proces wychowawczy, który jest działaniem ludzkim, chociaż w życiu konkretnego człowieka ingerencja Boga może mieć decydujący wpływ na jego osobiste życie. W funkcji wychowawczej należy zatem uznać odrębność bezpośredniego wpływu Boga na życie konkretnego człowieka i oddzielić go od ludzkiej aktywności o charakterze wychowawczym. Jeżeli wychowanie określi się jako ludzkie międzyosobowe spotkanie, to należy jednocześnie przyjąć, że Bóg nie ingeruje bezpośrednio w tę relację, ale może mieć bezpośredni wpływ na osoby uczestniczące w relacji wychowawczej. Odnosi się to przede wszystkim do wychowania do wiary, która jest łaską, dlatego jej wzrost jest bezpośrednio związany z miłością. Wiara może wzrastać, kiedy będzie wiarą w miłość.

Benedykt XVI w swojej encyklice *Deus Caritas est* stawia miłość w centrum działalności Kościoła. Miłość ma oblicze Boga i człowieka, ale w kontekście kościelnym przybiera postać miłości bliźniego, która polega na tym, że człowiek kocha drugiego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie zna lub do którego nie czuje sympatii, w Bogu i z Bogiem. Punktem wyjścia takiej miłości jest intymne spotkanie człowieka z Bogiem, które staje się zjednoczeniem woli, a pobudza także uczucia (proces zbawczy). Właśnie wtedy człowiek uczy się patrzeć na inną osobę nie tylko swoimi oczyma i poprzez swoje uczucia, ale również z perspektywy

²² Benedykt XVI, *Przemówienie do I grupy Biskupów polskich przybyłych z wizyta „ad limina Apostolorum” 26 XI 2005 r.*, dz. cyt., s. 5. „Wychowanie religijne ma miejsce wtedy, gdy centralną wartością jest religia, jakkolwiek religia. Istota natomiast wychowania chrześcijańskiego – co już Pius XI podkreślał w swojej encyklice – polega na tym, że naczelną Osobą jest Jezus Chrystus; wychowanie katolickie zaś odnosi się do Chrystusa działającego w Kościele”. J. Tarnowski, *Jak wychowywać? W ogniu pytań*, Ząbki 2003, s. 179.

²³ Zob. J. Przybyłowski, *Pedagogika pastoralna a funkcja wychowawcza Kościoła. Artykuł dyskusyjny*. „Ateneum Kapłańskie” 144(2005)577, s. 438.

Jezusa Chrystusa.²⁴ Wierzyć w miłość, to znaczy uwierzyć w Boga, zawierzyć Mu, a także uwierzyć w człowieka, pozostając do końca wiernym Bogu.

Podsumowanie

Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim – te słowa pokazują człowiekowi „drogę” chrześcijańskiego życia. Jest to również „kościelna droga” służenia ludziom najbardziej potrzebującym. Wartość tej miłości zostanie odkryta w pełni życia wiecznego, do której prowadzi zmartwychwstanie.

Chrześcijańska i kościelna miłość porusza serce, a także łączy rozum i wolę człowieka. Dzięki temu dojrzewa i pozostaje wierna samej sobie, nawet wtedy, gdy jest to miłość „samego siebie”. Prawdziwa miłość prowadzi bowiem człowieka do uznania własnej „wielkości”, ale pozwala też dostrzec „wielkość” w innych ludziach. Ta postać miłości wymaga heroizmu, poświęcenia i ofiary.

Człowiek może kochać drugiego człowieka, jak człowieka. Dlatego w miłości ludzkiej nie można stosować miary miłości Bożej. Miłość do człowieka tym jest podobna do miłości Boga, że dąży do wieczności. Prawdziwa miłość jest ściśle związana z jednością ludzkiej natury uwarunkowanej materialnie i duchowo. Człowiek staje się w pełni sobą, gdy jego miłość może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość w Bogu.

²⁴ DCE 18. „Jego przyjaciel jest moim przyjacielem. Przenikając to, co zewnętrzne w drugim człowieku, dostrzegam jego głębokie wewnętrzne oczekiwanie na gest miłości, na poświęcenie uwagi (...). Patrząc oczyma Chrystusa i mogę dać drugiemu o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, którego potrzebuje. W tym właśnie przejawia się niezbędne współdziałanie między miłością Boga i miłością bliźniego (...)”. Tamże.

ks. Jan Przybyłowski*

Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis:* **wskazówki pastoralne dla funkcji wychowawczej Kościoła**

Wizja Soboru Watykańskiego II, jaką miał Jan XXIII, uwzględniła potrzeby współczesnego ludzi, dla których prawdy wiary stały się niezrozumiałe w swej wymowie. Potrzebna była odnowa nauczania kościelnego. Ważną rolę mieli tutaj do spełnienia zarówno Pasterze, jak i teologowie.¹ Jan XXIII postulował, aby Ojcowie soborowi zajęli się poszukiwaniem nowych form głoszenia zasad i dogmatów wiary współczesnemu światu. *Sobór ma dążyć do tego, by ludziom współczesnym (...) przedstawić w języku zrozumiałym i pociągającym, czym jest Kościół i czego on naucza.*² Program odnowy Kościoła miał zostać ściśle związany z samą nauką o Kościele. Do całości

* Ks. dr hab. Jan Przybyłowski, prof. UKSW, kieruje Katedrą Teologii Pastoralnej Fundamentalnej na UKSW oraz Studium Biblijno-Pastoralnym.

Opublikował ponad 250 pozycji z następujących zagadnień: metodologia teologii pastoralnej, eklezjologia pastoralna, organizacja duszpasterstwa, zadania Kościoła wobec współczesnych przemian społeczno-kulturowych i religijnych, teologia nowej ewangelizacji, apostołstwo ludzi świeckich, teologia modlitwy i duchowość liturgiczna, duszpasterstwo zwyczajne i nadzwyczajne, działalność formacyjno-wychowawcza Kościoła w środowisku młodzieżowym.

¹ Sprzeciwu wobec nauczania Pasterzy nie można uznać ani za uprawniony wyraz chrześcijańskiej wolności, ani różnorodności darów Ducha Świętego. Pasterze mają zatem obowiązek reagować nań w sposób zgodny z ich apostołską misją, to znaczy domagać się, by zawsze szanowane było prawo wiernych do poznania nieskażonej i integralnej doktryny katolickiej: „Pamiętając zawsze, że sam także jest członkiem Ludu Bożego, teolog powinien darzyć go szacunkiem i starać się o przekazywanie mu takiego nauczania, które w żaden sposób nie narusza doktryny wiary”. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*. Encyklika, 113.

² G. M. Garrone, *Orientacje Soboru*, Paryż 1969, s. 17.

odnowionej nauki kościelnej trzeba zaliczyć także Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*. Jej najważniejsze miejsce, według K. Wojtyły, byłoby gdzieś w pobliżu rozdziału *De laicis* oraz *Dekretu o apostołstwie świeckich*.³

Pierwszy szkic dokumentu, rozesłanego Ojcom Soboru pod tytułem *De scholis catholicis*, został opracowany w marcu 1962 r. przez Komisję Przygotowawczą *De seminariis, de studiis et de educatione religiosa*.⁴ Już w trakcie prac komisji soborowej (od 3 do 10 marca 1964 r.) ujawniły się różne koncepcje tego dokumentu. Podczas gdy jedni uważali, że chodzi o przygotowanie materiałów dla ustawodawstwa kanonicznego odnoszącego się do szkół chrześcijańskich, to inni twierdzili, że należy zrehabilitować orędzie lub deklarację o wychowaniu i szkole. Jeszcze inni doszli do wniosku, że trzeba wyliczyć trudności, jakie dzisiaj powstają w dziedzinie wychowania, aby szukać właściwych środków zaradczych.⁵ Po dyskusjach na ten temat Komisja przyjęła projekt, w którym na pierwszym planie była prob-

³ K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, s. 16. „Jest rzeczą znamieną, że program odnowy Kościoła jest w samej swej podstawie tak głęboko teologiczny. Odnowa – potrzeba i program odnowy – wynika z poznania, w którym bierze żywy udział doświadczenie Kościoła na tylu różnych frontach i odcinkach jego życia. Odnowa jest przeto naprzód jakimś nowym zrozumieniem, nowym widzeniem odwiecznej prawdy objawionej. Jest ona naprzód teologią – teologia bowiem stanowi o nowej dojrzałości w odczytywaniu Ewangelii oraz w jej żywotnym przekazie. Wydaje się też, że na tych punktach szczególnie biją źródła odnowy soborowej, w których zaznaczył się postęp teologii. Dowodem na to może być np. sprawa liturgii lub sprawa laikatu. Wiele fragmentów właściwych Konstytucji na ten właśnie temat tchnie dużą świeżością teologiczną. Wyraz «odnowa» mówi albo o przeobrażeniach dokonywanych w obrębie tego, co dawne i stare, albo też o jakiejś inicjatywie, o zapoczątkowaniu czegoś, co – przynajmniej pozornie – nie ma przeszłości. W tym drugim wypadku dokonywa się wydobywanie jakiegoś skarbu z ukrycia. Studium dokumentów *Vaticanum II* wskazuje na oba znaczenia «odnowy». Szczególnie zaznacza się ona tam, gdzie skarby Ewangelii i Kościoła zostają wydobyte z ich – teologicznego przede wszystkim – ukrycia. Do takich można zaliczyć np. naukę o uczestnictwie całego Ludu Bożego w kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie Chrystusa, czy też naukę o kolegialności, o Kościele *in statu missionis* i chyba jeszcze wiele innych.” Tamże.

⁴ Komisji tej przewodził kard. Giuseppe Pozzardo. Dokument składał się z trzech części: o chrześcijańskim wychowaniu, o szkołach katolickich, o uniwersytetach.

⁵ A. Wenger, *Vatican II. Chronique de la troisième session*, Paris 1966, s. 213.

lematyka wychowania chrześcijańskiego, a na drugim miejscu zagadnienia dotyczące szkoły katolickiej.⁶

W nowej wersji dokumentu, obok zagadnień związanych z istotą wychowania chrześcijańskiego, znalazły się problemy wychowania w rodzinie, pomocniczej roli państwa w szkolnictwie, a także tematy wynikające z edukacji szkolnej na różnych poziomach. Dyskusja nad Deklaracją o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* miała miejsce pod koniec trzeciej sesji soborowej (17–19 XI 1964 r.), a została uchwalona 21 XI 1964 r.

Zagadnienia wstępne

W Deklaracji *Gravissimum educationis* zostały określone podstawowe motywy doskonalenia pracy wychowawczej. Na pierwszym miejscu należy zwrócić uwagę na olbrzymie znaczenie wychowania w życiu człowieka i ciągle zwiększający się wpływ wychowania na współczesny postęp społeczny, co stanowiło przedmiot bacznego rozważania Soboru Watykańskiego II.⁷ W czasach współczesnych wy-

⁶ W uzasadnieniu tak ujętej treści dokumentu komisja stwierdziła, że większa część młodzieży nie kształci się w szkołach katolickich, dlatego na pierwszym miejscu trzeba zająć się wychowaniem chrześcijańskim, a dopiero później przedstawić problematykę wszystkich szkół: katolickich i niekatolickich. Sobór nie może pominąć milczeniem bardzo ważnej kwestii wychowania, ani zaniedbywać innych środków wychowania. Dokument miał bardzo zwięzłą formę, gdyż problem wychowania był omawiany w innych tekstach soborowych, jak np.: w Dekrecie o środkach społecznego przekazu, czy Dekrecie o apostołstwie świeckich. A. Wenger, *Vatican II. Chronique de la troisième session*, dz. cyt., s. 213–214.

⁷ Wśród wielu zagadnień wychowawczych, które zostały poruszone w innych dokumentach Soboru Watykańskiego II, znajdują się problemy dotyczące pedagogii w ogólności, roli rodziców, nauczycieli, duszpasterzy. Oto kilka przykładów tematów wychowawczych: rodzice mają obowiązek rodzenia dzieci i wychowywania ich na łonie rodziny, KDK 52; rodzice mają pierwsze i nienaruszalne prawo do wychowania religijnego, DWR 5; rodzice w wychowaniu winni świecić dzieciom i domownikom przykładem życia i modlitwy, KDK 48; ludzka sztuka wychowania, DWCH 12; nauczycielom potrzebna jest wiedza i metoda pedagogiczna, DA 30; zasady chrześcijańskiego wychowania winny być należycie uzupełniane nowymi osiągnięciami zdrowej psychologii i pedagogiki; seminarzystów należy wychować do cnót społecznych cieszących się dziś większym uznaniem i do grzeczności w postępowaniu, DFK 11; nauczyciele w seminariach niech współpracują z przełożonymi, DFK 4; winni oni być starannie przygotowani przez

chowanie dzieci i młodzieży, a także kształcenie dorosłych, stają się łatwiejsze, ale też coraz konieczniejsze, gdyż ludzie, bardziej świadomi swojej godności i swego obowiązku, pragną coraz aktywniej brać udział w życiu społecznym, a zwłaszcza w życiu ekonomicznym i politycznym.⁸

Prawdziwa potrzeba podjęcia dzieła wychowania jest też ściśle związana z postępem techniki i badań naukowych.⁹ Natomiast nowe

gruntowne wykształcenie, odpowiednie doświadczenie duszpasterskie i szczególne wyrobienie duchowe oraz pedagogiczne DFK 5; duszpasterze powinni dbać o wychowanie liturgiczne, KL 14; Najświętsza Maryja Panna przez miłość macierzyńską współdziała z Chrystusem w zrodzeniu i wychowaniu synów, KK 63; wszyscy zakonnicy, wyjęci i nie wyjęci, podlegają władzy ordynariuszy miejscowych w tym, co dotyczy sprawowania publicznego kultu Bożego – bez naruszania oczywiście odmienności obrządków duszpasterstwa, podawania ludowi świętej nauki, religijnego i moralnego wychowania wiernych, katechizacji i liturgicznego urabiania oraz moralnej godności stanu duchownego, jak i różnych dzieł apostołatu, DM 35; kobieta winna mieć prawo wolnego wyboru stanu życia dostępu do równego z mężczyzną wychowania i wykształcenia, KDK 29.

⁸ W relacjach z władzami publicznymi Kościół nie domaga się powrotu do form państwa wyznaniowego. Równocześnie piętnuje wszelkiego rodzaju ideologiczny laicyzm czy wrogi rozdział między instytucjami świeckimi a wyznaniem religijnymi. Ze swej strony, w myśl logiki zdrowej współpracy między wspólnotą kościelną a społecznością polityczną Kościół katolicki jest przekonany, że może w sposób szczególnie przyczynić się do przyszłego zjednoczenia, ofiarując instytucjom europejskim, zgodnie ze swą tradycją i konsekwentnie do wskazań swej nauki społecznej, udział wspólnoty wierzących, którzy dążą do humanizacji społeczeństwa, opierając się na Ewangelii przeżywanej pod znakiem nadziei. W tej perspektywie konieczna jest obecność chrześcijan, odpowiednio uformowanych i kompetentnych, w różnych instancjach i instytucjach europejskich, by przyczyniali się, z poszanowaniem dla prawidłowych procesów demokratycznych i poprzez konfrontację propozycji, do nakreślenia europejskiego współistnienia, w którym istniałoby większe poszanowanie każdego człowieka, a zatem odpowiadającej dobru wspólnemu. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*. Adhortacja apostołska, 117.

⁹ Nauki humanistyczne, podobnie jak wszystkie nauki doświadczalne, rozwijają empiryczne i statystyczne pojęcie „normalności”, natomiast wiara naucza, że tego rodzaju normalność zawiera w sobie ślady upadku człowieka, jego odejścia od pierwotnego stanu – to znaczy, że jest skażona przez grzech. Tylko wiara chrześcijańska wskazuje człowiekowi drogę powrotu „do początku” (por. Mt 19, 8) – drogę, która często bardzo różni się od drogi normalności empirycznej. W tym sensie nauki humanistyczne, mimo wielkiej wartości wiedzy, którą zgromadziły, nie mogą zostać uznane za najważniejsze wskaźniki norm moralnych. W Deklaracji pominięto te problemy i nie podjęto polemiki „z naturalizmem pedagogicz-

środki komunikacji społecznej dają współczesnym ludziom sposobność łatwiejszego dostępu do spuścizny myślowej i kulturalnej, jak też do wzajemnego uzupełniania się przez ściślejsze powiązania tak między grupami społecznymi, jak i między samymi narodami.¹⁰

Ponadto ludzie mają więcej wolnego czasu, który mogą wykorzystać zarówno na zajęcia pożyteczne (zgodnie z zasadą użyteczności), albo na rozrywki (zgodnie z zasadą przyjemności). Wszystko, co czyni chrześcijanin, może służyć jego dobru, jeśli jego wychowanie chrześcijańskie będzie uzupełnione nowymi osiągnięciami zdrowej psychologii i pedagogiki.¹¹ Nie można też pominąć wychowania do cnót społecznych, które zawsze cieszą się powszechnym uznaniem, a także wychowania do kultury osobistej.¹²

Te podstawowe stwierdzenia, które znajdują się we *Wstępie* Deklaracji *Gravissimum educationis*, odkrywają nowy sposób pro-

nym, który wierząc w doskonałość ludzkiej natury zaprzecza grzechowi pierwodnemu oraz odrzuca (...) potrzebę łaski". J. Tarnowski, *Wprowadzenie do Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 336. „Wychowanie przechodzące poprzez socjalizację w kierunku komunikacji koncentruje się na osobach, ich wzajemnych zależnościach, powiązaniach i wpływach. W nauczaniu modyfikowanym gruntownie przez uczenie i uczenie się zasadniczo chodzi o przekaz wartości religijnych, które zadomawiają się na trwałe i wydają owoce wiary, jeżeli w ich przekazie są uwzględnione zdobycze psychologii i dydaktyki". M. Majewski, *Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 56.

¹⁰ Jan Paweł II sformułował podstawową zasadę, która warunkuje właściwe wykorzystanie mediów – jest to przestrzeganie fundamentalnych wartości: prawdy, sprawiedliwości, wolności i odpowiedzialności, które wypływają z godności człowieka. Jan Paweł II, *Il rapido sviluppo*. List apostolski, 3.

¹¹ „Wychowanie przechodzące poprzez socjalizację w kierunku komunikacji koncentruje się na osobach, ich wzajemnych zależnościach, powiązaniach i wpływach. W nauczaniu modyfikowanym gruntownie przez uczenie i uczenie się zasadniczo chodzi o przekaz wartości religijnych, które zadomawiają się na trwałe i wydają owoce wiary, jeżeli w ich przekazie są uwzględnione zdobycze psychologii i dydaktyki". M. Majewski, *Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, art. cyt., s. 56.

¹² J. Tarnowski uważa, że „Ojcowie soborowi nie tyle potępiają i przestrzegają, co raczej dążą do integracji wartości naturalnych z nadprzyrodzonymi i przepojenia tych pierwszych duchem chrześcijańskim, tak aby w świetle prawdy o Objawieniu były pożyteczne dla całej ludzkości." J. Tarnowski, *Wprowadzenie do Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*, art. cyt., s. 336.

wadzenia refleksji teologicznej na temat wychowania chrześcijańskiego. Pośrednio jest to wezwanie do stworzenia pastoralnej wizji wychowania, którą można określić jako funkcję wychowawczą Kościoła. Podstawowy argument za stworzeniem teorii i praktyki wychowania pastoralnego ma wymiar eklezjalny. W *Deklaracji* została przyjęta fundamentalna norma eklezjologii pastoralnej, według której Kościół otrzymał od Chrystusa nakaz głoszenia misterium zbawczego wszystkim ludziom i odnawiania wszystkiego w Chrystusie, dlatego powinien troszczyć się o całe życie ludzkie, również o życie ziemskie, o ile ono łączy się z powołaniem niebiańskim (DWCH, *Wstęp*). Ta przesłanka stoi u podstaw funkcji wychowawczej, przez którą Kościół ma swój udział w rozwoju i postępie wychowania.

W teologii praktycznej przyjmuje się tezę fundamentalną, według której przybliżenie Kościoła do świata wymaga najpierw podjęcia głębokiej refleksji teologicznej na temat natury i istoty Kościoła. Jej owocem będzie eklezjologia pastoralna. Potrzebna jest również gruntowna znajomość aktualnej sytuacji w świecie, której źródłem jest odczytanie znaków czasu i określenie ich związku z nauczaniem i działalnością Kościoła. Efektem tego będzie wyważona propozycja zmian w działalności pastoralnej Kościoła w dziedzinie pedagogicznej i wypracowania modelu jego funkcji wychowawczej.

Kościół bierze czynny udział w rozwoju i postępie wychowania. Nauczanie Kościoła w sprawach wychowania, które ściśle łączy się z głoszeniem niezmiennych zasad wiary i moralności, budzi wielkie emocje i bardzo często nie jest akceptowane nawet przez katolików. Wynika to m.in. stąd, że propagowanie wartości ewangelicznych bardzo często napotyka na obiektywne trudności, wynikające z dokonujących się przemian religijnych, społeczno-kulturowych, ale też ekonomicznych, a nawet politycznych. Dużą rolę odgrywa tu również prowadzona przez państwo polityka wyznaniowa, kulturalna, społeczna, gospodarcza, zarówno w wymiarze ustawodawstwa, jak i działań podejmowanych przez władzę wykonawczą. Pokonywanie tych wszystkich trudności ściera się również z czysto subiektywnymi przeszkodami o charakterze personalnym lub strukturalnym.¹³ Bez

¹³ W dokumencie posynodalnym Nadzwyczajnego Synodu Biskupów Europy, który odbył się w dniach 28.11–14.12.1991 r. podkreślono, że „chociaż marksizm na-

względu jednak na te utrudnienia, zarówno obiektywne jak i subiektywne, program działalności wychowawczej Kościoła w świecie współczesnym nie powinien odbiegać od ogólnych zadań, jakie wynikają z podstawowej misji zbawienia.

Kościół jest znakiem i prasa­kramentem powołania człowieka do wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, ale jednocześnie wspólnota Chrystusowa jest powołana do budowania jedno­ści całego rodzaju ludzkiego (por. KK 1). Wskazuje na to zarówno eklezjologia z autorefleksją Kościoła, niezmienna jego struktura hierarchiczna, a także stały depozyt wiary, oparty na nauce tej samej Ewangelii (DE 6). Pojawiają się natomiast coraz to nowe zagrożenia ze świata, które traktowane jako znaki czasu, stają się wyzwaniem dla Kościoła i ogromną szansą na skuteczne wypełnianie funkcji wychowawczej, w której działania duszpasterzy muszą być ściśle związane z aktywną postawą świeckich. Pozytywne przemiany, dokonujące się w Kościele, pokazują, że apostołstwo wychowawcze katolików i ich czynny udział w życiu i działalności Kościoła zmieniają sam Kościół, jak i przyczyniają się do zmiany oblicza wspólnoty Chrystusowej w świecie.¹⁴

rzucony siłą upadł, rozprzestrzenił się bardzo w całej Europie materializm i ateizm praktyczny. Mimo że się ich nikomu nie narzuca ani nawet wprost nie proponuje, prowadzą one wielu do takiego sposobu myślenia i postępowania, 'jakby Boga nie było'". „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”. *Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Biskupów, poświęconego Europie*, L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 1(139)1992, s. 47.

¹⁴ Formacja dojrzała przygotowuje uczniów Chrystusa do realizacji powołania ludzkiego i chrześcijańskiego. Wszelka aktywność chrześcijan, w tym także działalność apostołska, ma przede wszystkim wymiar osobisty, dlatego powinni oni dbać o to, aby uwypuklać i rozwijać to, co ważnego i zdrowego obecne jest w ich osobach, w innych ludziach, z którymi się spotykają, a także podkreślać walory społeczno-kulturalne środowiska, do którego należą. Wychowanie apostołskie (w etymologicznym sensie oznacza „wyprowadzanie na zewnątrz”) powinno przyczyniać się do wyłaniania się i dojrzewania autentycznych wartości duchowych i religijnych, a zwłaszcza do promowania miłości, która otwiera drogę do przyjęcia Ewangelii. Jan Paweł II, *Solidarny zapal misyjny do budowania „Nowej cywilizacji”*. Orędzie na Dzień Misyjny Kościoła katolickiego, 14 VI 1979.

Główne idee pastoralne deklaracji *Gravissimum educationis*

Wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku mają jako cieńszą się godnością osoby nienaruszalne prawo do wychowania, odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanego do właściwości wrodzonych, różnicy płci, kultury i ojczystych tradycji, a równocześnie nastawionego na braterskie z innymi narodami współżycie dla wspierania prawdziwej jedności i pokoju na ziemi (DWCH 1). Te słowa stanowią wstęp dla omówienia znaczenia wychowania chrześcijańskiego w życiu Kościoła. Na pierwszym miejscu jawi się wymiar egzystencjalny wychowania, dzięki któremu można określić jego wpływ na współczesny postęp społeczny. Chrześcijanie są bowiem powołani do kształtowania umiejętności praktycznych, dzięki którym mogą włączać się w zespoły ludzkiej społeczności i czynnie brać udział w życiu społecznym poprzez otwarcie na dialog z innymi i zabieganie o wspólne dobro.

Ten zewnętrzny wymiar pedagogii religijnej stanowi punkt wyjścia dla przedstawienia pastoralnych aspektów wychowania chrześcijańskiego. Z charakteru posłannictwa Kościoła (realizacja stwórczo-zbawczego planu) wynika, że wychowanie chrześcijańskie zmierza do porządkowania edukacji i kultury ludzkiej według przesłania, jakie płynie z orędzia zbawienia. Jest to zadanie, jakie Kościół (chrześcijanie – nowe stworzenie, dzieci Boże) otrzymał od Jezusa – doskonałego (nowego) Człowieka.

Powszechność i charakter wielofunkcyjny chrześcijańskiego wychowania

Wychowanie chrześcijańskie ma charakter wielofunkcyjny, a decydują o tym cele wychowania. Chrześcijanie realizują zadania wychowawcze najpierw w płaszczyźnie intelektualnej przez kształtowanie świadomości daru wiary i uczenie się czci Boga w Duchu i prawdzie (por. J 4, 23). Świadomość religijna pomaga natomiast w rozwijaniu zdolności do prowadzenia własnego życia według ideału nowego (doskonałego) człowieka. Podkreślić należy, że wychowanie chrześcijańskie ma również charakter świadectwa, które pole-

ga na kształtowaniu świata w oparciu o nadzieję eschatologiczną.¹⁵ Drugim wymiarem tego świadectwa jest podjęcie starań o wzrost Ciała Mistycznego – czyli budowanie Kościoła.¹⁶

Wskazane wyżej cele pozwalają określić wychowanie chrześcijańskie „prawdziwym wychowaniem”, które zmierza do integralnego kształtowania osoby ludzkiej (człowiek w centrum wychowania), ale z uwzględnieniem służebnego charakteru funkcji wychowawczej ze względu na godność człowieka.

Człowiek powinien być szanowany dlatego, że jest indywidualnie określoną osobą (niepowtarzalną), która poprzez „życie ziemskie” zmierza do pełnego rozwoju osobowości. Na tej prawdzie zasada się prawo człowieka do wychowania. Ponieważ każdy człowiek ma swój cel życiowy i ponosi odpowiedzialność za właściwe kształtowanie własnego życia, musi też mieć własny cel wychowawczy. Jego realizacja jest możliwa w oparciu o wrodzone zdolności: zalety fizyczne, moralne i intelektualne.¹⁷

Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie

Wychowanie chrześcijańskie bierze swój początek w rodzinie. Życie człowieka zaczyna się w rodzinie, dlatego rodzice mają niezbywalne prawo do wychowania chrześcijańskiego dzieci. To rodzice są pierwszymi i najlepszymi wychowawcami. Oni tworzą atmosferę rodzinną – miłość i szacunek dla Boga i ludzi, i dbają o spójne,

¹⁵ Znaczenie nadziei dla rozwoju Kościoła w świecie ukazał Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*.

¹⁶ Odnowa Kościoła szeroko rozumiana i wszelkie inicjatywy mające na celu umożliwienie spełniania przez niego misji zbawczej, mogą przynieść pozytywne efekty, jeżeli będzie to wspólne dzieło wszystkich uczniów Chrystusa. Działania takie muszą jednak opierać się „na rzetelnej świadomości powołania i odpowiedzialności za tę szczególną łaskę, jedną i niepowtarzalną, dzięki której każdy chrześcijanin we wspólnocie ludu Bożego buduje Ciało Chrystusa. Należy tę zasadę, która jest kluczową regułą całej chrześcijańskiej «praxis», «praktyki» apostołskiej i duszpasterskiej, praktyki życia wewnętrznego i życia społecznego – odnieść do wszystkich i do każdego wedle stosownej proporcji”. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*. Encyklika, 21. Zob. J. Przybyłowski, *Koncepcja antropologiczna teologii pastoralnej*, „Ateneum Kapłańskie” 144(2005)576, s. 241–242.

¹⁷ Zob. na temat J. Przybyłowski, *Wychowanie chrześcijańskie – pełny rozwój osoby ludzkiej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2(2005), s. 83–87.

osobowe i społeczne wychowanie dzieci. Rodzice mają też prawo do wyboru szkół dla swoich dzieci.

Rodzina katolicka, tak jak każda rodzina, powinna być pierwszą szkołą cnót społecznych,¹⁸ gdyż w niej po raz pierwszy dziecko zdobywa doświadczenie zdrowej społeczności ludzkiej (rodzina wprowadza do wspólnoty ludzkiej). W rodzinie, „Kościele domowym”, dziecko przeżywa również pierwsze doświadczenie Kościoła Chrystusowego (rodzina włącza w życie Ludu Bożego). Jednak podstawowym zadaniem chrześcijańskiego wychowania rodzinnego jest niesienie pomocy dzieciom w poznawaniu Boga i uczenie ich oddawania Mu czci. Miłość Boga jest pierwsza w porządku wiary, ale jej realizacja łączy się ściśle z miłością bliźniego, co wynika z nowego przykazania ewangelicznego. Rodzina uczy więc miłości Boga, ale jest też najważniejszą szkołą miłości bliźniego.

Rodzina katolicka, przyjmując obowiązek wychowywania chrześcijańskiego, ma prawo do korzystania z pomocy całego społeczeństwa. To społeczeństwo bierze na siebie ciężar organizowania działań na rzecz wspólnego dobra doczesnego, w którym partycypują rodziny. Społeczeństwo powinno wspierać wysiłki wychowawcze rodziców poprzez obronę ich podstawowych praw rodzicielskich, a w wypadku braku inicjatywy ze strony rodziców lub innych podmiotów wychowania dopełnić dzieła wychowania zgodnie z zasadą pomocniczości. Natomiast zgodnie z zasadą wspólnego dobra społeczeństwo jest zobligowane do zakładania własnych szkół i instytucji, i udzielania pomocy wychowawcom, którzy angażują się w wychowanie dzieci i młodzieży.

Udział Kościoła w wychowaniu chrześcijańskim

Kościół instytucjonalnie, jako społeczność ludzka, jest zdolny do pełnienia funkcji wychowawczych i partycypuje w obowiązku wychowania młodego pokolenia. Podstawowe zadania wychowawcze Kościoła koncentrują się wokół funkcji zbawczych: głoszenia

¹⁸ Zob. J. Przybyłowski, *Społeczne wychowanie młodego pokolenia chrześcijan, w: Ekumenizm, teologia, kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006, s. 447–460.

słowa Bożego, oddawania czci Bogu i realizowania miłości bliźniego w oparciu o zdrową miłość samego siebie. Głównym poruczeniem pedagogicznym wspólnoty Chrystusowej jest głoszenie wszystkim ludziom drogi zbawienia i dawanie świadectwa poprzez ukazywanie wierzącym życia Chrystusa. W spełnieniu funkcji zbawczych bardzo ważne jest też wspieranie wiernych w osiągnięciu pełni życia chrześcijańskiego.

Druga grupa zadań wychowawczych Kościoła skupia się wokół osoby ludzkiej. Każdy człowiek ma prawo do otrzymania od społeczności wierzących pomocy w zdobywaniu pełnej doskonałości ludzkiej. Istnieje także grupa zadań wychowawczych, które mają wspomagać zorganizowany proces tworzenia dobra społeczności, czyli budowania bardziej ludzkiego świata.

W spełnianiu funkcji pedagogicznej Kościół korzysta z odpowiednich środków wychowawczych, do których na pierwszym miejscu zalicza się katechizacja. W płaszczyźnie edukacyjnej głównym celem katechezy jest rozjaśnianie i umacnianie wiary. Niemniej ważnym zadaniem jest też wspomaganie wysiłków ludzi wierzących w dążeniach do prowadzenia życia zgodnego z duchem Chrystusa. Dzięki katechizacji Kościół może też przygotowywać chrześcijan do świadomego i czynnego uczestnictwa w misterium liturgicznym, a także pobudzać do działalności apostołskiej.

W realizowaniu misji wychowawczej Kościół korzysta także z różnych form pomocy zewnętrznej. Współcześnie największego znaczenia nabrały środki społecznego przekazu, dlatego wykorzystać należy wszelkie ich dobro, które może służyć wzrostowi wiary Chrystusowej. Docenić trzeba także różne zagrożenia, które z mas mediami są związane. Kościół promuje też wszelkiego rodzaju zrzeszenia zajmujące się rozwojem duchowym i fizycznym, a także wszelakie stowarzyszenia młodzieżowe, zwłaszcza te, działające w szkołach.

Wychowanie chrześcijańskie w szkole

Wychowanie chrześcijańskie w szkole musi uwzględniać charakter edukacji szkolnej, na którą składa się dydaktyka i pedagogia. Szkoła ma swoje własne posłannictwo, które realizuje w tych dwóch

plaszczynach. Jej zadaniem jest kształtować władze umysłowe i prowadzić do rozwoju zdolności wydawania prawidłowych sądów. Szkoła także spełnia funkcję inkulturacyjną, dzięki której wprowadza dzieci i młodzież w dziedzictwo kultury wytworzonej przez minione pokolenia. Docenić również należy wszelkie wysiłki nauczycieli i wychowawców, których celem jest kształcenie poczucia wartości, zwłaszcza wartości ewangelicznych. W szkole kontynuowany jest również proces socjalizacji, dzięki któremu uczniowie rozwijają postawy wzajemnej współpracy i porozumienia. Szkoła ma natomiast pomóc w tworzeniu warunków do przyjaznego współżycia wychowanków różniących się charakterem i pochodzeniem. W tle tych głównych zadań wychowawczych pojawia się również obowiązek przygotowania uczniów do życia zawodowego.

W każdej szkole, jak w centrum, łączą się wspólne działania: rodzin, nauczycieli, organizacji kulturalnych, obywatelskich i religijnych, państwa i całej wspólnoty ludzkiej. W wychowaniu szkolnym to nauczyciele w imieniu rodziców spełniają obowiązki wychowawców, ale rodzice powinni czuwać nad harmonizacją wykształcenia świeckiego dzieci z formacją chrześcijańską. Rodzice mają bowiem prawo i obowiązek wychowania dzieci we wszystkich szkołach w zgodzie z moralnymi i religijnymi zasadami, jakie wyznają. Można zatem uznać, że rodzice mogą czynnie pomagać w doborze odpowiednich metod wychowawczych i programu nauczania. W procesie wychowania bardzo dużą rolę odgrywa również współpraca rodziców i nauczycieli, aby dobrze przygotowani potrafili odpowiednio wychowywać dzieci i młodzież. Zadania wychowawcze, jakie mają do spełnienia nauczyciele, wymagają od nich rozpoznania powołania nauczycielskiego. Można to powołanie odczytać poprzez szczególne zalety umysłu i serca, które jednak wymagają osobistych wysiłków w permanentnym kształtowaniu własnej osobowości, a także bardzo starannego przygotowania zawodowego: dokształcanie, uzupełnianie i dostosowywanie predyspozycji.

W organizacji działań wychowawczych w szkole należy także uwzględnić wszelkie inicjatywy rodziców, których celem jest wspieranie zadań szkoły. Do takich godnych pochwały aktywności rodziców w szkole zaliczyć trzeba działalność komitetów rodzicielskich.

Pomoc rodziców jest niezbędną również w wychowaniu moralnym, które powinno być jednym z priorytetów wychowania w szkole.

Działania wychowawcze rodziców powinny być skorelowane z działalnością wychowawców szkolnych, ale właściwym obszarem działań wychowawczych powinna być współpraca rodziców z Kościołem. Jest to szczególnie ważne w szkołach niekatolickich, gdzie Kościół może wspierać dzieci i młodzież przez świadectwo życia nauczycieli i wychowawców, którzy w swojej pracy dydaktyczno-pedagogicznej kierują się sumieniem chrześcijańskim. Ważną rolę wychowawczą spełnia również w takich szkołach apostołska działalność uczniów deklarujących chrześcijański światopogląd. Ich aktywność powinna być jednak wspierane przez posługę kapłanów i świeckich. Do nich bowiem należy przekazywanie dzieciom i młodzieży nauki zbawienia w sposób dostosowany do ich wieku i sytuacji, a także udzielanie im duchowej pomocy przez inicjatywy odpowiednie do okoliczności i czasu.

Najbardziej komfortową dla rodziców katolickich sytuacją jest możliwość posyłania dzieci do szkół katolickich, które powinni wspierać i współpracować z nimi dla dobra swoich dzieci.

Szkolnictwo katolickie

Właściwym „miejscem wychowawczym” Kościoła jest szkolnictwo katolickie. Kościół ma prawo do swobodnego zakładania i prowadzenia szkół każdego rodzaju i stopnia, które jest związane z prawem do wolności sumienia prawem do ochrony praw rodziców i prawem do rozwoju kultury. Szkoły katolickie, albo szkoły zależne od Kościoła (np. szkoły katolickie na misjach – uczęszczają do nich również uczniowie niekatolicy) mogą mieć różny profil, zarówno w zakresie wykształcenia podstawowego, jak i ogólnego, a także zawodowego i technicznego. Kościół ma prawo zakładać instytuty kształcące dorosłych i osoby zajmujące się pomocą społeczną, a także może prowadzić szkoły przygotowujące nauczycieli, którzy będą zajmowali się kształceniem religijnym i innymi formami wychowania.

Szkoła katolicka, nad którą Kościół sprawuje opiekę, spełnia swoje zadania na różnych płaszczyznach. Przede wszystkim przyczynia się do wypełniania misji Ludu Bożego, którego głównym celem jest głoszenie orędzia zbawienia. Z tego względu działania szkoły katolickiej nabierają szczególnego znaczenia, gdyż umożliwiają dialog między Kościołem a społecznością ludzką. Autonomia szkoły katolickiej umożliwia służenie wspólnemu dobru i Kościoła, i społeczeństwa. Jednak z racji wyznaniowych w szkole katolickiej na pierwszym miejscu należy postawić troskę o potrzeby osób ubogich w dobra doczesne i pozbawionych pomocy i miłości ze strony rodziny bądź też pozostających z dala od daru wiary. Wychowanie w szkołach katolickich, oparte na wartościach ewangelicznych, dąży do celów duchowych, a jednocześnie zmierza do prawdziwie humanistycznej formacji dzieci i młodzieży.

Szkoła katolicka zawdzięcza swój charakter nie tylko spełnianym celom i wynikającym stąd zadaniom, ale także określa ją atmosfera „katolickości”, której twórcami są uczniowie i grono pedagogiczne. „Katolickość” obejmuje cechy charakterystyczne całej społeczności szkolnej. Należy do niej przede wszystkim tworzenie w szkole katolickiej atmosfery ożywionej ewangelicznym duchem wolności i miłości. To właśnie atmosfera pomaga dzieciom i młodzieży w rozwijaniu własnej osobowości, a także niesie pomoc w dojrzewaniu według nowego stworzenia (chrzest). Młody człowiek, na swojej drodze rozwoju religijnego, potrzebuje też oświecenia wiarą całego procesu stopniowego poznawania świata, życia i drugiego człowieka. Rozwój religijny musi iść w parze z otwartością na potrzeby aktualnego czasu, dlatego wychowywanie chrześcijańskie powinno przygotowywać uczniów do skutecznego pomnażania dobra dla społeczności ludzkiej, ale jednocześnie przygotować ich do podjęcia służby w rozszerzaniu królestwa Bożego. Aktywność społeczna umożliwia bowiem kształtowanie wzorowego i apostołskiego życia – zbawczy zacyzn wspólnoty ludzkiej.

Wychowanie w szkołach katolickich opiera się przede wszystkim na posłudze nauczycieli, którzy urzeczywistniają jej zamierzenia i przedsięwzięcia. Nauczyciele są więc największym bogactwem szkół katolickich, a ich posługa jest prawdziwym apostołstwem

i prawdziwą służbą dla społeczeństwa. Obowiązki, jakie spoczywają na nauczycielach katolickich, wymagają dobrej formacji chrześcijańskiej. Nie wystarczy sama troska o zdobycie odpowiedniej wiedzy religijnej i świeckiej, gdyż umiejętności wychowawcze powinny odpowiadać wymogom współczesnego świata. Nauczyciele katolicycy muszą być pełni apostołskiego ducha, aby mogli dawać świadectwo życia i nauki w służbie jednemu Nauczycielowi, Chrystusowi. Do nich też należy tworzenie atmosfery wzajemnej miłości do siebie i do uczniów i udzielanie im pomocy w osobowym rozwoju, dzięki czemu będą zdolni do spełniania właściwej roli w rodzinie i w społeczeństwie. Ich rola, tak jak rola rodziców, z którymi powinni współpracować, nie kończy się wraz z odejściem wychowanków ze szkoły. Do nauczycieli katolickich należy bowiem zakładanie właściwych stowarzyszeń, przenikniętych duchem kościelnym dla wspierania radą i przyjaźnią swoich wychowanków po ukończeniu szkoły.

Wychowanie w szkołach wyższych

Opieka Kościoła nie ogranicza się do szkolnictwa podstawowego i średniego. Ważne zadania wychowawcze Kościoła związane są też ze szkolnictwem wyższym. W szkołach wyższych (zwłaszcza uniwersytety i fakultety) bezpośrednio zależnych od Kościoła powinny być respektowane podstawowe zasady kształcenia młodego pokolenia. Na pierwszym miejscu postawić należy troskę o rozwój poszczególnych dyscyplin w oparciu o ich własne założenia i metody. Jest to bowiem związane z wolnością, właściwą badaniom naukowym, która powinna prowadzić do tej samej Prawdy (*fides et ratio*). Rola Kościoła w szkolnictwie wyższym wiąże się bezpośrednio z charakterem jego posłannictwa w świecie, dlatego troską Kościoła powinno być dążenie do tego, aby myśl chrześcijańska odzwierciedlała się we wszelkich dążeniach do rozwoju wyższej kultury. Wychowanie chrześcijańskie w wyższych szkołach powinno przygotowywać w taki sposób młodych ludzi, aby wyróżniali się wiedzą i przygotowaniem do pełnienia w społeczeństwie ważnych obowiązków, a zwłaszcza bycia świadkami wiary w świecie.

Kościół prowadzi również uniwersytety katolickie, na których powinien znajdować się wydział teologiczny, instytut albo katedra

świętej teologii (nie chodzi o liczebność, ale rzetelność nauczania). Na tych uniwersytetach mogą być prowadzone wykłady dla przyszłych kapłanów i studentów świeckich. Szczególną troską Kościoła powinien jednak otaczać fakultety teologiczne, którym zleca najważniejsze zadania edukacji chrześcijańskiej. Na fakultetach zdobywają odpowiednie przygotowanie kandydaci do posługi kapłańskiej, ale też kształceni są nauczyciele akademicy, którzy będą pracować w ośrodkach wyższych studiów kościelnych. Fakultety mają kształcić nowych naukowców i przygotowywać ich do samodzielnej pracy naukowej i do podjęcia trudniejszych obowiązków apostołstwa intelektualnego. Fakultety teologiczne są też najważniejszym miejscem dla podjęcia dokładniejszych badań różnych dziedzin naukowych, których celem będzie najpierw coraz głębsze poznanie Objawienia i pełniejsze ukazania mądrości chrześcijańskiej. Zadaniem teologii uniwersyteckiej jest też rozwój dialogu z braćmi odłączonymi i z niechrześcijanami, a także udzielanie odpowiedzi na pytania powstałe na skutek postępu naukowego. Fakultety kościelne powinny także rozwijać inne dyscypliny naukowe, a także stosować nowoczesne metody i pomoce i wreszcie przygotowywać słuchaczy do prowadzenia wielokierunkowych badań naukowych.

Studenci mają prawo oczekiwać od Kościoła pomocy wychowawczej. Służy temu duszpasterstwo akademickie. Kościół zdaje sobie sprawę z tego, że jego przyszłość i los społeczeństwa wiąże się ściśle z osiągnięciami młodzieży odbywającej studia wyższe. Z tego względu pasterze Kościoła powinni zadbać przede wszystkim o życie duchowe studentów uniwersytetów katolickich. Natomiast na uniwersytetach niekatolickich należy tworzyć konwikty i uniwersyteckie ośrodki katolickie, w których powinni pracować starannie dobrane i przygotowani duszpasterze i świeccy katolicy, których zadaniem będzie udzielanie pomocy duchowej i intelektualnej młodzieży akademickiej.

W zadaniach wychowawczych Kościoła musi być także miejsce dla właściwej koordynacji i współpracy na płaszczyźnie diecezjalnej, narodowej i międzynarodowej pomiędzy szkołami katolickimi dla dobra całej ludzkości. Wielkie nadzieje w płaszczyźnie wychowawczej Kościół wiąże ze współdziałaniem uniwersytetów. Potrzeb-

ne są wspólne spotkania międzynarodowe, na których można dzielić się badaniami naukowymi i powiadamiać się nawzajem o osiągnięciach. Umocnieniu współpracy służą również okresowe wymiany pracowników naukowych.

Rola państwa w wychowaniu młodego pokolenia

Państwo ma także w wychowaniu dzieci i młodzieży swoje obowiązki, do których należą między innymi: stworzenie pełnego dostępu obywateli do uczestnictwa w kulturze i przygotowanie do należytego korzystania z praw i obowiązków obywatelskich. Szczególnie młode pokolenie domaga się opieki państwa, które powinno zagwarantować dzieciom i młodzieży prawo do odpowiedniego wychowania szkolnego i zadbać o zdrowie wychowanków. Do państwa należy również staranie się o kwalifikacje nauczycieli i poziom kształcenia. Zgodnie z zasadą pomocniczości państwo powinno zadbać o doskonalenie szkolnictwa i wykluczenie monopolu szkolnego, który sprzeciwia się wrodzonym prawom osoby ludzkiej, postępowi i upowszechnianiu kultury, pokojowemu współżyciu obywateli i pluralizmowi.

Zakończenie

W Zakończeniu Dekretu *Gravissimum educationis* znalazła się zachęta, aby sama młodzież, świadoma doniosłości zadania wychowawczego, była gotowa podjąć je wielkodusznie, szczególnie w tych krajach, gdzie z powodu niedostatecznej liczby nauczycieli wychowanie młodzieży jest w niebezpieczeństwie. Kapłani, zakonnicy i świeccy katolicy powinni trwać w wykonywaniu podjętego zadania i tak pracować z wychowankami, aby nie tylko przyczyniali się do wewnętrznej odnowy Kościoła, ale też utrzymali i wzmogli jego dobroczynną obecność w dzisiejszym świecie, szczególnie w świecie intelektualnym.

Właściwym podsumowaniem przeprowadzonej refleksji mogą być słowa Jana Pawła II z adhortacji apostołskiej *Christifideles laici: Boskie dzieło wychowawcze objawia się i dopełnia w Jezusie Nauczycielu i dociera od wewnątrz do serca każdego człowieka dzięki dynamicznej obecności Ducha Świętego. Do udziału w tym dziele*

wezwany jest Kościół Matka, zarówno jako taki, jak i w poszczególnych dziedzinach i przejawach swojego życia. W ten sposób katolicy świeccy są formowani przez Kościół i w Kościele, co się dokonuje na zasadzie wzajemnej komunii i współpracy wszystkich jego członków: kapłanów, zakonników i samych świeckich. Tak więc wszyscy członkowie kościelnej wspólnoty, w całej swej różnorodności, otrzymują w tej dziedzinie od Ducha Świętego dar płodności i aktywnie z nim współpracują. Tak pisał św. Metody z Olimpu: «Mniej doskonali (...) są noszeni i formowani, jak w matczynym łonie, przez bardziej doskonałych, ażeby byli poczęci i zrodzeni dla wielkości i piękna cnót»,¹⁹ tak jak to się stało w przypadku św. Pawła, który wszedł do Kościoła prowadzony przez doskonałych chrześcijan (w osobie Ananiasza), po czym sam osiągnął doskonałość i był duchowym ojcem tak wielu synów i córek (n. 61).

¹⁹ Św. Metody z Olimpu, *Symposion* III, 8: S. Ch. 95, 110.

Ks. Adam Skreczko*

Rozwój duszpasterstwa trzeźwościowego w Polsce w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia

Pijaństwo i alkoholizm niszczą życie jednostek i całych społeczeństw. Zjawiska te oddziaływały i oddziałują negatywnie także na życie narodu polskiego. Stąd też ważną sprawą jest przeciwdziałanie tym zagrożeniom.

Polski ruch trzeźwościowy narodził się w XIX w., w okresie szczególnego rozpicia ludności (1815–1863).¹ Przechodził następnie różne koleje losu.² Trzeźwość społeczeństwa stała się jedną z podstawowych trosk Kościoła katolickiego w Polsce. Możliwość ukazania dorobku naszego Kościoła na tym polu przed drugą wojną światową dał I Katolicki Międzynarodowy Kongres Antyalkoholowy.³ Druga wojna światowa zniszczyła prężny, polski ruch przeciwalkoholowy. Kierunek powojennej działalności trzeźwościowej Kościoła określił Episkopat Polski.⁴ W swoich listach pasterskich biskupi polscy wzy-

* Ks. dr hab. Adam Skreczko, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Małżeństwa i Rodziny w Instytucie Studiów nad Rodziną (UKSW) oraz profesorem Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej na Uniwersytecie w Białymstoku, redaktor „Rocznika Teologii Katolickiej UwB”. Autor licznych publikacji dotyczących małżeństwa i rodziny, a zwłaszcza wychowania w rodzinie.

¹ Por. H. Korża, *ABC wychowania trzeźwościowego*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974) nr 394, s. 182.

² Por. J. Kochański, *Duszpasterstwo trzeźwości*, w: R. Kamiński (red.), *Teologia pastoralna*, t. 2, Lublin 2002, 378–384.

³ Por. B. T. Woronowicz, *Alkoholowe vademecum dla każdego*, Zakroczym 1993, s. 85.

⁴ W 1947 r. bp T. Bensch wzywał: „Wobec powojennego nawrotu pijaństwa, który jest wyjątkowo groźny ze względu na warunki i zadania życia polskiego w obecnej chwili, wzywamy duchowieństwo świeckie i zakonne, by dołożyło wszelkich

wali do szerzenia ducha Bożego w Polsce i do wypowiedzenia walki pijaństwu i nietrzeźwości w życiu społecznym i rodzinnym. W związku z narastającym stale w tym okresie pijaństwem i alkoholizmem w naszym kraju i jego destrukcyjnym wpływie na życie rodzin, akcja trzeźwościowa prowadzona przez Kościół wyraźnie została zintensyfikowana.⁵ Pod koniec lat 40-tych w ramach Krajowej Centrali „Caritas” pod kierownictwem ks. A. Cząstki działał Krajowy Referat Trzeźwości.⁶ W ciągu dwóch lat jego działalności powołano do życia 448 bractw trzeźwości, skupiających około 119 tys. członków.⁷ Bractwa te działały do roku 1950. W tym bowiem roku uległo likwidacji wiele instytucji kościelnych, także bractwa trzeźwości zaprzestały swojej działalności ze względu na zaistniałe warunki polityczne.

W niniejszym opracowaniu omówiona zostanie działalność Kościoła katolickiego na polu trzeźwościowym w Polsce w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia.⁸ Okres ten charakteryzował się wzmożoną pracą w tej dziedzinie. Do takiej troski i pracy dopingował szczególnie zbliżający się jubileusz Tysiąclecia Chrztu Polski, wydarzenie o niezwykłej doniosłości dla dziejów Kościoła w Polsce, jako początku chrześcijaństwa na naszych ziemiach, przypadający na 1966 r. Prymas Polski Stefan Wyszyński wraz Episkopatem Polski już w roku 1956 zaproponowali wiernym systematyczne przygotowywanie się

starań celem ratowania od pijaństwa wiernych, jakikolwiek sposób powierzonych im pieczy duszpasterskiej. Niech po parafiach powstają ruchy abstynenckie i niech pełnym życiem zakwitną znowu bractwa wstrzemięźliwości o małżonków zwracamy się z serdecznym apelem, by unikali spożywania wódki, samogonu, absyntu, bo tylko wtedy rodzić im się będą dzieci zdrowe, piękne, zdolne i twórcze. Zaklinamy rodziców, nauczycielstwo i wychowawców, by swoim wpływem i przykładem zaprawiali wcześniej młodzież do życia prostego, wstrzemięźliwego, higienicznego”. T. Bensch, *List pasterski o zwalczaniu pijaństwa*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 3(1947) nr 1, s. 11–12.

⁵ Por. M. Lisowski, *Alkoholizm i moralność*, w: M. Lisowski (red.), *Zarys alkoholologii*, Kraków 1965, s. 23n; tenże, *Pijaństwo i alkoholizm jako problem społeczny, moralny i pastoralny*, 16(1985) nr 5, s. 38–58.

⁶ Por. W. Osmólski, *Ks. A. Cząstka – Apostoł Trzeźwości*, „Biuletyn Domu Rekolekcyjnego Duszpasterstwa Trzeźwości”, Zakroczym 1980 nr 8, s. 30–34.

⁷ Por. tamże, s. 34.

⁸ Więcej na ten temat: A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957–1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002, s. 70–110.

do tej ważnej rocznicy. Biskupi uważali, że bez dogłębnego przygotowania narodu trudno mówić o właściwym przeżyciu rocznicy Chrztu Polski, a więc ponownym niejako odnalezieniu swoich korzeni i swojej chrześcijańskiej tożsamości. Z lektury testamentu Prymasa Wyszyńskiego możemy się dowiedzieć, jak pojmowano wówczas rolę i zadanie Kościoła: *Kościółowi w Polsce służyłem według najlepszego rozeznania jego sytuacji i potrzeb. (...) Uważałem sobie za łaskę, że mogłem z pomocą Episkopatu Polski przygotować naród przez Wielką Nowennę, Śluby Jasnogórskie, akt oddania narodu Bogurodzicy w macierzyńską niewolę miłości i Społeczną Krucjatę Miłości – na nowe Millenium. Gorąco pragnę, by naród polski pozostał wierny tym zobowiązaniom.*⁹

Wśród wielu spraw stanowiących przedmiot szczególnego zainteresowania w tym okresie Kościoła w Polsce, znajdował się problem pijaństwa i alkoholizmu. *Jeden z najbardziej popularnych tematów duszpasterstwa parafialnego w Polsce stanowi trzeźwość i abstynencja od alkoholu.*¹⁰ Uważano, że temat ten *należy do rzędu niezmiernie palących spraw.*¹¹ Niektórzy przedstawiciele Kościoła akcję tę widzieli wręcz jako najważniejsze zadanie Kościoła.¹² Myśl tę wyraża wypowiedź biskupów do duchowieństwa po odbytej w marcu 1960 r. Konferencji Plenarnej: *Tak często biskupi polscy w swoich listach pasterskich, w niezliczonych kazaniach okolicznościowych, zwłaszcza w czasie wizytacji pasterskich, w tytu zarządzeniach i odezwach nawołują do energicznej walki z zakorzenionymi wśród Ludu wiernego nałogami. Zwłaszcza teraz, w czasie Wielkiej Nowenny, przed Tysiącleciem Chrześcijaństwa, wezwania Episkopatu są wyją-*

⁹ *Testament Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 71(1981) nr 6–7, s. 210.

¹⁰ Z. Narecki, *Duszpasterstwo zwyczajne w parafii a urzeczywistnianie Kościoła*, Lublin 2001, s. 497.

¹¹ Sprawozdanie z działalności Archidiecezjalnego Referatu trzeźwości we Wrocławiu za rok 1959, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 15(1960) nr 4, s. 236.

¹² „Na początku drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce najważniejszą sprawą jest akcja trzeźwości. Akcją tą musi się zająć przede wszystkim duchowieństwo”. W. Osmański, *Ratowanie młodzieży przed pijaństwem i alkoholizmem*, „Homo Dei” 35(1966) nr 3, s. 169.

kowo częste. Cały program Wielkiej Nowenny ma na celu odnowę serc i obyczajów naszych.¹³

Akcja trzeźwościowa prowadzona przez Kościół katolicki w Polsce w okresie trwania Wielkiej Nowenny Tysiąclecia nawiązywała do polskiej tradycji w tym względzie.¹⁴ *W czasach przedwojennych akcja przeciwalkoholowa była szeroko rozwinięta i cnota trzeźwości zaczęła sobie żłobić mocny nurt wśród społeczeństwa polskiego. Owocne i skuteczne wysiłki polskich organizacji przeciwalkoholowych jak również działaczy zarówno duchownych jak i świeckich, znalazły żywy oddźwięk i uznanie wśród podobnych organizacji innych państw.*¹⁵

O pijaństwie polskim tamtego okresu tak pisał Stefan Kunowski: *Stało się ono pośmiewiskiem u innych narodów, które mają przysłówie „pijany jak Polak”, chociaż same więcej nadużywają alkoholu w winie lub w piwie. Polskie pijaństwo więc musi być specyficznie inne i być może polega na piciu dla samego upicia się, a nie dla osiągnięcia jakichś pośrednich stanów, jak różowy humor, dobre samopoczucie, czy też odwaga i kuraż. Taki kult pijaństwa jest szczególnie niebezpieczny, gdyż rodzi natógowy alkoholizm tak indywidualny jednostek, jak też alkoholizm społeczny określonych zawodów i warstw społeczeństwa. Wreszcie skutki natogu alkoholowego przenoszą się na teren rodziny, gdzie w straszliwy sposób odbijają się na dzieciach i żonie alkoholika lub też z czasem zagarniają pod swoje wpływy całą rodzinę od dziadków i rodziców aż po dzieci i wnuki.*¹⁶

Najboleśniejszym problemem był alkoholizm w rodzinie i związany z nim problem duszpasterski.¹⁷ Polega on na szeregu praktycz-

¹³ Episkopat Polski, *Głos biskupów polskich do duchowieństwa z Konferencji Episkopatu*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 15(1960) nr 5, s. 304.

¹⁴ Por. M. Hałaszkó, *Duszpasterska akcja przeciwalkoholowa w Polsce w latach 1959–1980*, Lublin 1981, s. 84–113.

¹⁵ W. Padacz, Szerzenie cnoty trzeźwości w Archidiecezji Warszawskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 42(1960) nr 2, s. 110.

¹⁶ S. Kunowski, *Alkoholizm w rodzinie jako problem duszpasterski*, „Homo Dei” 34(1965), nr 2, s. 96.

¹⁷ Por. R. Szytchmiller, S. Szuglacz, *Alkoholizm a istotne obowiązki małżeńskie*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie. Nauki Prawne”, 1998, z. 1, s. 128–146; J. Śledzianowski, *Zagrożenie alkoholizmem młodocianych w śró-*

nych pytań, co duszpasterz parafialny ma robić, mając „ubogie środki” wychowawczego działania, jak słowo i modlitwa, by nie dopuszczać alkoholizmu do rodzin chrześcijańskich, by rodziny nie stawały się przedszkolem alkoholowym dla dzieci, by wreszcie wykorzeniać zadawniony alkoholizm z życia rodzinnego. Najdalszy cel tych wysiłków nierównej walki duszpasterskiej z nałogiem alkoholizmu w rodzinach wiernych jest ściśle religijny.¹⁸

Alkohol to nie tylko śmiertelny wróg rodziny, ale wraz z nią rzucał w przepaść na zatracenie całej naród, a wreszcie grozi niebezpieczeństwem Kościołowi, który z powodu zarazy alkoholowej nie będzie mógł spełniać swej duszpasterskiej roli pośredniczenia w prowadzeniu ludzi do środków zbawienia.¹⁹ Kościół więc za przykładem Chrystusa Pana musi szukać zbłąkanych owiec i jak dobry pasterz prowadzić je na znalezione pastwiska, «żeby miały życie i obficiej miały» (Por. J 10, 9–10). Kościół w Polsce w latach powojennych dobrze widział zagrożenie pijaństwem i alkoholizmem w naszym kraju i próbował wyjść naprzeciw proponując rozmaite sposoby przeciwwagi temu groźnemu zjawisku.²⁰

W ramach prowadzonej wielkiej akcji duszpasterskiej, jaką była Wielka Nowenna, akcja trzeźwościowa oparta była głównie na jednym ze Ślubowań Jasnogórskich, które brzmiało: *Przyrzekamy wypowiedzieć walkę lenistwu i lekkomyślności, marnotrawstwu, pijaństwu i rozwiązłości.*²¹

dowiskach rodzinnych i możliwości przeciwdziałania, w: J. Łedzianowski (red.), *Forum trzeźwościowe o młodych i dla młodych*, Kielce 1992, s. 30–32; Z. Góra, *Kształtowanie postaw trzeźwościowych w rodzinie w listach pasterskich Episkopatu Polski w latach 1945–1974*, mps, Kraków 1986.

¹⁸ „W walce z alkoholizmem nie wystarczy tylko podkreślać względy gospodarczo-społeczne, ale trzeba koniecznie sięgnąć do życia łaski i modlitwy oraz do abstenencji jako najlepszej broni w zwalczaniu klęski alkoholizmu”. W. Urban, *Apostolat trzeźwości*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 13(1958) nr 1, s. 55.

¹⁹ Por. K. R. Ostrowski, *Alkoholizm i pijaństwo w świetle Listów Pasterskich Episkopatu Polski*, Kraków 1992; B. Wojtyna, *Zjawisko alkoholizmu w Listach Pasterskich Episkopatu Polski w latach 1945–1986*, mps, Wrocław 1986.

²⁰ Uwagi pedagogiczno-pastoralne w akcji antyalkoholowej w obronie rodziny podaje: S. Kunowski w cytowanym już artykule. Por. tamże, s. 101–105.

²¹ Por. *Jasnogórskie Śluby Narodu polskiego*, Komańcza 1956 r., w: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Dziela Zebrane*, t. II: 1953–1956, Warszawa 1995,

Szczególną uwagę na sprawę nadmiernego picia alkoholu zwrócono w kilku latach teŝże akcji: w roku poświęconym małżeństwu (1960)²², rodzinie (1961)²³ oraz w roku 1964, który przebiegał pod hasłem: *Walka z wadami narodowymi i zdobywanie cnót chrześcijańskich*.²⁴ Wydawane wtedy były przez biskupów specjalne Instrukcje w sprawie walki z alkoholizmem.²⁵ Powodem, który skłonił Prymasa i Episkopat do nadania priorytetowego znaczenia trosce o trzeźwość (tj. do umieszczenia słów dotyczących pijaństwa w tekście Ślubowania, jak teŝ podjęcia szczególnej „walki” z wadami narodowymi w programie Wielkiej Nowenny) był fakt, że zjawisko pijaństwa i alkoholizmu stanowiło wówczas coraz bardziej narastającą

s. 9–12.

²² W zaleceniach wykonawczych Episkopatu Polski czytamy: „W IV roku WN prowadzić walkę z alkoholizmem z pozycji dobra małżeństwa i rodziny. Sławne hasło «Przez abstynencję wielu do trzeźwości wszystkich» rozumieć przede wszystkim: «przez abstynencję księży do trzeźwości świeckich»”. Episkopat Polski, *Czwarty Rok Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski „Małżeństwo – Sakrament Wielki w Kościele”*, mps, Archiwum Archidiecezji Białostockiej (dalej skrót: AAB; Oto zalecenie Kurii Wrocławskiej: „Pamiętajmy, że wiele małżeństw w naszej ojczyźnie jest nieszczęśliwych właśnie z powodu nadużywania napojów alkoholowych przez mężów. Czwarty rok Wielkiej Nowenny: «Małżeństwo – Wielki Sakrament w Kościele» daje nam sposobność omówienia i tego zagadnienia, by stanąć w obronie świętości i nierozzerwalności węzła małżeńskiego”. *Akcja trzeźwościowa*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 15(1960) nr 9, s. 475.

²³ W programie na ten rok znajdujemy słowa: „Zdajemy sobie sprawę z tego, że biedne są rodziny, gdzie zagnieździło się pijaństwo. U nas urosło ono do problemu. (...) Sama modlitwa nie załatwi tej „choroby”, ani sam przykład, ani jedno kazanie o zgubnych skutkach alkoholu – z najlepszego podręcznika homiletycznego. Nie ma w tej chwili skutecznej metody w szczegółach opracowanej na pijackie „bractwo” rozkrzyczanych „mocarzy”, ale czas nagli, ręk nie założymy. Parafia musi wyczuć, że to sprawa serca duszpasterza”. Episkopat Polski, *Piąty Rok Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski „Rodzina – Bogiem silna”*, mps, AAB.

²⁴ Por. Episkopat Polski, *O nowym człowieku w Jezusie Chrystusie. List Biskupów Polskich na rozpoczęcie ósmego roku Wielkiej Nowenny, Jasna Góra, 3 V 1964*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 350–354 (dalej skrót: LEP).

²⁵ Np. w Archidiecezji Warszawskiej: *Instrukcja w sprawie walki z alkoholizmem i szerzenia cnoty trzeźwości*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 46(1964) nr 1, s. 17–18.

klęskę społeczną.²⁶ Zjawisko to było przyczyną wielu innych przesępstw, a także powodem wielu tragedii i katastrof rodzinnych.²⁷ Biskup T. Bensch w swoim liście pasterskim tak pisał: *Politowania godna jest rodzina pijaka. Tracąc w jednym dniu to co zapracował przez tydzień, a może przez miesiąc, alkoholik wprowadza do swej rodziny nędzę, cierpienie, choroby, smutek. Niszczy jej szczęście, jej radość i pokój. (...) Z bólem stwierdzamy, że pijaństwo ogarnęło szerokie warstwy. Popijają niestety już także kobiety. Do picia bierze się tu i tam nawet młodzież szkolna. Gdyby to dłużej potrwać miało, czekałaby nas przyszłość ponura. Narodowi groziłoby zwyrodnienie i zguba.*²⁸ Obyczaj picia w Polsce wchodził również do przeżywania uroczystości rodzinnych związanych ze świętowaniem przyjęcia niektórych sakramentów. Biskupi polscy w swoich listach pasterskich przestrzegali przed nadużywaniem alkoholu przy tych okazjach.²⁹

Pijaństwo i alkoholizm w Polsce na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych przybrało tak poważne rozmiary, że nie chodziło już o to, czy należy jemu dalej przeciwdziałać, ale jak z nim walczyć. Biskup Franciszek Jop tak pisał w swoim liście: *Pijaństwo*

²⁶ Por. R. Gala, *Troska o trzeźwość narodu w duszpasterskim nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, mps, Lublin 1995.

²⁷ Por. W. Osmólski, *Alkoholizm przeszkoda wychowania moralnego*, „Homo Dei” 29(1960), nr 2, s. 286–289.

²⁸ T. Bensch, *List pasterski o zwalczaniu pijaństwa*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 3(1947) nr 1, s. 11.

²⁹ Np. bp A. Pawłowski napisał: „Dostrzegłem niepokojącą i bolesną wzmiankę, że pierwsza Komunia św. nieraz daje krewnym dziecka sposobność do picia wódki, wręcz do upijania się”. A. Pawłowski, *List pasterski o Pierwszej Komunii św.*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 47(1964) nr 7–8, s. 175; Bp Cz. Falkowski: „Wzywam młode Pary Małżeńskie do urządzania wesel bez napojów alkoholowych, a zwłaszcza bez wódki, by rozpocząć nowe życie i nowe obowiązki trzeźwo i szlachetnie. Z radością stwierdzam, że już paręset takich wesel w Diecezji naszej obchodzone z specjalnym. błogosławieństwem pasterskim”. Cz. Falkowski *List Pasterski na wprowadzenie w Czwarty Rok Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski*, „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 34(1960), s. 140; „Trzeba się zasadniczo rozprawić ze zwyczajami pijackimi, z nagminną fałszywą mentalnością, jakoby nie można bawić się, być radosnym i gościnnym, odprawiać uroczystości rodzinnych i kościelnych bez napojów; alkoholowych”. B. Kominek, *Odezwa J. E. Księdza Biskupa do Duchowieństwa w sprawie walki z pijaństwem*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 5–12 (1957) nr 1–2, s. 15–16.

*ojców doprowadza do krańcowej biedy ich rodzin, do wielkiej niedoli ich dzieci, ponoszących przerażające wprost skutki grzechów swoich rodziców.*³⁰

Jednym ze sposobów zachęcania do trzeźwości Polaków w owym okresie było ponawianie wspomnianego wyżej przyrzeczenia we wszystkich parafiach w Polsce przy różnych okazjach. Taką wyjątkową okazją było ponawianie go w każdym roku Wielkiej Nowenny na jego rozpoczęcie, a więc w niedzielę po 3 maja. Niezależnie od tego ponowienie Ślubów miało miejsce na Jasnej Górze przez Prymasa Polski i Episkopat w rocznicę ich złożenia, to znaczy 26 sierpnia. Niewątpliwie wyjątkową okazją była również peregrynacja Kopii Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej rozpoczęta we wrześniu 1957 r. Składano przy tej okazji dobrowolne przyrzeczenia abstynenckie³¹ w poszczególnych parafiach nawiedzanych przez Obraz Maryi. W ten sposób przenikało to zobowiązanie do trzeźwości w świadomość i serca katolików całego kraju.³²

Kościół katolicki w Polsce pragnął, aby w okresie przygotowania do obchodów Millenium wierni zwrócili szczególną uwagę na potrzebę zmiany zgubnych obyczajów nadmiernego picia alkoholu.³³ Ten cel można było osiągnąć jedynie poprzez zgodną współpracę duchownych jak i świeckich.³⁴

³⁰ F. Jop, *List pasterski na Wielki Post 1961 roku*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 16(1961) nr 2, s. 50.

³¹ „Praca abstynencka będzie dziś tym skuteczniejsza, jeśli zespoli się ją z ruchem maryjnym, przechodzącym przez Polskę i wiodącym do odrodzenia oraz będącym w stanie uratować Polskę od klęski alkoholizmu. Ruch abstynencki nie może być bojaźliwy”. W. Urban, *Apostolat trzeźwości*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 13(1958) nr 1, s. 55.

³² W. Padacz, *Realizacja Ślubów Jasnogórskich w walce o trzeźwość*, „Homo Dei” 27(1958), nr 3, s. 420–423.

³³ Por. Episkopat Polski, *Wezwanie do trzeźwości*, 27 I 1965, LEP, s. 387–392.

³⁴ W. Osmólski pisze m.in.: „W ramach omawianej pracy trzeba w miarę możliwości zapraszać do współpracy świeckich ludzi. (...) Przemysłmy więc w naszych terenach, kogo ze świeckich wziąć do pomocy. Zastanowić się trzeba, jak mogłyby pomóc w młodzieżowej akcji trzeźwości zespoły parafialne”. W. Osmólski, *Ratowanie młodzieży przed pijaństwem i alkoholizmem*, „Homo Dei” 35(1966) nr 3, s. 167.

Biskupi Polscy w trosce o trzeźwość narodu w naszym kraju, zachęcali duchowieństwo do korzystania z przepisów Ustawy przeciwalkoholowej wydanej w Polsce w 1959 r.³⁵ *Całe duchowieństwo polskie pragnie głębiej spojrzeć na przepisy ustawy i skorzystać z nich w swoich wysiłkach i pracach duszpasterskich.*³⁶ Zalecano też przy tym określony sposób postępowania. *Doświadczenie jednak nakazuje, żeby nie komentować ustawy według kolejnych jej 37 artykułów, ale podzielić je na odpowiednie działy, które dadzą jasny obraz przepisów państwowych oraz płynących z nich we własnym zakresie i opartych na prawie Bożym obowiązków dla duchowieństwa.*³⁷

Gdy chodzi o ochronę rodziny zawartą w tej Ustawie, to oprócz kilku artykułów, które bezpośrednio lub pośrednio brały pod opiekę rodzinę polską należy zwrócić baczniejszą uwagę na art. 20 tej Ustawy. Treść jego odpowiadała ogólnemu pragnieniu, żeby alkoholikowi (obojętnie – mężowi czy żonie) mającemu obowiązki rodzinne nie dawać wynagrodzenia za pracę do ręki, ale właśnie tej osobie, która ma pieczę nad całym domem. Zdarzało się bowiem często, że żona, obawiając się męża alkoholika, nie występowała do sądu o orzeczenie, żeby wynagrodzenie za pracę lub inne należności, przypadające małżonkowi zaniedbującemu. spełnianie obowiązku dostarczenia środków utrzymania, były w całości lub części wypłacane do jej rąk. W takim wypadku, ze względu na dobro dzieci lub innych członków rodziny, art. 20 §1 Ustawy upoważnia radę zakładową, Ligę Kobiet, odpowiednie organizacje społeczne (np. Komitet przeciwalkoholowy), a nawet organ administracji państwowej (np. wydział społeczny rady narodowej, milicja) do wystąpienia do sądu z wnioskiem o nakazanie wypłacenia należności do rąk drugiego małżonka lub władzy opiekuńczej. Paragraf 4 tego samego artykułu słusznie postanawiał, że sąd, zgłoszony wniosek powinien szybko rozpoznać, a więc w terminie 2 tygodni od daty wpłynięcia wniosku.

³⁵ Dziennik Ustaw PRL, 69, 1959.

³⁶ W. Padacz, *Polska ustawa przeciwalkoholowa z punktu widzenia duszpasterskiego*, „Homo Dei” 29(1960), nr 3, s. 438; Por. M. Iwańska, *Problem alkoholizmu w normach wydanych przez Kościół i Państwo po II wojnie światowej*, mps Warszawa 1980.

³⁷ Tamże.

Doniosłe znaczenie miało również rozwiązanie zawarte w art. 20 Ustawy dotyczące tych rodzin, zwłaszcza miejskich, które cierpiały z powodu alkoholizmu jednego lub obojga małżonków. Alkoholizm ojca najbardziej odbija się na życiu jego małoletnich dzieci, nieszczęśliwej żony i osób z najbliższego otoczenia. Duszpasterze, troskliwi o spokój, ład i łączność z Bogiem przez łaskę wśród swych parafian, znajdowali sposobność, żeby służyć pomocą i radą jednemu z małżonków wtedy, gdy zawodziły wszelkie próby i wysiłki doprowadzenia do trzeźwości i zrozumienia obowiązków swego stanu u drugiego małżonka. Niekiedy znów samo stanowcze zwrócenie uwagi alkoholikowi, że o ile nie będzie dawał na utrzymanie rodziny, to zostanie skierowany na kurację do zakładu zamkniętego, działało na niego wstrząsająco i osłabiona wola odzyskiwała utraconą energię do dobrego. Czasem zdarza się również, jak już doświadczenie i praktyka wykazały, że w alkoholiku po dłuższych tłumaczeniach i perswazjach, odzywało się uczucie ojcowskie i osoba ta godziła się na leczenie w zakładzie otwartym.³⁸

Niewątpliwie wielkie znaczenie dla ochrony rodzin przed zgubnymi skutkami pijaństwa i alkoholizmu w Polsce miała wprowadzona 8 września 1957 r. Krucjata Trzeźwości zainicjowana i propagowana przez Ks. Franciszka Blachnickiego.³⁹ Krucjata nie była organizacją ani Stowarzyszeniem, ale ruchem apostołskim kierowanym przez kapłanów. Celem jej było wypełnienie punktu Ślubowań Jasnogórskich: *Królowo Polski, przyrzekamy wypowiedzieć walkę pijaństwu i rozwiązłości*. Krucjata była ruchem o wybitnym charakterze Maryjnym. Dlatego obok nazwy „Krucjata Trzeźwości”, nosiła nazwę „Krucjata Niepokalanej, Królowej Polski”. Według założeń miała

³⁸ Por. tamże, s. 446.

³⁹ Por. F. Blachnicki, *Krucjata Trzeźwości*, „Homo Dei” 27(1958), nr 4, s. 612–614. „Krucjata Trzeźwości została ogłoszona w dniu 8 września 1957 roku przed cudownym obrazem Matki Bożej w Piekarach Śląskich, u grobu ks. Alojzego Fiecka, wielkiego apostoła trzeźwości sprzed 100 lat. Wkrótce potem została pobłogosławiona przez Jego Eminencję Księdza Kardynała Prymasa. Dzisiaj, po kilku miesiącach istnienia, liczy około 25.000 członków dorosłych i około 40.000 dzieci. Kapłanów abstynentów należy do Kruczaty około 200. I Zjazd duszpasterski K.T. w Katowicach w dniu 8 kwietnia br. zgromadził ok. 250 kapłanów abstynentów”. Tamże, s. 613–614.

być narzędziem Niepokalanej, Królowej Polski, w walce o urzeczywistnienie Jej królowania w narodzie. Miała ona przewycięzać kłeskę pijaństwa głównie przy pomocy środków podanych przez Niepokalane Serce Maryi w Fatimie, tj. przez modlitwę, zwłaszcza różańcową i ofiarę. Członkowie Krucjaty odmawiali codziennie specjalną modlitwę i przynajmniej dziesiątkę różańca oraz składali ofiarę całkowitego wyrzeczenia się napojów alkoholowych (wódki, wina i piwa). Abstynencja zupełna od alkoholu była istotnym warunkiem należenia do Krucjaty i zasadniczą praktyką. Abstynencja była pojmowana głównie jako akt ekspiacji i wynagrodzenia za grzechy pijaństwa, jako akt czynnej miłości bliźniego.⁴⁰ Zarazem uważano ją za najskuteczniejszy środek zwyciężenia społecznej kłeski alkoholizmu, albowiem godziła ona skutecznie w to, co było głównym źródłem pijaństwa i alkoholizmu: w zwyczaję pijackie, w towarzyski przymus picia, w psychozę i terror alkoholowy, który opanował polskie życie towarzyskie. Centrala Krucjaty mieszcząca się w Katowicach przygotowywała i rozprawdzała pomoce duszpasterskie do walki z pijaństwem, udzielała wszelkich informacji i wskazówek, organizowała dni skupienia, rekolekcje, kursy i pielgrzymki; inicjowała, przygotowywała i przeprowadzała różne akcje przeciwalkoholowe. Krucjata dzieliła się na Krucjatę Dziecięcą (dzieci szkoły podstawowej), Krucjatę młodzieżową (do lat 18) i Krucjatę dorosłych. Dążeniem Centrali było, aby w każdej parafii została zaprowadzona Krucjata Trzeźwości przez założenie parafialnej Księgi Krucjaty.

Dla przykładu w diecezji katowickiej w 1958 r. zalecano przeprowadzenie akcji trzeźwościowej w parafiach w miesiącu maju.⁴¹ Rezultatem tej akcji miało być zaproponowanie parafialnej Krucjaty Trzeźwości i założenie księgi Krucjaty. Apostolat Trzeźwości przygotował cykl nauk na tydzień trzeźwości, które były wygłaszane na nabożeństwach majowych.

⁴⁰ Por. Z. Skalski, *Czy warto być abstynentem?*, „Przewodnik katolicki” (1959) nr 49, s. 388; W. Osmólski, *Abstynencja czy umiarkowanie?*, „Homo Dei” 29(1960) nr 3, s. 447.

⁴¹ Por. *Biuletyn Duszpasterski*, Katowice maj 1958, Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku, Teczka Duszpasterska nr 18.

Powstający podczas trwania Wielkiej Nowenny Apostolat Trzeźwości stał na stanowisku, że *głównym jego zadaniem jest dążenie do odrodzenia polskiego narodu przez Najświętszą Maryję Pannę – Królową Polski. W tkwiących w naszej pamięci tak żywo ślubach jasnogórskich wypowiedziano bardzo wyraźnie hasło, tak bardzo doniosłe dla życia narodu: «KRÓLOWO POLSKI – przyrzekamy wypowiedzieć walkę pijaństwu». Ślubowań nie wolno nam łamać i o nich zapomnieć. Do walki z alkoholizmem skłania nas również prawdziwie pojęty chrześcijański humanizm. Walka z alkoholizmem ratuje bowiem godność człowieka i chroni jego wartości moralne.*⁴²

Powoływany decyzją biskupów Apostolat trzeźwości w działalności swojej przyjmował konkretne formy działania. W Archidiecezji Wrocławskiej przyjął następujące założenia:

- *w pracy duszpasterskiej nie należy uważać walki z alkoholizmem za punkt marginesowy i periodyczny, ale za stały i bardzo ważny;*
- *w walce z alkoholizmem nie należy poprzestać jedynie na okolicznościowej propagandzie i reklamie, chociaż nie neguje się bynajmniej celowości i tych środków, ale trzeba wykorzystać środki wypróbowane już w pracy duszpasterskiej i nimi posłużyć się przede wszystkim w walce z tą plagą społeczną i moralną.*⁴³

O realizacji podanych wskazówek w praktyce duszpasterskiej świadczą sprawozdania z wizytacji kościelnych i zestawienia z pracy duszpasterskiej polegającej na szerzeniu wstrzeźliwości i zwalczaniu alkoholizmu. W takim zestawieniu podawano: ilość zaprowadzonych Złotych Ksiąg Trzeźwości, ilość osób wpisanych do Złotej Księgi Trzeźwości po złożeniu przyrzeczenia wstrzeźliwości, ilość dzieci, które złożyły przyrzeczenie abstynenckie przy I Komunii św., ilość nauk wygłoszonych przeciw pijaństwu w czasie triduum ku czci św. Stanisława Kostki, nauki przeciw pijaństwu wygłoszone w czasie

⁴² W. Urban, *Apostolat trzeźwości*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 13(1958) nr 1, s. 55.

⁴³ *Apostolat Trzeźwości za 1958 rok na terenie Archidiecezji Wrocławskiej*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 14(1959) nr 2, s. 77.

W. Postu, nauki przeciw pijaństwu wygłoszone w czasie Adwentu, urządzone Niedziele Trzeźwości oraz ilość egzemplarzy „Zdrowie i Trzeźwość” lub innej podobnej prasy prenumerowanych przez parafian.⁴⁴

W zwalczaniu alkoholizmu zdawano również sprawę z doniosłości modlitwy, zwłaszcza ekspiacyjnej. Apostolat Trzeźwości zwracał się szczególnie do Sióstr zakonnych z prośbą, aby one szczególnie podejmowały się tej modlitwy za grzechy pijaństwa. Z ramienia Apostolatu Trzeźwości wygłaszano do alumnów Seminarium Duchownego we odczyty w celu zapoznania ich z akcją trzeźwości. Podobnie odczyty wygłaszano też do księży przy różnych okazjach takich jak np. konferencje dekanalne.

Zalecano też urządzenie uroczystości domowych z okazji pierwszej Komunii św. bez alkoholu, jak też ograniczanie jego spożycia podczas parafialnych odpustów.⁴⁵

Episkopat Polski, mając na uwadze znaczenie cnoty trzeźwości dla społeczeństwa a zwłaszcza młodego pokolenia, nawiązując do chwalebnej tradycji pracy Kościoła w Polsce nad trzeźwością narodu, i uznając zarazem konieczność wzmoczenia intensywności wysiłków duszpasterskich na tym odcinku – na swej Konferencji w połowie 1959 r. uchwalił *przedsięwziąć jednolitą akcję nad wykorzeniem pijaństwa i uregulowaniem cnoty trzeźwości w naszym kraju*.⁴⁶ W 1960 r. wszystkie parafie w Polsce otrzymały wytyczne uchwalone przez Episkopat Polski do zwalczania alkoholizmu. W następnych latach kurie biskupie powoływały się na ten dokument i zachęcały do jego stosowania. Podawały też dodatkowe wskazania. Znaleźć tam można odniesienie do małżeństwa i rodziny.

Kuria Arcybiskupia w Białymstoku w piśmie z 1962 r. zalecała duszpasterzom: *Podczas nauk przedmażeńskich i egzaminów przedślubnych wskażą szkody moralne i fizyczne oraz materialne, jakie*

⁴⁴ Takie zestawienie spotkać można: „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 14(1959) nr 2, s. 77–80.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ S. Wszyński, *Wytyczne do walki z alkoholizmem i szerzenia cnoty trzeźwości w Archidiecezji Warszawskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 42(1960) nr 2, s. 75.

*płyną z alkoholu dla życia przede wszystkim potomstwa poczętego i karmionego przy użyciu alkoholu i na ogół całej rodziny, nie mówiąc już o tym, co niesie nadużycie napojów alkoholowych. Duszpasterze będą wszystko czynić, by uczty weselne odbywały się bez alkoholu, a przynajmniej bez pijaństwa.*⁴⁷

W akcję trzeźwościową włączały się różne zakony. *Ogólnopolska «akcja trzeźwościowa», przybierająca w działalności kapucynów oraz po części bernardynów, werbistów, michalitów najczęściej postać rekolekcji trzeźwościowych, natomiast w działalności redemptorystów postać «misji trzeźwościowych», zwanych także misjami orędzia Matki Bożej, w odróżnieniu od głoszonych także misji orędzia Fatimskiego Matki Bożej.*⁴⁸

Biskupi i kapłani przy różnych okazjach zachęcali wiernych do modlitwy o trzeźwość w rodzinach.⁴⁹ Szczególną formą były listy pasterskie kierowane przez Episkopat⁵⁰ i poszczególnych biskupów⁵¹ do wiernych. W listach tych widać szczególną uwagę zwróconą przez biskupów na ochronę rodziny przed zgubnymi skutkami nadużywania alkoholu. W jednym z Listów Episkopatu, dotyczących omawianej kwestii, czytamy: *Obserwacje, ankiety, statystyki, wokandy sądowe i różnorodne publikacje ukazują, że rodziny polskie ogarnia coraz bardziej trująca fala demoralizacji i rozkładu. Mnożą się i przyjmują charakter stałych postaw, a więc wad społecznych: erotyzm, niewierność i cudzołóstwo, alkoholizm, brak odpowiedzialnej troski o religijno-moralne wychowanie dzieci, rozbijanie rodzin i rozwody, wresz-*

⁴⁷ Kuria Arcybiskupia w Białymstoku, *Zwalczanie alkoholizmu. Pismo do proboszczów, 14 XI 1962*, mps, AAB, Teczka Duszpasterstwo Ogólne.

⁴⁸ K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, t. 2, Kraków 2001, s. 412.

⁴⁹ Por. *Przygotowanie parafii do wielkopostnej akcji trzeźwościowej*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 31(1957) nr 12, s. 303–304; J. Bacewicz, *Etyczny problem alkoholizmu w historiach Episkopatu Polski w latach 1945–1989*, mps, Kraków 1991.

⁵⁰ Episkopat Polski, *Wezwanie do trzeźwości*, 27 I 1965, LEP, s. 387–392.

⁵¹ Por. J. Lorek, *W sprawie trzeźwości*, *Sandomierz 14.01.1963*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 56(1963), s. 2–3; A. Pawłowski, *Odezwa w sprawie duszpasterstwa trzeźwości*, *Włocławek 2 II 1963*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 46(1963) 88–92.

*cie najbardziej hańbiący występki naszego czasu – zabijanie dzieci nienarodzonych.*⁵²

Okresem szczególnym w pracy trzeźwościowej był Adwent oraz Wielki Post. *Akcja trzeźwościowa ma zbierać obfite żniwo w okresie Wielkiego Postu. Okres ten bowiem, jako czas pokuty i zadośćuczynienia za grzechy, najbardziej nadaje się do tego, aby wiernych nakłonić do postu od napojów alkoholowych w duchu umartwienia chrześcijańskiego i prześląganania Boga za grzechy pijaństwa.*⁵³ W celu dobrego ustawienia sprawy trzeźwościowej, biskup J. Lorek tak zalecał: *Duszpasterze niechaj pamiętają o akcji trzeźwości przez cały czas W. Postu. Należy podtrzymać i szerzyć praktykę całkowitego powstrzymania się od alkoholu w okresie W. Postu, a w szczególności W. Tygodnia. Kaznodziejom rekolekcyjnym należy przypomnieć, by przynajmniej jedną naukę rekolekcyjną poświęcili sprawie trzeźwości i zdobywania nowych członków Krucjaty Wstrzemięźliwości. W Niedzielę Palmową, jak co roku urządzimy na Gorzkich Żalach uroczyste nabożeństwo ekspiacyjne za grzechy pijaństwa.*⁵⁴ Biskup Lorek wzywał także do wzmożonej akcji trzeźwościowej w okresie Adwentu: *Księża Proboszczowie zachęcaj gorąco swoich parafian, by w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia złożyli Bogu ofiarę wstrzemięźliwości od napojów alkoholowych. Zwłaszcza młode pokolenie jako «młodzież wierna Chrystusowi».*⁵⁵

Taką okazją do pracy trzeźwościowej były misje, odpusty⁵⁶, jak też inne uroczystości parafialne. *Niedziela pięćdziesiątnicy to dzień,*

⁵² LEP (1964), s. 375.

⁵³ *Okres Wielkiego Postu*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 15(1960) nr 1, s. 45.

⁵⁴ J. Lorek, *Wskazania na czas Wielkiego Postu*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 53(1960) nr 2, s. 36.

⁵⁵ J. Lorek, *W sprawie Tygodnia Trzeźwości*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 55(1962 nr 11, s. 336.

⁵⁶ „Kazania odpustowe mają charakter niejako misyjny ze względu na uroczystość dnia i dużą ilość ludzi przybywających nie tylko z miejscowej parafii, ale tak samo z parafii sąsiednich, a nieraz nawet odległych. Ludzie przychodzący na odpust pragną dobrego i mocnego kazania. Głównie według oceny kazania mówią, czy odpust udany, czy nie. Wśród przybywających na odpust jest wielu takich, co do kościoła wcale nie chodzą, a tym mniej na rekolekcje. Dobre kazanie odpustowe może nieraz zaważyć na życiu i losach takich ludzi, którzy przybyli na odpust je-

w którym według woli Episkopatu, na wszystkich kazaniach mówi się o cnocie trzeźwości i alkoholizmie. Niedziela ta poprzedzająca okres W. Postu nadaje się bardzo na skłanianie ludzi do postu od wódki i do prześlągania P. Boga za grzechy wynikające z alkoholizmu, popełnione zwłaszcza w okresie karnawału.

Drugą naukę przeciwalkoholową winni wysłuchać wierni w czasie rekolekcji wielkopostnych. Grzech, który stał się dzisiaj głównym grzechem i z którego wypływają najrozmaitsze przekraczania przykazań Bożych, musi znaleźć miejsce dla siebie w czasie dorocznych ćwiczeń duchowych.⁵⁷

Episkopat Polski w swoich listach uwrażliwiał na sprawę troski o szeroko rozumiane dobro rodziny, o które mają się troszczyć oboje z małżonków m.in. przez trzeźwość osobistą: *Oboje rodzice mają dolożyć wysiłku, by przez uczciwą pracę, oszczędność, trzeźwość, domową zgodę i pokój, wzajemny szacunek i pomoc, poprawić warunki bytowe doczesnego i moralnego całej rodziny.*⁵⁸ Do kapłanów biskupi zwrócili się następująco: *Wyraźną, aż nadto krzyczącą plagą jest alkoholizm naszych miast i wsi. Akcja przeciwalkoholowa powinna się spotkać z gorącym naszym aplauzem. Trzeba ratować ofiary alkoholizmu, ale rozumny duszpasterz będzie przede wszystkim chronił wiernych przed popadnięciem w pijaństwo. Że sami musimy dolożyć do tego często osobistą abstynencję, to nie wymaga uzasadnienia.*⁵⁹ O postawie kapłana w akcji trzeźwościowej pisał także biskup Piotr Dudziec, Delegat Episkopatu do Spraw Trzeźwości w swoim artykule: *Kapłan wobec problemu alkoholizmu.*⁶⁰ Biskup Dudziec

dynie dla rozerwania się czy dla wypicia „odpustowego kielicha”. Co kilka lat w każdej parafii kazanie odpustowe powinno być poświęcone problemowi alkoholizmu. Warto zaznaczyć, że temat o pijaństwie podjęty przez kaznodzieję wywołuje największe zainteresowanie wśród wiernych i wielką wdzięczność u matek, żon, dzieci, dobrych ojców i mężów. Po kazaniu przeciwalkoholowym rozwija się zawsze duża dyskusja w rodzinach, wśród sąsiadów i znajomych. Matki i żony pijaków mają wtedy bodźca do silniejszej akcji”. W. Osmólski, *Kaznodziejstwo przeciwalkoholowe zagadnieniem ostatniej doby*, „Homo Dei” 29(1960), nr 5–6, s. 725.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Episkopat Polski, *O wysiłkach duszpasterskich*, 11 III 1960, LEP, s. 196–197.

⁵⁹ Episkopat Polski, *O społecznej kulturze kapłańskiej*, Warszawa, styczeń 1962, LEP, s. 252.

⁶⁰ P. Dudziec, *Kapłan wobec problemu alkoholizmu*, „Homo Dei” 26(1957), nr 1,

wydał też w styczniu 1957 r. dalsze wytyczne do pracy trzeźwościowej w parafiach.⁶¹ Zalecał tam m.in. urządzenie tzw. „Dni Trzeźwości” podczas których zaproszeni kaznodzieje głosić mieli nauki na tematy związane z alkoholizmem, przywrócenie do życia „Bractw Trzeźwości” oraz dobre zapoznanie się z obowiązującą w Polsce ustawą przeciwalkoholową.

Takie zaś słowa zachęty do trzeźwości kierował Prymas Polski Kardynał Stefan Wyszyński w jednym ze swoich listów pasterskich: *Każdy katolik powinien uważać pokutny okres Wielkiego Postu za czas szczególnie nadający do opanowania tyranii alkoholowej. Każdy z nas w duchu pokuty i prześlągania odmawiać sobie będzie nawet lżejszych trunków i w tym duchu będzie apostołował w swoim otoczeniu. Będziemy zaś to uważali nie tylko za przerwę w niestawnej służbie alkoholowi, lecz za zaprawę do wolności, do całkowitego uwolnienia się od tego strasznego wroga naszego szczęścia i zbawienia.*

*Mamy nadzieję, że wszyscy, którzy śmiało i odważnie przeżyją zupełnie na trzeźwo ten Wielki Post, doznają tak wielkiej wewnętrznej radości, że gorąco dziękować będą Bogu za łaskę tego pierwszego i zdecydowanego zwycięstwa nad sobą. Odtąd już śmiało powinni kroczyć po drodze trzeźwości, może czasem trudnej, ale zawsze radosnej, gdyż odbywanej z Bogiem i ku prawdziwemu szczęściu, ku prawdziwemu zmartwychwstaniu.*⁶²

W innym apelu Ks. Prymas stwierdza: *Grozi nam klęska nietrzeźwości i nikotynizmu. Ilekroć w prasie stołecznej jest mowa o przestępstwach nieletnich, niemal z reguły stwierdza się, że przyczyną jest podniecenie alkoholowe albo w ogóle pijaństwo. Problem chuligaństwa jest przyczynowo wiązany z pijaństwem. (...) Coraz częściej spotykamy się z wołaniem, by wprowadzić daleko idące og-*

s. 21–28 oraz „Miesięcznik Pasterski Płocki” 42 2(1957) nr 5, s. 150–164. Artykuł ten został rozesłany do wszystkich Kurii Diecezjalnych i stanowił obowiązujące wskazania w duszpasterskiej pracy nad trzeźwością naszego społeczeństwa.

⁶¹ P. Dudziec, *Wytyczne pracy trzeźwości na rok 1957 w oparciu o protokół Zjazdu Diecezjalnych Referentów Trzeźwości z 21 XI 1956 r.*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 31(1957) nr 5–6, s. 143–145.

⁶² S. Wyszyński, *Orędzie o potrzebie szczególnej trzeźwości w okresie Wielkiego Postu*, LPP, s. 278.

raniczenia w sprzedaży nie tylko wysokoprocentowego alkoholu, zwłaszcza młodzieży i dzieciom, ale i wszelkiego rodzaju win, które w połączeniu z piwem oształtują i popychają do nieobliczalnych wybryków.

*Zdaje się jednak, że zmniejszenie ilości punktów sprzedaży alkoholu i wszelkie ograniczenia tylko wtedy wydadzą upragnione owoce, gdy wszystkie czynniki społeczne i wychowawcze przystąpią do systematycznej pracy wychowawczej. Zawsze najdonioślejsze znaczenie mogą mieć w tym względzie rodziny, szkoły i świątynie.*⁶³

Nie tylko Wielki Post był okresem wzmożonej akcji trzeźwościowej w Polsce w okresie Wielkiej Nowenny. Był nim także Adwent. Biskup Lorek zarządził, aby od 1960 r. Tydzień Trzeźwościowy był urządzany w diecezji sandomierskiej poczynając od trzeciej niedzieli Adwentu.⁶⁴

Biskupi i kapłani głosili kazania i nauki stanowe dotyczące zgubnego działania alkoholu⁶⁵, wskazywali na niegodziwość *topienia w alkoholu łask sakramentalnych: Chrztu, Komunii św., małżeństwa*⁶⁶, zachęcali do wstrzemięźliwości w czasie Wielkiego Postu świąt Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy.⁶⁷ Biskup Jan Lorek zachęcał kapła-

⁶³ S. Wyszynski, *Wezwanie pasterskie do pracy wielkopostnej nad zwalczaniem wad społecznych*, Gniezno–Warszawa, Wielki Post 1964, LPP, s. 455.

⁶⁴ J. Lorek, *W sprawie Tygodnia Trzeźwości*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 53(1960) nr 11, s. 329.

⁶⁵ Por. W. Osmólski, *Kaznodziejstwo przeciwalkoholowe zagadnieniem ostatniej doby*, „Homo Dei” 29(1960), nr 5–6, s. 722–727; tenże, *Myśli o alkoholizmie dla kaznodziejów, spowiedników i katechetów*, „Homo Dei” 31(1962), nr 4, s. 345–348; Por. także szkice homilii proponowane w „Homo Dei”: A. Czastka, *Otepienie moralne pod wpływem alkoholu*, „Homo Dei” 28(1959), nr 5, s. 716–730; F. Leśniak, *Do podstaw psychologicznych alkoholizmu*, „Homo Dei” 29(1960), nr 1, s. 162–163; W. Osmólski, *Alkoholizm przeszkoda wychowania moralnego*, „Homo Dei” 29(1960), nr 2, s. 286–289; S. Kunowski, *Alkoholizm w rodzinie jako problem duszpasterski*, „Homo Dei” 34(1965), nr 2, s. 96–105; W. Osmólski, *Ratowanie młodzieży przed pijaństwem i alkoholizmem*, „Homo Dei” 35(1966), nr 3, s. 165–168.

⁶⁶ J. Malkiewicz, *Zadania duszpasterskie wobec rodziny wiejskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 50(1958) nr 296, s. 415.

⁶⁷ „Księża Proboszczowie niech zachęca gorąco parafian, a zwłaszcza nadużywających alkoholu, by w okresie Adwentu, świąt Bożego Narodzenia i karnawału zaoszczędzone przez trzeźwość pieniądze, oddali żonom, wnieśli na potrzeby włas-

nów słowami: *Musimy pomóc naszym wiernym dokonać głębszego rachunku sumienia również w dziedzinie cnoty trzeźwości, bo to jest płaszczyzna życia parafialnego, gdzie wiele spotyka się grzesznych wykroczeń, które są zarazem źródłem tylu innych grzechów.*⁶⁸

Szczególnym momentem troski duszpasterskiej o trzeźwość wiernych był także ponawiany przez wiernych akt oddania się Matce Bożej. Przy tej okazji biskupi wzywali do trzeźwości. Biskup T. Wilczyński czynił to następującymi słowami: *Aby to nasze oddanie było prawdziwie skuteczne i trwałe, musimy raz jeszcze zobowiązać się, że każdy z nas będzie żył w łasce uświęcającej i miłości Bożej. Musimy stoczyć stanowczą walkę z naszymi wadami narodowymi, zwłaszcza z pijaństwem i rozwiązłością.*⁶⁹

Księża prefekci w szkołach wykorzystywali każdą sposobność do wykazywania katastrofalnych następstw używania przez dzieci alkoholu. Kolportowali oni miesięcznik Zdrowie i trzeźwość oraz ulotki dostarczane przez Kurialne Wydziały Trzeźwości, zachęcali na różne sposoby do wesel bez alkoholu, uświadamiali rodzicom zgubny wpływ alkoholu na potomstwo i sprawę wychowania.

Należy jeszcze zauważyć, że „ubogie środki”, jakimi rozporządza duszpasterstwo, jak „posługa słowa”, posługa sakramentalno-liturgiczna oraz posługa prowadzenia dusz do zbawienia⁷⁰ są szczególnie wychowawczo skuteczne i mocno działają, jeżeli ich działanie nadprzyrodzone (*opus operatum*) natrafia na współpracę z łaską ze strony ludzkiej natury (*opus operantis*). Działanie słowa Bożego skierowuje się do świadomości i czynników umysłowych człowieka, tworząc podstawy wiary, gdy zaś liturgia Mszy św. i sakramenty kształtują religijność i uczucia wyższe, ożywiające u wiernych

nych rodzin lub przekazali je dla biednych rodzin pijaków. Taka ofiara, złożona na ołtarzu miłości małżeńskiej i rodzinnej, będzie pięknym dowodem czci Bożej dopełnionej w Roku Katolickiego Małżeństwa”. J. Lorek, *W sprawie Tygodnia Trzeźwości*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 53(1960) nr 11, s. 329.

⁶⁸ J. Lorek, *W sprawie trzeźwości*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 56(1963) nr 1, s. 2.

⁶⁹ T. Wilczyński, *Do duchowieństwa i wiernych Diecezji Warmińskiej*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 17(1962) nr 2, s. 9.

⁷⁰ Por. W. Pluta, *Teologia pasterska. Nauka i praktyka*, „Ateneum Kapłańskie” 53(1961) nr 313, s. 105–114.

miłość Boga i bliźniego, to władza pasterska Kościoła, zarządzająca „kluczami św. Piotra”, formuje sumienie chrześcijanina i działa na jego wolę, rodząc przez posłuszeństwo Woli Bożej nadzieję zbawienia. Rodzinie chrześcijańskiej stale jest potrzebna w różnych dziedzinach pomoc duszpasterska, toteż i problem alkoholizmu wchodził do programu duszpasterstwa rodzinnego.

Przeprowadzona tu analiza działań Kościoła w Polsce na rzecz trzeźwości prowadzi do wniosku, że biskupi polscy wraz z kapłani stali w pierwszym szeregu w walce o trzeźwość rodzin i narodu w okresie Wielkiej Nowenny.⁷¹ Oni to podejmowali się realizacji *niełatwych, lecz szczytnych zadań, których streszczeniem jest hasło: «Przez dobrowolną abstynencję wielu, do umiarkowania wszystkich»*.⁷²

Jak bardzo leżała na sercu sprawa trzeźwości i abstynencji biskupowi Antoniemu Pawłowskiemu, mogą świadczyć jego słowa: *W ubiegłym, dziesięcioletnim okresie mej pracy w diecezji jest jedna sprawa, którą interesowałem się od początku, której nigdy nie traciłem z oczu, do której bardzo często nawiązywałem w różnych przemówieniach. Mianowicie sprawa trzeźwości, jako zasadniczego obowiązku wiernych, związane z tym nasze zobowiązanie do walki z alkoholizmem i jego przejawami. Nadto stale dawałem wyraz naleganiom, zachętom, by w naszej diecezji utrwał się i narastał ruch abstynencki. Znam dobrze nazwiska kapłanów, którzy w tym kierunku i osobistym świecą przykładem i z prawdziwie apostołską gorliwością współpracują w ideowym krzewieniu tego ruchu i w pozyskiwaniu dlań nowych zwolenników*.⁷³

⁷¹ Por. J. Malkiewicz, *Zadania duszpasterskie wobec rodziny wiejskiej*, art. cyt., s. 416; Por. A. Bandura, *Duszpasterska troska o trzeźwość narodu w listach pasterskich Episkopatu Polski w latach 1945–1974*, mps, Kraków 1983; E. Terlikowska, *Wychowanie do trzeźwości na podstawie listów pasterskich Episkopatu Polski w latach 1945–1981*, mps, Warszawa 1991; R. Pawłowski, *Troska o trzeźwość narodu w listach pasterskich Episkopatu Polski w latach 1945–1987*, Kraków 1989; M. Zawłocki, *Trzeźwościowa akcja Kościoła w Polsce świetle wytycznych Episkopatu w latach 1945–1986*, mps, Kraków 1989.

⁷² S. Wyszyński, *Wytyczne do walki z alkoholizmem i szerzenia cnoty trzeźwości w Archidiecezji Warszawskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 42(1960) nr 2, s. 75; por. R. Kamiński, P. Nerecki, *Bibliografia dotycząca duszpasterstwa trzeźwości*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 42(1995) z. 6, s. 179–189.

⁷³ A. Pawłowski, *Odezwa w sprawie duszpasterstwa trzeźwości*, „Kronika Diecezji

Aby praca nad trzeźwością w rodzinach i całym narodzie polskim przyniosła spodziewane owoce potrzebny był, według biskupów polskich, ogólny wzrost życia religijnego. *Do pomniejszenia alkoholizmu przyczyni się także w wielkiej mierze ogólny wzrost życia religijnego i jego nadprzyrodzonego natężenia zarówno u samych nałogowców, jak i ich rodzin, oraz całej parafii. Drogą zaś do tego są między innymi: misje ludowe, rekolekcje, częste przystępowanie do sakramentów św. Nie wolno nam się zniechęcać, gdy wysiłki nasze nie od razu będą uwieńczone powodzeniem. Praca nad wykorzeniem pijaństwa w parafii nie może być tylko dorywcza, okazyjna, bezplanowa, ale wychowawcza, wytrwała, ciągła, systematyczna, koncentryczna.*⁷⁴

W akcji trzeźwościowej w omawianym okresie wydajnie pomogły Śluby Jasnogórskie, gdzie z taką mocą mówi się o zwalczaniu pijaństwa i marnotrawstwa oraz o pozytywnym szerzeniu trzeźwości i oszczędności. Kazania przeciw alkoholizmowi, przeciw pijaństwu i marnowaniu ciężko zarobionego grosza, weszły do zwykłego programu tematyki okresu Wielkiej Nowenny.⁷⁵ Zaznaczyć jeszcze należy, że zachętą do akcji przeciwalkoholowej dla wszystkich referentów dekanalnych, a także duszpasterzy parafialnych i szkolnych były kazania i przemówienia Księdza Prymasa, które miały między innymi i to właśnie zadanie, żeby wykazać wiernym, jak wielką plagą jest alkoholizm i jak ogromne szkody osobiste, rodzinne i społeczne przynosi ze sobą nadużywanie, a niekiedy nawet umiarkowane używanie napojów alkoholowych.

Na koniec przytoczmy jeszcze wypowiedź jednego ze znawców problemów trzeźwościowych w Polsce w owym okresie. Na pytanie, czy duchowieństwo należycie rozumie problem, czy wręcz klęskę alkoholizmu i czy należycie z nią walczy, tak pisał on w 1961 roku: *Jako krótka odpowiedź niech posłużą zarządzenia wszystkich biskupów w swoich diecezjach, na ambonie i w konfesjonale, ogła-*

Wrocławskiej” 46(1963) nr 3–4, s. 88.

⁷⁴ B. Kominek, *Odezwa J. E. Księdza Biskupa do Duchowieństwa w sprawie walki z pijaństwem*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 5–12 (1957) nr 1–2, s. 16.

⁷⁵ W. Padacz, *Szerzenie cnoty trzeźwości w Archidiecezji Warszawskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 42(1960) nr 2, s. 110.

szane w czasopismach kurialnych, wyznaczenie referentów diecezjalnych i dekanalnych oraz systematyczna praca duszpasterzy, zwłaszcza w adwencie i w Wielkim Poście, podczas rekolekcji i misji, kazania w całej Polsce na Pięćdziesiątnicę, afisze w kruchtach kościoła. Trzeba też pamiętać, że Episkopat wyznaczył jednego z księży biskupów jako swego delegata do kierowania kościelnym ruchem trzeźwości.⁷⁶

* * *

Z przeprowadzonej powyżej analizy wynika, że Kościół katolicki w Polsce w okresie trwania Wielkiej Nowenny Tysiąclecia na różne sposoby szerzył cnotę trzeźwości i przeciwdziałał pijaństwu i alkoholizmowi. Zdołał on wówczas wypracować własne metody działania, które nie tracą na swej aktualności także w czasach współczesnych.

⁷⁶ W. Padacz, *Najważniejsze zadania duszpasterzy w walce z alkoholizmem*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 43(1961) nr 3–4, s. 101–102.

Ks. Stanisław Dziekoński*

Wychowanie do wartości jako problem współczesnej edukacji i zadanie katechezy

Odrodzenie wychowania wypaczonego prowadzoną przez lata ideologizacją polskiej szkoły i nadmiernie rozbudowaną dydaktyką stało się jednym z głównych zadań, postawionych przed reformą edukacji w Polsce. W poszukiwaniu wzorców dla tworzenia nowych programów wychowawczych za szczególnie wartościowe uznano programy edukacyjne proponowane i realizowane w szkolnictwie przez Komisję Edukacji Narodowej i w okresie międzywojennym, ponieważ młodzież wychowywana w ówczesnych szkołach znakomicie zdała egzamin z umiejętności odbudowy życia publicznego i obrony ojczyzny.¹ Założenia reformy edukacji zostały już w dużej mierze zweryfikowane w praktyce, ale problem wychowania dzieci i młodzieży powraca z nową siłą. W dyskusjach współczesnych nauczycieli, wychowawców i katechetów zwraca się uwagę na konieczność zweryfikowania dotychczasowych programów wychowawczych. Powraca postulat wychowania do wartości, wokół którego będzie skoncentrowana również niniejsza refleksja. Podejmie się próbę wyjaśnienia, dlaczego wychowanie do wartości jest podstawowym problemem dzisiejszej edukacji dzieci i młodzieży, oraz na ile katecheza, realizowana zwłaszcza w ramach szkolnego nauczania religii, włącza się w wychowanie do wartości.

* Ks. dr hab. Stanisław Dziekoński - Prodzikan Wydziału Teologicznego oraz kierownik Katedry Psychologicznych i Pedagogicznych Podstaw Katechizacji na tym wydziale na UKSW w Warszawie.

¹ Por. *Ministerstwo Edukacji o wychowaniu w szkole*, Biblioteczka Reformy 13, Warszawa 1999, s. 28–29.

1. Deprecjacja wartości w teorii i praktyce wychowania

Ważność wychowania do wartości można argumentować wieloma względami. Część z nich ma wydźwięk pozytywny. Tak ocenić trzeba np. propozycję ukierunkowania wychowania na pełny rozwój wychowanka, wysuwany w ramach reformy edukacji w Polsce.² Inne z kolei odnoszą się do braków dostrzegalnych w wychowaniu. W obecnym stanie rozwoju edukacji jedną z bardziej niebezpiecznych przyczyn niepowodzeń w wychowaniu do wartości jest deprecjacja wartości w teorii i praktyce pedagogicznej.

1.1. Kryzys wartości w lansowanej współcześnie teorii życia społecznego

W ogólnym rozumieniu *wartość jest podstawową kategorią aksjologii, oznaczającą wszystko to, co cenne i godne pożądaniam, co stanowi cel ludzkich dążeń.*³ W odniesieniu do wychowania do wartości to *normy postulujące określone rzeczy, czyli standardy wychowawcze, wskazujące na pożądane cechy osobowości i zachowania. Określają one pewne ogólne zmiany czy przeobrażenia w tym zakresie.*⁴

Samo określenie pojęcia *wartość* nie budzi kontrowersji czy sporów i jest zrozumiałe, pozostając nawet na płaszczyźnie uogólnień. Problem pojawia się wówczas, kiedy stawia się pytanie: czy wartość jest czymś, co przysługuje przedmiotom obiektywnie czy subiektywnie? Wśród filozofów, zwłaszcza etyków i estetyków, zarysowują się dwa skrajne wobec siebie stanowiska. Jedni, reprezentujący grupę tzw. obiektywistów, ujmują wartość jako cechę przysługującą przedmiotowi (zjawisku) niezależnie od jego subiektywnej oceny przez określony podmiot. Przyjmuje się zatem, że podstawowe wartości etyczne wpisane są w rozumną naturę człowieka, w jego rozsądek i sumienie. Postępowanie sprzeczne z ogólnymi dyspozycjami wypływającymi z rozumnej natury człowieka jest nieetyczne, niezależnie nawet od poglądów czy światopoglądu, jakie ma dana osoba.

² Por. Ministerstwo Edukacji Narodowej o programie wychowawczym szkoły, Biblioteczka Reformy 37, Warszawa 2001, s. 3–8.

³ Nowa Encyklopedia Powszechna PWN.

⁴ J. Mastalski, *Elementy teorii wychowania dla katechety*, w: *Pedagogika w katechezie*, red. M. Śnieżyński, Kraków 1998, s. 73.

Drugą grupę stanowią subiektywiści. Ich zdaniem wartość jest cechą nadawaną przedmiotowi przez podmiot, ujawniającą jedynie określone postawy emocjonalne i wolicjonalne wobec wartościowania. Dlatego też moralne wartości wychowania są relatywne i zmienne, zależne od fali społecznego życia.⁵ Wydaje się, że ten wymiar w sposób szczególny dochodzi do głosu w postmodernizmie, charakterystycznym dla współczesności. W podstawowych cechach postmodernistycznej teorii społecznej zawarte są m.in. następujące tezy:

- wszystkie twierdzenia dotyczące wiedzy i prawdy są zrozumiałe i możliwe do dyskusji jedynie wewnątrz ich kontekstu społecznego;
- nie ma jednej definitywnej wersji rzeczywistości, nie istnieje żadna pojedyncza interpretacja jakiegokolwiek zjawiska, która byłaby nadrzędna wobec innej;
- rzeczywistość należy analizować poprzez metodę dekonstrukcji, której celem jest unieważnienie, odwrócenie i przemieszczenie hierarchii umieszczonych na biegunowych opozycjach, takich jak: podmiot–przedmiot, poprawne–błędne, dobre–złe, pragmatyczne–wynikające z zasad;
- moralność trzeba odnosić do partykularnych wartości, tradycji i praktyk.⁶

W świetle założeń postmodernistycznej teorii społecznej edukacja jest sprowadzona do „lokalnej kreacji”, zależnej od danego momentu historycznego. „Totalny” charakter wiedzy zostaje rozproszony, czyli nie ma „jednej wiedzy” (ponadhistorycznej i uniwersalnej). Każda wiedza – reprezentująca jakąś formę społecznie skonstruowanej praktyki, jest uzasadniona. Nie istnieje też hierarchiczne rozróżnienie kultury „wyższej” i „niższej”. Dominuje przekonanie o kruchości założeń epistemologicznych i metafizycznych. W wątpliwość zostaje podana obiektywna wartość prawdy, każdy zaś otrzymuje możliwość jej własnej interpretacji. „Ustrój prawdy” staje się więc coraz bardziej „nieuporządkowany” i „chaotyczny”. Edukacja

⁵ Por. J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna*, Warszawa 1996, s. 79.

⁶ Por. Z. Melosik, *Pedagogika postmodernizmu*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki 1*, Warszawa 2003, s. 452–456.

traci swe kulturowe uprawomocnienie i dochodzi do jej dezintegracji. Pod znakiem zapytania stoi też idea cywilizacyjnego rozwoju oraz „generalnego postępu ludzkości”, stanowiąca dotychczas, zwłaszcza w tradycji oświeceniowej, podstawę wszelkich projektów emancypacyjnych. Przekreślony zostaje uniwersalny charakter pojęć emancypacyjnych, takich jak: wolność, postęp, równość, sprawiedliwość, demokracja, autonomia i zasadność jednego języka metafizyki. W teorii postmodernistycznej „uniwersalne pojęcia”, składające się na projekt emancypacyjny, mają charakter partykularnej konstrukcji społecznej, związanej z tą „wersją” rzeczywistości, jaką posiada autor projektu.⁷

Przyglądając się sformułowanym powyżej tezom trudno oprzeć się stanowisku, że w postmodernizmie dominuje antyobiektywizm, czy też dochodzi do absolutyzacji subiektywizmu i relatywizmu. W rozumieniu postmodernistów w poznaniu nie mamy do czynienia z obiektywnymi prawami i rzeczywistościami, ale twórczymi gramami językowymi, czy też idealizującymi interpretacjami.⁸ W konsekwencji jednostka radykalnie jest przeciwstawiana tradycji, normom moralnym, instytucjom, bądź obiektywnej rzeczywistości. Normą ludzkiego myślenia stają się subiektywne przekonania danego człowieka, normą postępowania – jego subiektywne sumienie, podstawą rozumienia sensu egzystencji – specyficzny horyzont doświadczeń i odczuć pojedynczych osób. Absolutyzowanie subiektywizmu traktowane jest jako zasada uniwersalna. Absolutyzowanie ludzkiej subiektywności oraz jednostkowej „wolności od” wszystkiego i od wszystkich zauważa się w wymiarze życia osobistego, rodzinnego i obyczajowego, w dziedzinie hierarchii wartości, w sztuce, literaturze i kulturze. Tendencja ta podkreślana jest we współczesnych naukach o człowieku.⁹

Radykalny relatywizm sfery poznawczej i aksjologicznej sprzyja tworzeniu utopijnych wizji szczęścia. Postmodernizm każdej jed-

⁷ Por. tamże, s. 457–458.

⁸ Por. W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 84–85; S. Dziekoński, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni wieków*, Warszawa 2004, s. 57.

⁹ Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 15–17.

nostce obiecuje osiągnięcie własnego – prywatnego szczęścia oraz własną – prywatną drogę do „nieba” na ziemi. Konsekwencją tego typu utopii indywidualistycznego szczęścia jest absolutyzacja tolerancji, czyli postawienie jej ponad miłością i prawdą, ponad zdrowym rozsądkiem i odpowiedzialnością. Pogoń za indywidualistycznym szczęściem prowadzi do powierzchowności w relacjach międzyludzkich, do obojętności na los drugiego człowieka, do braku wrażliwości na potrzeby innych, do niezdolności do współpracy, do nadmiernej koncentracji na samym sobie, do postaw egoistycznych i cynicznych. Następuje równocześnie ucieczka od rzeczywistości. Postmodernizm widzi w wychowanku jedynie jego pozytywne aspekty i możliwości oraz dostrzega głównie jego cielesność, emocjonalność i subiektywne przekonania.¹⁰

Teoria społeczna postmodernistów, a w konsekwencji ich spojrzenie na edukację i kulturę, budzi niepokój. Szczególnym zagrożeniem jest absolutyzacja kategorii dekonstrukcji i różnicy oraz możliwość całkowitego zakwestionowania projektu emancypacji. Dochodzi wówczas do swoistej „śmierci” pedagogiki, ponieważ każda forma działania pedagogicznego może być uznana jako dążenie do dominacji. Rodzi się realne niebezpieczeństwo, że obiektywna prawda będzie musiała ustąpić miejsca racjom poszczególnych grup, prezentowanym w sposób arogancki i arbitralny. W podejściu postmodernistycznym nauczyciel–wychowawca przestaje być uosobieniem Wiedzy i Prawdy. W praktyce pedagogicznej nauczyciel–wychowawca rezygnuje z roli „pasa transmisyjnego” przekazującego wychowankom absolutną mądrość, prawdę, wiedzę, wartości społeczne. Nie kształtuje wychowanków według ściśle określonych i z góry przyjętych celów. Każdy człowiek ma tworzyć swój własny świat. Sposobem na zachowanie autorytetu nauczyciela jest tylko wejście w partnerski dialog z uczniami.¹¹

1.2. Brak właściwego oddziaływania ze strony wychowawców

W wychowaniu do wartości niemniej groźne są przyczyny dotykające bezpośrednio praktyki wychowawczej, będącej konsekw-

¹⁰ Por. tamże, s. 18–21.

¹¹ Por. Z. Melosik, *Pedagogika postmodernizmu*, art. cyt., s. 460–463.

wencją przyjęcia – mniej lub bardziej świadomego – złożen stawianych przed edukacją, bądź wysuwanych w ramach teorii życia społecznego. Chodzi przede wszystkim o brak właściwego oddziaływania ze strony wychowawców, w tym rodziców i nauczycieli.

Dzisiejsi rodzice coraz częściej dyspensują się od wychowania dziecka zastępując się głównie pracą. Nie umniejszając bynajmniej tego problemu, a nawet rozszerzając go o dotkliwy brak polityki rodzinnej, trzeba zauważyć pewną tendencję niemal całkowitego przetrzucania zadań wychowawczych na „specjalistów od wychowania”, przede wszystkim na nauczycieli. Dlatego też tak trudno jest włączyć rodziców w dialog wychowawczy z nauczycielami czy szkołą. Przez niektórych rodziców rodzina i szkoła traktowane są jako dwa odrębne światy, co gorsza, sobie przeciwstawne. W tej sytuacji dochodzi nie tylko do konfliktu interesów wychowawczych tych dwóch podstawowych środowisk wychowania, ale nawet do wzajemnej wrogości. Po wielu latach pracy w szkole jedna z nauczycielek tak scharakteryzowała współpracę szkoły i rodziny, nauczycieli i rodziców: *Często rodzice, wydając głośno krzywdzącą opinię o nauczycielu, nastawiają własne dziecko negatywnie do szkoły. Wówczas o współpracy nie może być mowy. Każde niepowodzenie dziecka, bez wnikięcia w istotę sprawy, traktowane jest jako uprzedzenie uczącego do mojego syna, córki.*¹²

Rodzice dość łatwo zapominają też, albo chcą zapomnieć, że od rodziny w największym stopniu zależy postawa człowieka względem Boga, ludzi i samego siebie. Wszechobecna ekonomizacja życia, podsycana sztucznie potrzeba posiadania, pogoń za coraz wyższym standardem życia, przesłaniają prawdę, że podstawowym zadaniem rodziny jest wprowadzenie dzieci i młodzieży w prawdziwą miłość, ukazanie jej jako najważniejszej wartości tak dla jednostek, jak i całych społeczności. Nie jest to miłość jedynie emocjonalna czy szukająca dobrego nastroju, ale realistyczna, czyli oparta na pełnej prawdzie o człowieku, jego naturze, ograniczeniach, aspiracjach i po-

¹² J. Bagrowicz, *Nauczyciele, rodzice, uczniowie – wspólnotą wychowującą*, w: *Szkoła katolicka na przestrzeni wieków*, red. A. J. Sowiński, A. Dymmer, Szczecin 2001, s. 188.

wołaniu.¹³ Jest to miłość ofiarna i wymagająca, ale dająca szansę na przewyciężenie egoizmu i prowadząca do pełni szczęścia, które dzisiaj nazbyt często jest kojarzone jedynie z osiągnięciem odpowiedniej pozycji społecznej czy ekonomicznej. Problem wychowania do wartości, ich pełnego odkrycia, jest skutecznie przesuwany na dalsze miejsce. By się o tym przekonać wystarczy sięgnąć do badań empirycznych. Bez trudu zauważymy, że rodziny coraz częściej dyspensują się od religijnego wychowania swych dzieci, które przecież, jak żadne inne, jest komunikowaniem wartości i to najwyższych. Następuje wyraźny wzrost zainteresowania różnymi formami spędzania wolnego czasu, np. spacerem czy oglądaniem telewizji. Nie ma jednak czasu na wspólną modlitwę, rozmowę o życiu w kontekście ewangelicznego przesłania. Nawet świętowanie niedzieli, świąteczna Msza św., są zagrożone – w dużych miastach nie tylko wypoczynkiem i turystyką, ale też pójściem na zakupy do supermarketu czy pracą podejmowaną w celach komercyjnych. Chrześcijańscy rodzice XXI w. ulegają pokusie takiego życia, jakby Boga nie było, podporządkowując się bezwiednie wszechobecnej ekonomizacji życia i przyjmując pogańską hierarchię wartości.¹⁴

Do tego problemu nawiązał Jan Paweł II w adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Europa*, gdy mówił: (...) *na kontynencie europejskim nie brak cennych symboli chrześcijańskiej obecności, ale wraz z powolnym, stopniowo wkraczającym zeświecczeniem, powstaje niebezpieczeństwo, że staną się one jedynie pamiątkami przeszłości. Wielu ludzi nie potrafi już łączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem; wzrasta trudność przeżywania osobistej wiary w Jezusa w takim kontekście społecznym i kulturowym, w którym chrześcijańska koncepcja życia jest stale wystawiana na próbę i zagrożona; w wielu sferach publicznych łatwiej jest deklorować się jako agnostycy, niż jako wierzący; odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne.*¹⁵

¹³ Por. M. Dziewiecki, *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999, s. 132.

¹⁴ Por. A. Offmański (red.), *W drodze do Eucharystii. Materiały katechetyczno-duszpasterskie inicjacji eucharystycznej*, Szczecin 2000, s. 67.

¹⁵ Jan Paweł II, *Ecclesia In Europa*. Adhortacja posynodalna, 2003, nr. 8–9.

Na brak czasu narzeka wielu nauczycieli, zajętych zdobywaniem kolejnych stopni awansu zawodowego. Jakkolwiek sama idea doskonalenia warsztatu zawodowego jest słuszna – w założeniach chodzi bowiem o podniesienie poziomu nauczania, o przygotowanie lepszych fachowców – w rzeczywistości, jak pokazuje praktyka, nie do końca jest ona zrealizowana, a nawet w jakiejś części wypaczona. Nie należy do rzadkości, że ideał rozwoju zawodowego został sprowadzony do „zdobywania papierków”: jakość zaczęła ustępować ilości; im szybciej tym lepiej; nie ważne gdzie, aby było. W konsekwencji zaczęło przybywać „fachowców” z dyplomami, ale praca nauczyciela coraz mniej zaczęła być traktowana jako powołanie. Kolejne kursy kwalifikacyjne, studia podyplomowe, połączone z ciągłymi wyjazdami, przygotowywanie się do egzaminów, przesłoniły bardzo istotną prawdę: jako nauczyciel jestem powołany by wychowywać. Według Tadeusza Gadacza kryzys współczesnej szkoły, również i wychowania realizowanego w obrębie szkoły, jest w swej istocie kryzysem osobowym. Współczesna szkoła – wyjaśnia Autor – przestała być wspólnotą realizującą edukację, gdzie wychowawca-nauczyciel jest mistrzem idącym wraz z wychowankiem ku prawdzie, dobru i pięknu.¹⁶

Niekiedy zauważa się też w postawie nauczyciela poczucie wyższości w stosunku do rodziców dziecka, czy też trudność w przyznaniu się do popełnionych błędów. Tymczasem przyznanie się do błędu, połączone z przeproszeniem, może być wstępem do wzajemnego porozumiewania się i owocnych działań wychowawczych mających na względzie dobro dziecka.¹⁷

Wobec zasygnalizowanych wyżej zjawisk rodzi się pytanie: jakie podjąć działania, by wychowanie do wartości uczynić bardziej skutecznym? Pytanie to można odnieść do katechezy, która, zgodnie z założeniami programowymi, winna być realizowana przede wszystkim w trzech środowiskach: rodzinie, parafii i szkole. Prowadzona w tym względzie refleksja pozwoli rozwiązać inny, bardzo istotny

¹⁶ Por. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, „Znak” 43(1991), s. 62.

¹⁷ Por. J. Bagrowicz, *Nauczyciele, rodzice, uczniowie – wspólnotą wychowującą*, art. cyt., s. 189–190.

problem: na ile współczesna katecheza jest ukierunkowana na wychowanie do wartości?

2. Wychowanie do wartości w katechezie

W katechezie uznaje się, że podstawowe wartości etyczne wpisane są w rozumną naturę człowieka, w jego rozsądek i sumienie, posiadają zatem wartość obiektywną i są trwałe, niezależnie od zmieniającego się kontekstu. Elementem charakterystycznym dla katechezy jest między innymi to, że wychowuje ona nie tylko do wartości chrześcijańskich, odnoszących się do wiary w Jezusa Chrystusa, ale też do wartości ogólnoludzkich.

2.1. Wychowanie do wartości religijnych

W katechezie wychowanie do wartości podporządkowane jest dobru wiary, ponieważ katecheza, ze swej natury, jest wychowaniem w wierze. Stanowisko to znajduje swe potwierdzenie przy zgłębianiu natury katechezy czy analizowaniu jej definicji. Rzeczownik *katecheza*, użyty po raz pierwszy przez Hipolita Rzymskiego w traktacie *Tradycja Apostolska* (ok. 211–212 r.), został wprowadzony na oznaczenie pouczenia w wierze. Podobne rozumienie *katechezy* spotykamy w katechetycznych dokumentach Kościoła, ogłoszonych po Soborze Watykańskim II i wyznaczających kierunki rozwoju współczesnej katechezy. Według *Directorium Catechisticum Generale* z roku 1971 *katechezą trzeba nazwać tę formę działalności kościelnej, która prowadzi zarówno wspólnotę jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze*.¹⁸ Dokument ten, mówiąc o wierze, rozróżnia jej dwa aspekty, czyli rozumie wiarę albo jako pełne przyłączenie do Boga dokonane pod wpływem łaski (*fides qua*), albo jako treść (przedmiot) objawiania chrześcijańskiego orędzia (*fides quae*). Te dwa aspekty są ze sobą zintegrowane, w praktyce występują łącznie, a ich rozdzielenie jest podyktowane jedynie względami metodologicznymi.¹⁹ Bardziej szczegółową definicję katechezy podaje ad-

¹⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, t. 1, red. W. Kubik, Warszawa 1985, 21 (dalej skrót: DCG).

¹⁹ Por. tamże, 36.

hortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* z 1979 r. W świetle tego dokumentu *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*.²⁰ Tak też pojmuje katechezę *Katechizm Kościoła Katolickiego*²¹ i *Dyrektorium Ogólne o katechizacji* z 1997 r., które odnosi katechezę do ewangelizacji postulowanej przez adhortacje apostołskie *Evangelii nuntiandi* oraz *Catechesi tradendae* i uwzględnia treści wiary zaproponowane przez *Katechizm Kościoła Katolickiego*.²²

W wychowaniu realizowanym na katechezie – ze swej natury ukierunkowanej na budzenie i rozwijanie wiary, najwyższą wartością jest Bóg i pełne z nim zjednoczenie osoby ludzkiej. Przekonujemy się o tym nie tylko wnikając w istotę wiary, ale też poznając ostateczny cel katechezy, określony w katechetycznych dokumentów Kościoła. Zgodnie z wyjaśnieniami adhortacji apostołskiej o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*: *ostatecznym celem katechezy jest doprowadzenie kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości. Bo tylko On sam może prowadzić do miłości Ojca w Duchu Świętym i do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej*.²³ Wypowiedź ta została przywołana w późniejszych czasowo dokumentach: *Katechizm Kościoła Katolickiego*²⁴ i w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*.²⁵

W hierarchii wartości komunikowanych poprzez katechezę najwyższe miejsce zajmują więc wartości religijne i duchowe, którym podporządkowane są dobra materialne. Nie oznacza to bynajmniej

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o katechizacji w naszych czasach*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, t. 2, red. W. Kubik, Warszawa 1985, 18 (dalej skrót: CT).

²¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. pol., Poznań 1994, 5 (dalej skrót: KKK).

²² *Wstęp*, w: *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, wyd. pol., Poznań 1998, s. 13 (dalej skrót: DOK).

²³ CT 5.

²⁴ Por. KKK 426.

²⁵ Por. DOK 80.

pogardy dla wartości doczesnych, czy ich całkowitego przekreślenia. Współczesna katecheza bardzo silnie akcentuje egzystencjalne wartości wiary.

2.2. Wychowanie do wartości ogólnoludzkich

O związkach wiary z codziennym życiem traktuje między innymi *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, głównie w postulatach odnoszących się do wychowania moralno-społecznego na katechezie. Według dokumentu już na poziomie przedszkola należy budzić w dziecku potrzebę rozwijania własnej dojrzałości, kształtować poczucie odpowiedzialności za innych, za rozwój w nich życia wiary. Będzie to wymagało uczenia konkretnych form bycia we wspólnocie, przejmowania na siebie wynikających z tego obowiązków. Trzeba też pomagać dziecku w odkrywaniu Bożego zamiaru względem niego oraz kształtować w nim umiejętność poznawania prawdy o sobie i innych ludziach. Problematyka ta jeszcze mocniej wybrzmiewa w programie katechezy realizowanej w klasach I–III, a więc wprowadzającej w rzeczywistość sakramentów pokuty i Eucharystii. Za szczególnie istotne uznać trzeba postulaty dotyczące:

- rozwijania w katechizowanym postawy zaufania do Boga i udzielenia odpowiedzi na jego wezwanie;
- kształtowania świadomości przynależenia do społeczności Kościoła i odnajdywania w niej swojego miejsca;
- formowanie osobowości na przykładzie wzoru świętych.²⁶

W nauczaniu zintegrowanym, tj. na poziomie klas IV–VI szkoły podstawowej, do wymienionych wyżej zadań dochodzą jeszcze inne:

- interpretacja własnego – ludzkiego życia w świetle wezwania Bożego;
- kształtowanie refleksyjnej postawy wobec różnych sytuacji życiowych i zobowiązań moralnych;

²⁶ Por. *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 26–27 (dalej skrót: PPK).

- nabywanie umiejętności odczytywania własnych zadań we wspólnocie rodzinnej, kościelnej, koleżeńskiej czy szkolnej.²⁷

Wyjątkowe zadania stawia się przed katechezą młodzieży szkoły gimnazjalnej. Jest to spowodowane głównie specyfiką wieku dorastania. W tym bowiem czasie dokonują się zmiany rozwojowe związane między innymi ze sferą osiągnięć. Młody człowiek – bardziej niż miało to miejsce do tej pory, uświadamia sobie własne dążenia i cele, zdolności, jakie posiada, szanse i ograniczenia ich realizacji. U młodzieży w gimnazjum następuje też wzrost autonomii emocjonalnej i autonomii przy podejmowaniu decyzji. Dorastający coraz bardziej chcą sami decydować o własnym losie, dążą do osiągnięcia pełnej niezależności. Równocześnie kształtuje się w nich tożsamość, dzięki której rośnie szacunek i zaufanie do siebie, wiara we własne siły, przekonanie o słuszności wyboru drogi życiowej.²⁸

Zmiany rozwojowe związane ze sferą osiągnięć, niezależności i tożsamości następują wielorakich problemów wychowawczych będących w dużej mierze skutkiem doświadczania napięć między potrzebą samodzielności a ograniczeniami narzucanymi przez rodziców, wychowawców, nauczycieli.²⁹ Ale w tym właśnie czasie otwierają się też nowe możliwości, przede wszystkim dość intensywnie przebiega dojrzewanie religijne, dokonujące się na drodze trzech procesów psychicznych: interioryzacji, absolutyzacji i socjalizacji. Interioryzacja pozwala młodemu człowiekowi osobiście zaakceptować wartości religijne przekazane mu wcześniej w ramach edukacji religijnej. Z osobistą akceptacją wartości równolegle dokonuje się proces absolutyzacji, czyli porządkowania przez jednostkę przyjętych wartości, ich selekcji, układania według określonej hierarchii. Na czoło wychodzą te idee, które są najważniejsze dla życia wychowanka, jego egzystencji.³⁰ U młodego człowieka bardziej dochodzi do głosu potrzeba znalezienia swego miejsca w świecie i w Kościele, czyli od-

²⁷ Por. tamże, 38–39.

²⁸ Por. R. Murawski, *Problematyka wieku dorastania*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 71–73.

²⁹ Por. PPK, s. 49–53.

³⁰ Por. R. Murawski, *Problematyka wieku dorastania*, art. cyt., s. 75–78.

czytania powołania życiowego zgodnie z wolą Boga. Element ten został zauważony w *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, która kładzie równocześnie nacisk, aby wprowadzać katechizowanych do przestrzegania miłości w zakresie indywidualnym i wspólnotowym.³¹

Najwięcej treści dotyczących odkrywania i realizacji powołania odnajdujemy jednak na poziomie szkoły ponadgimnazjalnej, co nie dziwi, jeśli uwzględni się, że młodzież na tym etapie rozwoju bezpośrednio przygotowuje się do podjęcia ról człowieka dorosłego, chce samodzielnie decydować o własnym losie, autonomicznie dokonywać wyborów w zakresie pracy zawodowej, czy stanu życia. Naprzeciw tym dążeniom wychodzi katecheza, stawiająca sobie za cel pomoc młodemu człowiekowi w odnalezieniu swego miejsca w rodzinie, świecie, we wspólnocie Kościoła.³² Życie chrześcijańskie jest ukazywane jako droga ku doskonałości. Podkreśla się przy tym konieczność kształtowania w katechizowanych zdolności do samodzielnego analizowania zjawisk zachodzących w społeczeństwie i krytycznej ich oceny. Porusza się problem permanentnej formacji chrześcijanina oraz szczegółowe zagadnienia z zakresu: etyki małżeńskiej i bioetyki, mass mediów, patologii życia społecznego. Oddzielną grupę zagadnień stanowią: praca, bezrobocie, sposoby życia w sytuacji braku pracy, szukanie realizacji powołania w służbie innym.³³

Współczesna katecheza często sięga do dziedzictwa kultury chrześcijańskiej, na jakiej wyrosła Europa. Nie chodzi tu tylko o odwoływanie się w podręcznikach katechetycznych do pomników kultury, historii, dla zobrazowania egzystencjalnej wartości wiary chrześcijańskiej. Katecheza realizowana w dużej części w ramach szkolnego nauczania religii wchodzi w tzw. korelację z innymi przedmiotami szkolnymi i ścieżkami przedmiotowymi. Na poziomie nauczania zintegrowanego zachodzi korelacja nauczania religii między innymi z językiem polskim, historią i wiedzą o społeczeństwie, sztuką, wychowaniem do życia w społeczeństwie. Przedmioty te mniej lub bardziej wprowadzają katechizowanego w obszar kultury. Dla przyk-

³¹ Por. PPK, s. 49–53.

³² Por. *Program nauczania religii*, Kraków 2001, s. 107 (dalej skrót: PNR).

³³ Por. PPK, s. 73.

ładu w wychowaniu do życia w społeczeństwie realizowane są następujące treści:

- elementy historii regionu i ich związki z historią i tradycją własnej rodziny;
- lokalne i regionalne tradycje święta, obyczaje i zwyczaje;
- życie w grupie (więzi, wartości, role, podejmowanie decyzji);
- jednostka, społeczeństwo, naród, państwo;
- wartości i normy życia społecznego, kultura społeczna i polityczna.³⁴

Problematyka związana w kulturą zostaje rozszerzona na dalszych etapach edukacji – w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych, gdzie dochodzą między innymi treści dotyczące edukacji regionalnej (dziedzictwo kulturowe w regionie) i europejskiej czy też omawia się kulturę polską na tle kultury śródziemnomorskiej.

Polskie dokumenty katechetyczne, łącząc wiarę z życiem, czy też ukazując egzystencjalne wartości wiary, nawiązały niewątpliwie do soborowych dokumentów Kościoła. Dla wychowania w wierze, realizowanego poprzez katechezę, wyjątkowe znaczenie mają wypowiedzi zamieszczone w soborowej deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*. W dokumencie tym jednoznacznie podkreślono, że wychowanie chrześcijańskie zakłada równocześnie harmonijny i pełny rozwój osoby ludzkiej, zarówno w wymiarze indywidualnym – osobowym, jak i społecznym. Tę właściwość dostrzega się w określeniu wychowania przysługującego osobom ochrzczonym, które – według Ojców Soboru, (...) *zdąża nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej (...), lecz ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary.*³⁵ Osiągnięcie celu specyficznego dla chrześcijańskiego wychowania wymaga wprowadzenia wychowanka w życie mod-

³⁴ Por. tamże, s. 44–47.

³⁵ Por. Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, 28.10.1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań³1968, 2 (dalej skrót: DWCH).

litwy, zwłaszcza liturgicznej, pogłębiania w nim świadomości własnego powołania oraz uczenia odpowiedzialności za rozwój Kościoła i chrześcijańskie budowanie świata.³⁶

Uwzględnienie prawdy o osobie ludzkiej w szeroko rozumianej formacji chrześcijańskiej przekonuje, że Sobór Watykański II nie tylko dokonał przewartościowania w myśli teologicznej, ale też zaprezentował odnowioną antropologię, zwłaszcza w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W dokumencie tym, już w części wprowadzającej, został położony silny nacisk na ważność samej osoby. Osoba ludzka znalazła się w centrum uwagi Soboru. Niezwykle interesująca i ważna jest teza o godności człowieka, której podstawę – według konstytucji *Gaudium et spes* – stanowi z jednej strony „dostojeństwo” natury, z drugiej zaś jej wywyższenie przez Wcielenie i przeznaczenie, jakie przed każdym człowiekiem otwarło dzieło Odkupienia.³⁷ Prawdę o osobie ludzkiej rozwinięto na drodze opisu socjologicznego oraz poprzez analizę normatywną. Prawda ta zamieszczona w części pierwszej *Gaudium et spes* stanowi podbudowę części drugiej, poruszającej najważniejsze i najtrudniejsze problemy dzisiejszego świata. Ich znaczenie doceniamy wówczas, gdy sprowadzimy je do właściwego wymiaru człowieka jako osoby.³⁸

Idee antropologiczne formułowane przez *Vaticanum II* znalazły swój wyraz w pierwszym posoborowym dokumencie katechetycznym *Directorium Catechisticum Generale*, w którym zawarto wiele ważnych wskazań dla formacji chrześcijańskiej w szerszym, pedagogicznym wymiarze.³⁹ W tym dokumencie troska o rozwinięcie w katechizowanym istotnych wartości życia ludzkiego została silnie zaakcentowana w wielu miejscach. Aspiracje i wewnętrzne pragnienia właściwe ludzkiej naturze oraz problemy dotyczące sensu i znacze-

³⁶ Por. tamże, 2.

³⁷ Por. J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., s. 532.

³⁸ Por. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., s. 20.

³⁹ Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 168.

nia życia współczesnych ludzi znalazły się w centrum zainteresowania katechezy i dały impuls do jej odnowy.⁴⁰ W aspekcie godności ludzkiej zostały podjęte tematy wolności⁴¹ i miłości⁴². W dyrektorium mocno uwypuklono rolę osobistych doświadczeń człowieka w procesie katechezy, czy też wychowania w wierze. Zauważano, że zadaniem katechezy jest uczenie człowieka właściwej refleksji nad jego osobistym doświadczeniem, w świetle Ewangelii wyjaśnianie jego codziennych problemów, by w ten sposób obudzić w chrześcijaninie pragnienie przekształcania – doskonalenia własnego życia.⁴³ *Katecheza* – wyjaśniano w *Directorium Catechisticum Generale* – ma udzielić pomocy, by coraz bardziej odkrywać i porządkować autentyczne wartości.⁴⁴ Ducha tej wypowiedzi odnajdujemy w *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji*, w którym przypomniano, że doświadczenie ludzkie pełni w wychowaniu do wiary różne funkcje, przede wszystkim zaś budzi pragnienie przekształcania życia oraz sprzyja zrozumieniu orędzia chrześcijańskiego, czyli pośredniczy w pogłębianiu i przyjęciu prawd stanowiących obiektywną rzeczywistość. Zadaniem katechezy jest więc uwrażliwianie osób na najważniejsze doświadczenia, niesienie im pomocy w ocenianiu doświadczeń w świetle Ewangelii oraz wychowywanie do nowego stylu życia tak, by katechizowany potrafił odpowiedzialnie zaangażować się w odkrywanie planu Bożego w swoim życiu.⁴⁵ *Wyjaśnianie i interpretowanie doświadczenia w oparciu o treści dostarczane przez wiarę staje się trwałym zadaniem pedagogii katechetycznej.*⁴⁶

3. Wybrane kryteria zdynamizowania i większej skuteczności wychowania do wartości

Wychowanie do wartości jest wpisane w program współczesnej katechezy, przy czym wymaga podjęcia szeregu jeszcze innych działań. Jednym z nich jest zwrócenie większej uwagi na współpracę

⁴⁰ Por. DCG 2.

⁴¹ Por. tamże, 61.

⁴² Por. tamże, 64.

⁴³ Por. DCG 74.

⁴⁴ Tamże, 85.

⁴⁵ Por. DOK 152.

⁴⁶ Tamże, 153.

nauczycieli i rodziców, czy też na prowadzenie między nimi wychowawczego dialogu.

3.1. Prowadzenie dialogu nauczycieli z rodzicami

Dialog (gr. *dialogos*), który tłumaczy się jako rozmowa między dwiema lub kilkoma osobami⁴⁷, zakłada spotkanie między osobami, co najbardziej oddaje filozoficzne ujęcie dialogu, przeciwstawiające mu relację do rzeczy. Trudno zatem będzie nawiązać dialog, jeśli któraś ze stron nie dostrzega potrzeby spotkania. Inna kwestią jest natomiast troska o jakość spotkań czy poziom prowadzenia dialogu. Dotychczasowa praktyka pokazuje, że nauczyciele dużą uwagę przywiązywali do tzw. wywiadówek, przybierających – i to w niewielkiej części, formę „porachunków” z rodzicami. Głównym źródłem informacji był nauczyciel, odbiorcą rodzic, który równocześnie przyjmował funkcję egzekutora, jeśli wyniki dziecka w nauce i zachowaniu nie były zadawalające lub w skrajnych wypadkach zastraszające. Współcześnie taka komunikacja między nauczycielem i rodzicem nie wystarcza, a jej pełna realizacja jest nawet nie do pomyślenia. Potrzeba szerszej płaszczyzny porozumienia, wymiany doświadczeń, spotkań o charakterze systematycznym, nawet wspólnych warsztatów konsekwentnie pogłębiających tematy związane z wychowaniem dziecka.

3.2. Szukanie prawdziwego dobra dziecka

W dyskusji nad wychowaniem nie wystarczy się zatrzymać na wskazaniu czysto pragmatycznych porad, ale trzeba sięgnąć do podstaw wychowania człowieka, oprzeć je o trwałe wartości. U podstaw aksjologicznych wychowania powinna znaleźć się pełna teoria człowieka. W innym bowiem przypadku, przy redukcjonistycznym podejściu, człowiek będzie ujmowany jedynie bądź od strony materialistycznej, pozbawiającej życie głębszego sensu, bądź idealistycznej, odrzucającej wartość ciała i doczesne cele. Wszelki redukcjonizm w rozumieniu człowieka odbija się fatalnie na ujęciu celów wychowania i konsekwentnie prowadzi do budowania fałszywych teorii

⁴⁷ Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1983, s. 97.

wychowawczych.⁴⁸ Tak też ujmował tę kwestię Jan Paweł II, kiedy podczas audiencji dla biskupów ze Stanów Zjednoczonych Ameryki przybyłych z wizytą *ad limina Apostolorum*, w październiku 1983 r. wyjaśniał: (...) *katolicka edukacja jest naprawdę zainteresowana całą osobą, jego czy jej wiecznym przeznaczeniem i wspólnym dobrem społeczeństwa, które Kościół stara się popierać. W praktyce wymaga to zadbania o fizyczne, moralne i intelektualne dobro dzieci i młodzieży, tak żeby mogli zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystając z wolności i przygotowując się do czynnego udziału w życiu społecznym.*⁴⁹

W wypowiedzi skierowanej do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki papież wyakcentował równocześnie znaczenie osobistego zaangażowania wychowanka w wychowanie. Ojciec Święty, opowiadając się za personalistyczną koncepcją wychowania, traktował młodych ludzi bardzo podmiotowo. Wyjaśniał, że autorem swego życia jest sam człowiek, który powinien kierować sobą w sposób świadomy i celowy. W młodym człowieku Jan Paweł II widział nie tyle chwilowego słuchacza, co partnera, współtowarzysza drogi.⁵⁰

3.3. *Współpraca rodziców, pedagogów, psychologów i duszpasterzy*

Podmiotowe traktowanie dziecka czy wychowanka jest jednym z głównych warunków sukcesu pedagogicznego⁵¹, ale wymaga dość szczegółowego wspólnego studium ze strony nauczycieli i rodziców, pod kierunkiem zwłaszcza pedagogów. Doświadczenie niektórych szkół pokazuje, że jest możliwe prowadzenie takich spotkań. Przyjmują one nawet formę warsztatów, czy pracy w grupach z udziałem specjalistów różnych dziedzin: najczęściej psychologów i pedagogów. Widzimy zatem, że we współpracę nauczycieli z rodzi-

⁴⁸ Por. J. Bagrowicz, *Nauczyciele, rodzice, uczniowie – wspólnotą wychowującą*, art. cyt., s. 182–185.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Audiencja dla biskupów ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum”*, Watykan, 28 października 1983, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II*, red. S. Urbański, Warszawa 2000, s. 235.

⁵⁰ Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, dz. cyt., s. 206–207.

⁵¹ Por. J. Bagrowicz, *Nauczyciele, rodzice, uczniowie – wspólnotą wychowującą*, art. cyt., s. 187.

cami trzeba angażować także inne osoby, które wypełniają spotkania treścią potrzebną do zrozumienia i rozwiązania problemów wychowawczych, na jakie natrafiają nauczyciele i rodzice. Wiele cennych rozwiązań może zostać wypracowanych, jeśli do współpracy włączy się duszpasterz. Uwaga ta ma swoje znaczenie zwłaszcza dzisiaj, kiedy zastraszająco szybko powiększa się obszar nędzy duchowej, a problemy dotyczące wnętrza człowieka próbuje się rozwiązać, często nieskutecznie, jedynie przy pomocy psychologii lub pedagogiki.

Na jakości dialogu nauczycieli z rodzicami może zaważyć także miejsce jego prowadzenia. Zazwyczaj spotkania organizowane są w budynku szkolnym. Jakkolwiek przemawiają za tym względy praktyczne, w odbiorze przynajmniej części rodziców, przy czym wcale niemałej, spotkanie te odbierane są jako urzędowe. Trudno wówczas o szczerzy dialog, o stworzenie wspólnego frontu w wychowaniu dzieci. W dialogu inicjatywę oddaje się nauczycielom, wpisanim w rzeczywistość szkoły i odpowiedzialnym za jej charakter. Tymczasem zmiana miejsca nadałaby dialogowi nową jakość. W tym przypadku naprzeciw może wyjść duszpasterz. Tętniące życiem przed rokiem dziewięćdziesiątym XX w. salki katechetyczne przy parafii, dzisiaj zazwyczaj puste, mogą na nowo stać się miejscem formacji nie tylko umysłów, ale też serc – tym razem nie uczniów, ale nauczycieli, wychowawców, rodziców. Jest to możliwość spotkania jakby na „neutralnym” terenie, ale dla większości rodziców i nauczycieli, uznanym za „enklawę” spokoju i bezpieczeństwa. Wówczas łatwiej będzie stworzyć nie tylko pewne forum dyskusyjne, ale też zawiązać wspólnotę.

4. Wnioski

Uwzględniając kontekst życia współczesnego człowieka – wychowanka trzeba wyraźnie powiedzieć, że katecheza stoi przez trudnym zadaniem, chcąc w pełni zrealizować założony program wychowania do wartości. Nie można zapominać, że wartości, które w katechezie uważane są za pierwszorzędne, w coraz większej grupie uczestników katechezy – uczniów, nie mają takiej pozycji. Podporządkowanie wszystkiego prawom ekonomii, podejście utylitarne do życia, egoizm, to tylko niektóre elementy charakterystyczne dla dnia dzi-

siejszego, które przenikają do naszych wychowanków przede wszystkim ze środowisk w jakich żyją, także z rodziny. Komunikacja wartości na katechezie domaga się zatem uwrażliwienia na wartości innych środowisk wychowania, głównie rodziny. Niemniej ważne będzie zwrócenie uwagi, do jakich wartości dziecko ma być wychowywane w szkole. W wychowaniu do wartości nie można też pominąć faktu, że sam wychowawca – nauczyciel powinien dawać świadectwo wartościom, które głosi. Do tego nawiązał m.in. Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*, wyjaśniając, że współczesny świat bardziej potrzebuje świadków niż nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli to dlatego, że są świadkami.

LITURGIA W KOŚCIELE

ks. Bronisław Mierzwiński*

Eucharystia jest życiem

Symposium Sekcji Liturgiki WT UKSW, 11.04.2005 r.

„Mowa eucharystyczna” (J 6, 22–71)

Najcenniejszym darem, jaki otrzymaliśmy od Boga, jest nasze istnienie, czyli życie. Wszystkie inne wartości stanowią budowlę opartą na tym zasadniczym fundamencie, jakim jest życie. To jedno człowiecze życie ma różne aspekty i etapy; dokonuje się w ziemskiej rzeczywistości, a równocześnie prowadzi do pełni, do zjednoczenia z Bogiem, który jest źródłem i celem wszelkiego życia. Syn Boży na to przyszedł na świat, aby przez swoją śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie zapewnić ludziom pełnię życia. Niezbędnym warunkiem życia jest pokarm. Chrystus, przekraczając w boski sposób wszelkie oczekiwania ludzkie, sam stał się pokarmem. To jest sens Eucharystii: pokarm dający życie, pokarm, który staje się życiem.

Uzasadnienie dogmatyczne tezy zawartej w tytule mojego artykułu: *Eucharystia jest życiem* narzuca się z całą oczywistością. Chrystus, Wcielony Syn Boży, powiedział o sobie: *Ja jestem drogą,*

* Ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński kieruje Katedrą Teologii Pastoralnej Szczegółowej oraz Sekcją Teologii Pastoralnej na UKSW. Jego obszerny dorobek naukowy obejmuje takie kierunki badań, jak: współczesna koncepcja teologii pastoralnej, teologia pastoralna szczegółowa, teologia znaków czasu, duszpasterstwo rodzin, męczyzna jako mąż i ojciec, analiza teologiczno-pastoralna współczesnej sytuacji rodziny polskiej, problematyka bezrobocia.

prawdą i życiem – Ja jestem życiem. Jeśli więc wierzymy, że pod postacią konsekrowanego chleba i wina jest obecny Chrystus *vere, realiter, substantialiter*, to Eucharystia jest życiem. Dlatego, aby mieć życie – pełnię życia – trzeba przyjmować Eucharystię.

Słynna *Mowa eucharystyczna* (J 6, 22–71), którą szczegółowo relacjonuje nam św. Jan Ewangelista, stanowi najlepszą wykładnię prawdy o tym, że Eucharystia to Ciało i Krew Chrystusa; Eucharystia stanowi jedyny prawdziwy pokarm dla pełni życia, że jest wręcz samym życiem. Dlatego warto przypomnieć sobie treść i kontekst tego cennego fragmentu Ewangelii św. Jana. Mimo licznych cudów Jezusa, Żydzi ponownie żądają od Niego nowego znaku, *abyśmy go widzieli i Tobie uwierzyli* (J 6, 30). Odwołują się do manny, którą Mojżesz dał za pokarm wędrującym przez pustynię. Manna stała się poniekąd *chlebem z nieba*. Jezus prostuje przekonanie swoich słuchaczy: *Nie Mojżesz dał wam chleb z nieba, ale dopiero Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba* (J 6, 32). Tym niezwykłym chlebem, *chlebem życia*, ma być On sam. Kategoryczne stwierdzenie Jezusa nie pozostawia cienia wątpliwości. Tu nie chodzi o piękną przenośnię, lecz o rzeczywistość: *Jam jest chleb życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie* (J 6, 35). Deklaracja Jezusa była tak szokująca, że – jak relacjonuje Ewangelista – *Żydzi szemrali przeciwko Niemu* (J 6, 41), uważali go wręcz za szaleńca: *Jak On może nam dać /swoje/ ciało do spożycia?* (J 6, 52).

Mimo jednoznacznie negatywnej, ostentacyjnej reakcji swoich rozmówców, Chrystus powtarza i precyzuje swoje słowa: *Jam jest chleb życia. Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. To jest chleb, który z nieba zstępuje: kto go spożywa, nie umrze. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata (...). Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem* (J 6, 48–55).

Dramatyzm przedstawionej sceny ewangelicznej polega na tym, że po tak ważnych słowach Chrystusa opuściło Go wielu uczniów, a nawet w gronie Dwunastu znalazł się zdrajca. Rodzi się pytanie, jak współcześni chrześcijanie odbierają te słowa Chrystusa, a ściślej: jak katolicy je przyjmują? Być może tak bardzo przyzwyczaili się do słów kapłana – wypowiedanych nie w imieniu Chrystusa, ale jak nam mówi Kościół: *in persona Christi* – że już na nie nie reagują. Ciśnię się przy tym inne pytanie: Jak my, kapłani, wypowiadamy te słowa? Czy tak, jak je wypowiadał setki razy na oczach całego świata Jan Paweł II?

Z kluczowego stwierdzenia, że Eucharystia jest życiem, zawartego w temacie artykułu, wypływają bardzo konkretne, określone wskazania czy też zadania duszpasterskie. Dotyczą one Kościoła jako wspólnoty, a równocześnie każdego z nas, ludzi wierzących: kapłanów, osób zakonnych, jak i całego laikatu. Nie sposób omówić wszystkich zadań, bo Eucharystia stanowi niezwykle bogatą rzeczywistość, jest podstawową formą zbawczej misji Chrystusa realizowanej przez Kościół. Dlatego w naszej wspólnej refleksji skoncentrujemy się na kilku aspektach pastoralnych.

Rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii

Podczas studiów spotkałem się z wymownym przykładem. W kraju o dominacji protestanckiej pastor miał zwyczaj wychodzić na spacer ze swoją córeczką w niedzielne popołudnie. Przechodząc koło kościoła katolickiego dziecko zauważyło, że wielu ludzi wchodzi do środka. Na prośbę córki pastor wszedł z nią razem do środka. Dziecko zwróciło uwagę, że ludzie zachowują się szczególnie w jednym miejscu. Na pytanie córki, wyjaśnił, czym jest tabernakulum i że katolicy wierzą, że tu mieszka Chrystus. Jakież było zaskoczenie ojca, gdy podczas kolejnego spaceru dziecko nieoczekiwanie zawołało: Ja chcę iść tam, gdzie mieszka Jezus.

Czy my potrafimy docenić tę niezwykłą szansę, jaką mamy w naszym kraju: tyle kościołów, tyle tabernakulów, tyle miejsc rzeczywistej i nieustannej obecności Chrystusa? Czy mamy zwyczaj wstępować do kościoła, nie tylko w niedzielę, ale i w ciągu tygodnia, przed pracą czy też wracając do domu, aby skupić się na chwilę przed

Chrystusem obecnym w tabernakulum? Przecież mamy Mu tyle do powiedzenia. A jeśli już brak nam czasu, aby wejść do kościoła czy kaplicy, to pamiętamy o tym, aby zdjąć nakrycie głowy lub uczynić znak krzyża przechodząc obok. Przecież to nie koliduje z naszym tytułem naukowym, z naszym stanowiskiem, czy piastowaną funkcją. Taka postawa jest wyrazem naszej wiary, szacunku i miłości do Chrystusa. Szczególną okazją do nawiedzenia Najświętszego Sakramentu są także spacery, które regularnie odbywamy dla zdrowia. Chodzi przecież nie tylko o zdrowie fizyczne, ale i duchowe. To także wspaniała okazja do katechezy dzieci przez rodziców czy dziadków.

Smutnym zjawiskiem staje się fakt, że w katolickiej Polsce trzeba coraz częściej zamykać kościoły, także w ciągu dnia, aby uchronić się przed rozbojem, kradzieżą, a nawet świętokradztwem. To jakiś paradoks. Zdobimy świątynie, by w ten sposób oddać cześć Bogu, a równocześnie je zamykamy, by ochronić ich wystrój. Może przynajmniej w Roku Eucharystii nasze kościoły byłyby nie tylko bardziej dostępne, ale i częściej nawiedzane przez ludzi potrzebujących chwili skupienia i modlitwy. Wprowadzenie ofiarnych dyżurów parafian, wspólnot zakonnych, różnych ruchów zabezpieczyłoby świątynie przed profanacją, zwłaszcza w mniejszych miejscowościach.

Msza św. jako bezkrwawa ofiara Chrystusa – Najświętsza Ofiara

Eucharystia rodzi się niejako w czasie sprawowanej przez kapłana mszy św. Jest ona powtórzeniem i uobecnieniem głównych wydarzeń zbawczych: Wieczernika, Kalwarii i Zmartwychwstania Chrystusa i dlatego stanowi najważniejszy wyraz wiary chrześcijańskiej. Kościół katolicki podkreśla, że udział w Eucharystii niedzielnej jest obowiązkiem każdego wierzącego. Byłoby dobrze, gdyby ten udział wypływał nie tyle z poczucia obowiązku, ile z potrzeby serca, które na dar Bożej miłości odpowiada obecnością pełną miłości.

Kościół wielokrotnie podkreślał wartość mszy św. niedzielnej przeżywanej we wspólnocie parafialnej. Jan Paweł II poświęcił tej kwestii list apostolski *Dies Domini* z 5 lipca 1998 r. Kongregacja Kultu Bożego poświęciła swoje zebranie plenarne w dniu 1 marca

2005 r. *Sztuce celebrowania* mszy św. Zdaniem prefekta tej Kongregacji, kard. Arinze, Eucharystia powinna być tak sprawowana, aby wierni czuli się nakarmieni, pouczeni i umocnieni w wierze. By nie wychodzili z kościoła z myślą: „nareszcie się skończyło”, ale nabrali ochoty powrotu za tydzień. Zadaniem kapłana jest nie tylko ważne i godziwie „odprawić” mszę św., ale tak ukształtować liturgię mszalną we współpracy z różnymi grupami parafialnymi, aby ten zasadniczy moment życia chrześcijańskiego był nie tylko ważny, ale i atrakcyjny – mówiąc po ludzku. Doniosłą rolę odgrywa treść, forma i długość kazania. Respektując godność Najświętszej Ofiary, nie należy mnożyć komentarzy i wprowadzeń, ani przedłużać momentów ciszy, według *adagium Missa est actio et non contemplatio*.

Zadaniem świeckich jest nie tylko udział we mszy św., lecz aktywne włączenie się w liturgię. Nie jest się widzem, lecz uczestnikiem. Wierni sprawują Najświętszą Ofiarę razem z kapłanem, który uobecnia Chrystusa. W Roku Eucharystii warto zastanowić się na tym, z jakim nastawieniem idę na mszę św. niedzielną, jak w niej uczestniczę i czy ma ona wpływ na moje życie codzienne. Wiele zastrzeżeń wzbudza traktowanie popołudniowej mszy sobotniej jako spełnienia obowiązku niedzielного. Wprawdzie Kościół nam na to pozwala, ale czy przypadkiem nie nadużywamy tego przyzwolenia: kwestia wygody czy poważnej przyczyny? Muzułmanie szanują piątek, Żydzi szabat, a co chrześcijanie zrobili z niedzielą? Do istoty przeżywania niedzieli należy Eucharystia, a nie zakupy w hipermarkecie.

Eucharystia pokarmem

Wzrastając w religii chrześcijańskiej przyzwyczailiśmy się do tego szokującego wręcz faktu, że podczas mszy św. Chrystus daje nam swe ciało i krew za pokarm. Gdyby nie głęboka wiara, nasuwałoby to skojarzenia z rodzajem kanibalizmu. Katechizm nam wyjaśnia, że po konsekracji pozostają postacie chleba i wina na ołtarzu. Cud przeistoczenia przekracza możliwości rozumu ludzkiego. Jak głębokiej trzeba wiary, by w tych postaciach dostrzec oczyma duszy ciało i krew Chrystusa, Jego pełną obecność – jako Boga i człowieka zarazem, by sobie uświadomić, że przyjmując mały, biały opłatek,

bezpośrednio łączę się z moim Zbawicielem: *Pan mój i Bóg mój!* W niektórych sytuacjach liturgia przewiduje przyjmowanie komunii św. przez wiernych pod dwiema postaciami: chleba i wina (np. podczas ślubu). Pamiętajmy jednak, że przyjęcie samej tylko konsekrowanej hostii oznacza przyjęcie do serca „całego” Chrystusa, nie tylko jego ciała.

W Biblii Eucharystia jest przyrównana do uczy, na którą zaprasza nas Chrystus, dając nam równocześnie siebie za pokarm. Byłoby rzeczą dziwną, przykrą dla gospodarza, gdybyśmy przyjmując zaproszenie na jakąś uroczystość nic u niego nie jedli. Tymczasem uczestnicząc we mszy św. często nie przystępujemy do komunii św. W Roku Eucharystii warto zastanowić się, dlaczego tak się dzieje. Nikt z nas nie jest godzien przyjąć Boga do swojego serca, ale przecież to jest pokarm dla ludzi, a nie dla aniołów. Tylko świadome i dobrowolne przekroczenie przykazania Bożego w rzeczy ważnej – czyli grzech ciężki – stanowi przeszkodę w przystąpieniu do komunii św. Mając jednak taką świadomość, wystarczy zrobić kilka kroków i podejść do konfesjonału. Obyśmy w Roku Eucharystii nauczyli się, powiedziałbym nawet: przyzwyczaili się zawsze łączyć mszę św. niedzielną z komunią św. – przecież to są ściśle powiązane ze sobą rzeczywistości.

Eucharystia niedzielna powinna jednoczyć ze sobą całą rodzinę: męża, żonę i dzieci. Dziecko najlepiej nauczy się od rodziców doceniać mszę św. i właściwie w niej uczestniczyć. Jej przedłużeniem powinien stać się stół posiłku domowego.

Gdy codziennie modlimy się słowami *Ojcze nasz*, których nauczył nas Chrystus, prosząc Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj, powinniśmy mieć na myśli nie tylko pokarm materialny, lecz także Eucharystię – *Chleb Aniołów*, jak go nazywa św. Tomasz.

Adoracja Najświętszego Sakramentu – Boże Ciało

Jan Paweł II przywrócił Kościołowi powszechnemu uwrażliwienie na stałą obecność Chrystusa w naszych kościołach i potrzebę adoracji Najświętszego Sakramentu. Nie ma większego miasta, gdzie nie byłoby tzw. wieczystej adoracji.

Na szczególną uwagę zasługuje tradycyjna procesja Bożego Ciała. Z własnego doświadczenia wiemy, jak wielką popularnością cieszy się w Polsce ta właśnie procesja. Jest to niewątpliwie najbardziej wymowna forma publicznej adoracji Najświętszego Sakramentu. Nawet władze komunistyczne nie miały odwagi zakazać tych procesji – co najwyżej starały się maksymalnie je utrudnić czy ograniczyć. Dziś już nikt nam nie przeszkadza – z wyjątkiem bezmyślnie parkowanych samochodów na trasie procesji. W niektórych jednak sytuacjach rodzi się pytanie: Czym są te tradycyjne procesje Bożego Ciała: swoistym folklorem pokazywanym w telewizji, spotkaniem towarzyskim, czy wyrazem kultu religijnego, wspólnym hołdem oddanym Chrystusowi obecnemu w Najświętszym Sakramencie? Ile razy zdarza się, że zaledwie kilka osób z najbliższego otoczenia celebransa śpiewa lub odpowiada na wezwania do modlitwy, a większość prowadzi swobodne konwersacje na różne tematy z osobą towarzyszącą. Wiele zależy od sprawnej organizacji procesji, grupy porządkowej, odpowiedniego nagłośnienia, dostępności śpiewanych tekstów. Nic jednak nie zastąpi osobistej decyzji skupienia, modlitwy i wpatwienia w białą hostię w monstrancji, która w świetle wiary jest przecież chlebem żywym, rzeczywistą obecnością widzącego nas i miłującego Chrystusa. Ile spraw, kłopotów i cierpień, ile wyrazów wdzięczności, ile prośb możemy Mu przedstawić podczas długiej procesji Bożego Ciała. Jak ważna jest Jego bliskość wobec naszego życia codziennego, naszych domów, miejsc pracy, nauki wypoczynku. To jedyna, niepowtarzalna w ciągu całego roku okazja. Warto więc już teraz pomyśleć o dobrej organizacji tej procesji i dobrym w niej uczestnictwie. To może być moment kulminacyjny w Roku Eucharystycznym. Uczestnicząc w procesji nie zapomnijmy o udziale w Mszy św. i przystąpieniu do komunii św. Dopiero wtedy ta procesja nabierze pełnego sensu.

Eucharystia – Kościół

Umiłowanie Chrystusa w Eucharystii powinno nas prowadzić do umiłowania Kościoła, który jest Jego biblijną oblubienicą. Tymczasem tak wielu ludzi, nawet wśród katolików, mówi: Chrystus – tak, Kościół – nie. I natychmiast padają argumenty, oskarżenia: *Koś-*

ciół błędzi, miesza się do polityki, nie rozumie powikłanej sytuacji ludzi; jego przedstawiciele, biskupi i księża, są występni, grzeszni, zmaterializowani... Przestałem chodzić do kościoła, bo ksiądz nie dał mi rozgrzeszenia, zażądał ode mnie pieniędzy przy pogrzebie bliskiej mi osoby. Tę smutną litanię można byłoby mnożyć w nieskończoność. To jest nieustanny i bolesny rachunek sumienia dla Kościoła, dla jego struktur i przedstawicieli – bo z realnych lub urojonych powodów jakaś część ludzi odchodzi od Kościoła, odcina się od Eucharystii. Nie można usprawiedliwić występkę, nie dostrzec nietaktu, popełnianych błędów. Czy jednak w Roku Eucharystii nie warto sobie przypomnieć, że wierzymy tylko w Boga, w Chrystusa, który nas zbawia i który jest naszym ostatecznym celem? Ale to Chrystus ustanowił swój Kościół dla głoszenia ludziom Dobrej Nowiny, powołał słabych i grzesznych ludzi do kapłaństwa po to, by sprawować Eucharystię. Chociaż to w żaden sposób nie usprawiedliwia nagannego zachowania, można powiedzieć, że jakim jest społeczeństwo w danej epoce, takimi są i księża – dzieci tej epoki. Łaska Boża nie czyni z człowieka anioła, nawet jeśli powołuje go do wzniosłych zadań.

Kościół jest grzeszny, bo składa się ze słabych, ułomnych ludzi, pasterzy nie wyłączając. Ale jest równocześnie, a może przede wszystkim święty, bo jest mistycznym ciałem Chrystusa, kierowanym nieomylnie przez Ducha Świętego po burzliwych falach historii. To Chrystus założył swój Kościół dla zbawiania człowieka, także przez sprawowanie Eucharystii. Nie ma Kościoła bez Chrystusa, ale i nie byłoby obecnego wśród nas Chrystusa, gdyby nie było Kościoła, a w nim kapłaństwa płynącego ze święceń.

Eucharystia – dziękczynieniem

Etymologicznie to pierwotny sens słowa; *eucharystein*, w języku greckim znaczy dziękować. To słowo stało się synonimem, liturgicznym określeniem Mszy św. Szczególnym momentem dziękczynienia wspólnotowego jest Eucharystia czyli msza św. niedzielna. We wprowadzeniu do słów konsekracji liturgia podkreśla, że gest Jezusa w Wieczerniku łączył się z Jego dziękczynieniem zwróconym do Ojca. Kanon mszy św. obfituje w elementy dziękczynienia. Kościół przez Chrystusa dziękuje nieustannie Bogu w Trójcy Świętej za

wszystkie łaski, jakich od początku świata udzielał ludziom, zwłaszcza za stworzenie, odkupienie, dar zmartwychwstania i szczęścia wiecznego, za dar Eucharystii i dar Ducha Świętego.

Uczestnicząc we mszy św., włączamy się w ten niezwykły hymn dziękczynienia skierowany do Boga. Przepięknym wyrazem tego dziękczynienia jest jeden z najstarszych hymnów chrześcijańskich zawarty w *Didache: Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za życie i za wiarę, którą nam poznać dałeś, przez Jezusa, Syna Twego (...) Nam zaś darowałeś pokarm duchowy oraz napój, i żywot wieczny, przez Jezusa, syna Twego – Tobie chwala na wieki.*

Jan Paweł II podkreśla potrzebę kontynuacji tego dziękczynienia w naszym życiu indywidualnym, rodzinnym i społecznym. Chrześcijanie winni stać się zaczynem świata i napęlić ten świat obecnością Boga: *W Jezusie, w Jego ofierze, w Jego bezwarunkowym «tak» wobec woli Ojca jest «tak», «dzięki» i «amen» całej ludzkości świata. Kościół ma przypominać ludziom tę wielką prawdę. Jest to naglące zadanie przede wszystkim w naszej zsekularyzowanej kulturze, która zapomina o Bogu, a umacnia próżne przekonanie o samowystarczalności człowieka. Wcielanie programu eucharystycznego w codzienność, tam, gdzie się pracuje i żyje – w rodzinie, w szkole, w fabryce, w różnorodnych warunkach życia – oznacza między innymi dawanie świadectwa, że rzeczywistości ludzkiej egzystencji nie można uzasadnić bez odniesienia do Stwórcy: «Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie».¹ Obyśmy w tym Roku Eucharystycznym nauczyli się nie tylko przedstawiać Bogu nasze prośby, ale znacznie częściej dziękować Mu za wszystkie łaski, jakich nam hojnie udziela; w tym także za rzeczy na pozór oczywiste: życie, zdrowie, rodzinę, mieszkanie, pracę, pokój w naszej ojczyźnie. W życiu publicznym „nie lękajmy się mówić o Bogu i z dumą nosić znaki wiary».²*

¹ Jan Paweł II, *Mane nobiscum, Domine*, 26. Papież cytuje w tym fragmencie soborową konstytucję *Gaudium et spes* (KDK 36).

² Tamże.

Eucharystia jako wyraz i owoc miłości

Eucharystia jest wyrazem i dowodem niezwykłej miłości Boga do człowieka, Chrystusa do ludzi przez Niego odkupionych. Dlatego nazywamy ją Sakramentem miłości.

Eucharystia nam uzmysławia pochodzenie i sens miłości. Bóg stworzył człowieka z miłości i dla miłości; człowiek nie może istnieć bez miłości. Wyrazem niezwykłej miłości Bożej jest dzieło wcielenia i odkupienia. Zdanie natchnione, które to wyraża, jest najpełniejszym streszczeniem Ewangelii: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że posłał swego Syna Jednorodzonego, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3, 16). To nie jest przypadek, że książka, w której umieszczono tylko jedno zdanie z Biblii w 160 językach świata, zawiera to właśnie zdanie. Ciąg dalszy tego zdania moglibyśmy oddać słowami: Tak Chrystus umiłował świat, że oddał swoje życie na krzyżu za ludzi, za każdego człowieka. Ten Chrystus prawdziwie zmartwychwstał, zapowiadając nasze zmartwychwstanie i chociaż wstąpił do Nieba, to jednak na zawsze pozostał z nami właśnie w Eucharystii.

Dlatego Eucharystia pozostaje niezwykłym darem i wyrazem miłości Boga do człowieka. Przypomina o tym św. Jan, umiłowany uczeń Jezusa, oddając atmosferę Ostatniej Wieczerzy: *Było to przed Świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiławszy swoich na świecie, do końca ich umiłował* (J 13, 1). Tym samym akcentem kończy się Modlitwa Arcykapłańska Chrystusa, zamykająca opis Ostatniej Wieczerzy: *Ojcze, objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich* (J 17, 26).

Przyjmując w komunii św. źródło miłości, jakim jest Jezus Chrystus, winniśmy nieść tę miłość naszym bliskim i całemu światu: wносить autentyczną miłość chrześcijańską w życie rodzinne, zawodowe, społeczne, a nawet polityczne, jeśli politykę definiujemy jako uporządkowaną troskę o dobro wspólne.

Miłość wypływająca z Eucharystii stanowi istotną cechę chrześcijaństwa: *Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali* (J 13, 35). Agapy odprawiane tra-

dycyjnie po zgromadzeniu eucharystycznym były ucztami miłości, na których dzielono się przede wszystkim z biednymi i potrzebującymi. O pierwszych chrześcijanach poganie mówili z zazdrością: *Patrzcie, jak oni się miłują*. Czy to samo można powiedzieć o nas na progu XXI wieku? Miłość otwiera nasze oczy, ręce i serce na potrzeby drugiego człowieka: załamane psychicznie, ubożego, chorego, bezrobotnego, bezdomnego. Warto sobie uświadomić, że w naszej ojczyźnie, według danych GUS, 4,5 miliona ludzi żyje poniżej minimum egzystencji. Kryterium dla naszej postawy są słowa Chrystusa z Sądu Ostatecznego: *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście to uczynili* (Mt 25, 40).

Apostoł Narodów, św. Paweł, któremu zawdzięczamy drugi opis słów konsekuracyjnych Jezusa z Wieczernika, przypomina wiernym, że nie jest godziwa celebrowanie eucharystyczna, w której brakuje blasku miłości, potwierdzonej konkretnym świadectwem dzielenia się z najuboższymi (por. 1 Kor 11, 17–22.27–34). Zwracając na to uwagę, Jan Paweł II zachęca wiernych, by Eucharystia stała się *bodźcem do czynnego zaangażowania w budowę społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego*.³

Zakończenie

W obliczu jakże niezwyklej w swojej wymowie śmierci Jana Pawła II zrozumieliśmy lepiej wartość życia – dobrego i mądrego, a więc świętego życia – otwartego na Boga i bliźnich. Źródłem nadprzyrodzonym, modelem i mocą tego życia jest Eucharystia. Dlatego za uczniami z Emaus, za Janem Pawłem II modlimy się z pokorą i ufnością: *Mane nobiscum, Domine* – Pozostań z nami, Panie!

³ Tamże, 28.

ks. Jacek Nowak SAC*

Eucharystia początkiem i programem „misji”

*Rozpoznawszy Pana, dwaj uczniowie z Emaus «w tej samej godzinie wybrali się» (Łk 24, 33), aby przekazać to, co zobaczyli i usłyszeli. Kiedy naprawdę doświadczyło się Zmartwychwstałego,żywając Jego Ciało i Krew, nie można zatrzymać tylko dla siebie przeżywanej radości (MnD 24).¹ W ten sposób Jan Paweł II rozpoczyna czwarty rozdział zatytułowany: *Eucharystia początkiem i programem «misji»* Listu Apostolskiego *Mane nobiscum, Domine*.*

Na czym polega zatem doświadczenie spotkania Zmartwychwstałego w Eucharystii? W jaki sposób oddziałuje ono na życie człowieka, które winno być ukierunkowane na drugich w celu dzielenia się przeżyciem spotkania ze Zmartwychwstałym?

Kontekst biblijny

Refleksja Jana Pawła II dotyczy zachowania uczniów w Emaus po rozpoznaniu Gościa, którego spotkali w drodze i zaprosili do wspólnego spożywania wieczerzy. Po rozpoznaniu w Zaproszonym samego Chrystusa zmartwychwstałego Ewangelista Łukasz zanotował zachowanie uczniów: *W tej samej godzinie zabrali się i wrócili do Jeruzalem. Tam zostali zebranych Jedenastu, a z nimi innych, którzy im oznajmili: «Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi». Oni również opowiadali, co ich spotkało w drodze i jak Go poznali przy łamaniu chleba* (Łk 24, 33–35).

* Ks. prof. Jacek Nowak SAC – kierownik Katedry Teologii Liturgii UKSW w Warszawie. Konsultor i Sekretarz Komisji ds. Kultu Bozego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski.

¹ Jan Paweł II, *Mane nobiscum, Domine*. List Apostolski, Poznań 2004 (dalej skrót: MnD).

Święty Łukasz kilkakrotnie zauważa różne osoby, które po spotkaniu Syna Bożego, szły, aby opowiadać, z kim się zetknęły: pasterze po spotkaniu w Betlejem (2, 17.20); uzdrowiony trędowaty (17, 15nn); lud, który był świadkiem ukrzyżowania (23, 48) i w końcu uczniowie z Emaus (24, 35).²

Należy jednak zauważyć, iż bezpośrednie spotkanie z Chrystusem staje się źródłem przepowiadania, ponieważ do pełnej wiary potrzebna jest osobista relacja ze Zmartwychwstałym. Wskazuje na to dyskusja, jaką prowadzili między sobą uczniowie zdążający do Emaus. Próbowali odpowiedzieć sobie na pytanie: kim jest Jezus? Sam fakt dyskusji wskazuje, że ich opinie o Jezusie nie były zgodne (por. Łk 24, 13–18). Także relacje niewiast, które widziały pusty grób, czy stwierdzenia Apostołów nie były dla nich wiarygodne (Łk 24, 22–24).³ Kim naprawdę jest Zmartwychwstały przekonali się podczas łamania chleba, *wtedy otworzyły się im oczy i poznali Go* (Łk 24, 31). Uczniowie ci nie znali momentu ustanowienia Eucharystii, ponieważ nie brali udziału w Ostatniej Wieczerzy. Jednak zachowanie Jezusa, który w czasie posiłku spełniał czynność ojca rodziny, a więc rozdawał chleb przed spożywaniem potraw, spowodowało, że poznali Go. „Otwarcie oczu” tych uczniów było związane z wyjaśnieniem mesjańskich tekstów Pisma św. oraz gestami i słowami Jezusa przy łamaniu chleba. Należy jednak podkreślić, iż była to przede wszystkim łaska Boża, dzięki której ich serca pały (w. 32), kiedy Jezus wyjaśniał im Pisma. Potem dopiero poznali Go.⁴

W odniesieniu do liturgii można to rozumieć, iż celebracja Mszy św., która w swej strukturze zawiera liturgię Słowa i liturgię Eucharystii, stanowi odniesienie do wydarzenia z Emaus. Rozmowa Chrystusa z uczniami ukazuje liturgię Słowa. Nie można jednak mszalnych czytań biblijnych traktować jako źródła wiedzy, lecz jako spotkanie i celebrację Słowa. Uczniowie z Emaus do właściwych poglądów na temat Mesjasza doszli na podstawie tekstów biblijnych.

² Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań–Kraków 1999, s. 411.

³ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 356–357.

⁴ Por. tamże, s. 357–358.

Jednak Kim On jest naprawdę i że jest Zmartwychwstałym, doszli dzięki bezpośredniemu spotkaniu z Nim.⁵ Stąd w dzisiejszej liturgii Słowa Chrystus oświeca życie Kościoła i poszczególnych ludzi. Zmartwychwstały Pan jest obecny we współczesnym zgromadzeniu liturgicznym.

Scena idących uczniów skupia w sobie tajemnicę dziejów Kościoła. Chrystus dzisiaj wyjaśnia Pisma, jest liturgiem przy sprawowaniu uczy (por. KL 7). Stąd dzieje Kościoła są związane z Chrystusem. Czas Kościoła jest kontynuacją działalności, męki i zmartwychwstania Chrystusa. Trzeba stwierdzić, że dzieje Kościoła są przedłużeniem i kontynuacją tej drogi oraz zachowania, które rozpoczęli uczniowie z Emaus.⁶

Zatem w całym tym wydarzeniu z Emaus ukazuje się jeden i ten sam Chrystus: w rozmowie i przy wieczerzy. Należałoby powiedzieć, iż zupełnie tak samo, jak podczas Mszy św.: Chrystus uobecnia się w słowie i w Eucharystii (por. KL 7). Zatem Eucharystia, którą przyjmuje człowiek w Komunii św., *otwiera oczy* chrześcijaninowi na to, co usłyszał w liturgii Słowa i czego doświadczył przez uczestnictwo w Najświętszym Sakramencie. Człowiek współczesny celebrując Mszę św. (por. KKK 1140, 1144) i mając przykład uczniów z Emaus (por. Łk 24, 35), może tak jak oni opowiadać światu swoje przeżycia ze spotkania z Chrystusem. Dlatego Jan Paweł II już w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (nr 31) podkreśla także szerzenie świadomego, czynnego i owocnego uczestnictwa wiernych w Eucharystii, które pozwala *otworzyć oczy* na Pana i później iść, aby o Nim opowiadać słowem i swoim życiem.⁷

Papieskie wskazania

Jan Paweł II wychodzi od słów św. Pawła: *Ilekróć bowiem spóżywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie* (1 Kor 11, 26). Podkreśla, iż już sam Apostoł dostrzega ścisły zwią-

⁵ Por. tamże, s. 358.

⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1: *Teologia Ewangelii Synoptycznych*, Lublin 1986, s. 108.

⁷ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar Eucharystii*, w: *Refleksja nad encykliką Ecclesia de Eucharistia vivit* (red. S. Cichy), Katowice 2004, s. 36–37.

zek pomiędzy uczłą a głoszeniem. Oznacza to, że każdy kto wchodzi w komunię z Chrystusem staje się zobowiązanym do bycia *misjonarzem wydarzenia, które ten obrzęd uobecnia*. W konsekwencji w liturgii mszalnej staje się końcowy jej nakaz: *Ite, missa est* (MnD 24). Ta liturgiczna formuła *pobudza każdego chrześcijanina do zaangażowania w szerzenie Ewangelii i ożywiania społeczeństwa duchem chrześcijańskim* (MnD 24). Stąd *Eucharystia daje (...) ponieważ «program»*. *Jest ona bowiem pewnym sposobem życia* (MnD 25).

Odwołanie się papieża do 1 Kor 11, 26 w pierwszym rzędzie trzeba by rozpatrywać w aspekcie moralnym. Słowa św. Pawła: *śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie* wskazują, że spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa wprowadza człowieka do uczestnictwa w misterium paschalnym, które polega na zniszczeniu grzechu w sobie. Stąd, jak się wydaje, początkiem misji tkwiącej w celebracji eucharystycznej jest walka z własnym grzechem. Ona staje się ponieważ warunkiem *sine qua non* dla dalszego odpowiadania na nakaz *Ite, missa est*. Dzięki permanentnemu niszczeniu własnych słabości człowiek staje się autentycznym przekazicielem treści wynikających z Eucharystii. W ten sposób także pełne zrozumienie celebracji Eucharystii w *Duchu i prawdzie* (J 4, 24) stanowi autentyczność świadczenia w codzienności o spotkaniu z Chrystusem.

Dalej papież wyjaśnia, że *zasadniczy element tego «programu» zawiera się już w samym znaczeniu wyrazu «eucharystia»: dziękczynienie. W Jezusie, w Jego ofierze, w Jego bezwarunkowym «tak» wobec woli Ojca jest «tak», «dzięki» i «amen» całej ludzkości świata* (MnD 26). Ten program winien być wcielany w codzienność, jak zauważa Jan Paweł II. Stąd wskazuje na miejsca realizacji programu eucharystycznego. Wymienia tu miejsca pracy i życia człowieka, a więc: rodzinę, szkołę, fabrykę. W tych miejscach następuje dawanie świadectwa, że *rzeczywistość ludzkiej egzystencji nie można uzasadnić bez odniesienia do Stwórcy: Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie* (MnD 26).

Powiązanie Eucharystii z miejscem pracy człowieka dostrzegł już Jan Paweł II będąc w Gdańsku, na Zaspie, 12 czerwca 1987 r., kiedy wspominał fenomen strajków stoczniowców z sierpnia 1980 r. mówił wtedy: *Dziwiono się w różnych miejscach, że tak może być. Że*

*istnieje więź pomiędzy światem pracy a krzyżem Chrystusa, że istnieje więź pomiędzy pracą ludzką a Mszą świętą: Ofiarą Chrystusa. Zdziwienie, ale także podziw i szacunek budził widok robotników polskich spowiadających się i przystępujących do Komunii świętej na terenie zakładu pracy. Różni się dziwili. A może nie tylko... może równocześnie odkrywali... Odkrywali zapomniany wymiar całej «kwestii społecznej». I w ogóle ludzkiej egzystencji. Praca i Chrystus? Praca i Eucharystia? A jednak tak tutaj było! I słusznie. (...) codzienna ludzka praca wpisuje się w Eucharystię (...). Codziennie, na tylu miejscach ziemi przed pracą ludzką otwierają się Boskie perspektywy.⁸ Stąd praca staje się przedmiotem ofiary, którą człowiek włącza w Mszę św., czyniąc ją ofiarą Chrystusa i swoją. Ten przejaw kapłaństwa powszechnego (por. KK 34) stanowi duchową odpowiedź na wezwanie: *Módlcie się, aby moja i waszą ofiarę przyjął Bóg, Ojciec Wszchemogący.*⁹ W tym ujęciu Eucharystia staje się szczytem ludzkiej działalności (por. KL 10), ale także źródłem (por. KL 10), ponieważ mszalne *Ite, missa est* wyraża także nakaz do rzetelnej pracy, która będzie równocześnie odpowiedzią na polecenie Boga *czynicie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1, 28). Dzięki takiemu podejściu liturgiczne uczestnictwo w dziele Boga (por. KKK 1069) staje się uczestnictwem w stwórczym dziele tego samego Boga. Stąd posłannictwo wynikające z Eucharystii łączy w sobie porządek zbawczy z porządkiem stwórczym. Dzięki takiemu podejściu i dawaniu świadectwa o tym, człowiek ukazuje swoim życiem, iż uczestniczy w dziele samego Boga rozumiejąc je wieloaspektowo. W ten sposób opowiada – pokazuje innym o spotkaniu z Chrystusem Eucharystycznym na swoim miejscu pracy i w codziennej rzeczywistości.*

Jan Paweł II, mówiąc o odnoszeniu rzeczywistości codziennej pracy człowieka do Stwórcy (por. MnD 26), podaje także już w Encyklice *Laborem exercens* wiele biblijnych przykładów odnoszących się do pracy: *tak np. do lekarza, do aptekarza, do rzemieślnika – artysty, do kowala (można by te słowa odnieść do pracy współczesnej hutnika), do garncarza, do rolnika, do uczonego, do żeglarsza, do bu-*

⁸ Jan Paweł II, Praca nad pracą. Przemówienie w Gdańsku – Zaspie, 12.06.1987, w: *Do końca ich umiłował*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 172–173.

⁹ Por. J. Nowak, *Kultyczny wymiar pracy*, AK 3(1991), s. 435–441.

downiczego, do muzyka, do pasterza, do rybaka. Znané są piękne słowa poświęcone pracy kobiety. Jezus Chrystus w swych przypowieściach o królestwie Bożym stale odwołuje się do pracy ludzkiej: do pracy pasterza, rolnika, lekarza, siewcy, gospodarza, służącego, ekonoma, rybaka, kupca, robotnika najemnego. Mówi również o różnorodnej pracy kobiet. Apostolstwo przedstawia na podobieństwo pracy fizycznej żniwiarzy czy rybaków.¹⁰ Tak więc *Ite, missa est* odnosi się do każdej grupy zawodowej, do każdego człowieka.

Należy jednak zauważyć, że końcowy nakaz rozsyłający uczestników Mszy św. ma powiązanie z całą celebracją liturgii. Trzeba doszeregować komunię, jaką tworzy Chrystus z człowiekiem. Wynika to bardzo jasno z wypowiedzi Chrystusa: *prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie* (J 4, 23–24). Chrystus wyraźnie stwierdza, że kult nowotestamentalny musi odzwierciedlać człowieka, jego całe życie, bo *takich to czcicieli chce mieć Ojciec* (J 4, 23). Zatem posłannictwo Kościoła w apostołskim wymiarze swojej liturgii musi kryć w sobie posłannictwo Syna i Ducha Świętego. Ewangelia wg św. Jana bardzo mocno akcentuje fakt posłannictwa: *Ja mam świadectwo większe od Janowego. Są to dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania; dzieła, które czynię świadczą o Mnie, że Ojciec mnie posłał. Ojciec, który Mnie posłał, On dał o Mnie świadectwo* (J 5, 36–37). Z tej wypowiedzi Chrystusa jasno wynika zadanie posłannictwa, jakim jest dawanie świadectwa. Otóż kto widzi Syna, widzi Ojca (J 14, 9). Dlatego nie w teofaniach przemawia autentyczny głos Ojca, ale w Synu. Drugim świadectwem są Jego czyny spełnianie w imię Ojca. Ponadto stwierdzenie Jezusa: *Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie* (J 14, 10a) oraz *Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł* (J 14, 10b) wskazują, że wszystko co czyni, stanowi własność i dzieło Ojca.¹¹ W tym kontekście L. Bouyer podaje zasadę posłannictwa: *Ten, który posyła, jest obecny w tym, którego posyła, do tego stopnia, że dzieło tego, który jest posłany, jest dziełem tego, który posyła. Albo też, żeby to wyrazić lepiej, to sam posy-*

¹⁰ Jan Paweł II, *Laborem exercens*. Encyklika, nr 26.

¹¹ J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii*, Poznań 1999, s. 65–66.

*tający dokonuje tego dzieła w tym, który jest postany.*¹² Tak więc świadectwo dawane przez chrześcijanina jest dziełem samego Chrystusa, który działa przez, z i w człowieku. Stąd można by zaryzykować stwierdzeniem, że doksologia kończąca Modlitwę Eucharystyczną: *Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie* uzyskuje w misji chrześcijanina karmiącego się Eucharystią, jak gdyby odwrotny kierunek: Chrystus działa przez człowieka, z człowiekiem i w człowieku. Chcąc to zrozumieć, trzeba by przyjąć, że człowiek jest *znakiem i narzędziem* (MnD 27) Boga, a więc Chrystus działa *przez człowieka*. Chrystus działa *z człowiekiem*, ponieważ człowiek sam nie byłby w stanie strzec i przekazywać depozytu wiary (Hbr 2, 18; 4, 16; por. 2 Tm 1, 14). Natomiast działanie Chrystusa w człowieku wynika z zapewnienia samego Syna Bożego, który mówił: *Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we mnie, a Ja w nim* (J 6, 56). W ten sposób dzieło Boga, w którym uczestniczy człowiek poprzez celebrację liturgiczną, przechodzi dzięki człowiekowi w codzienną ludzką rzeczywistość. W tym kontekście, jak się wydaje, można właśnie rozpatrywać papieskie stwierdzenie: *Kościół stale odnawia w celebracji eucharystycznej swą świadomość, że jest «znakiem i narzędziem» nie tylko wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, ale także jedności całego rodzaju ludzkiego. (...) Chrześcijanin, który uczestniczy w Eucharystii, uczy się z niej być rzecznikiem komunii, pokoju, solidarności we wszystkich okolicznościach życia* (MnD 27). Wyjaśnieniem tego zapisu mogą posłużyć słowa Jana Pawła II z przemówienia wygłoszonego na Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym we Wrocławiu, 1 czerwca 1997 r.: *W tajemnicy Eucharystii spotykają się ludzie różnych ras, różnych języków, narodów i kultur. Tak, Eucharystia przekracza wszelkie granice. W niej staje się widzialna jedność Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Jakże wyraźnie sprawdzają się słowa św. Augustyna, który nazwał Eucharystię «sakramentem miłosierdzia, znakiem jedności i węzłem miłości. (...) Chrystus obecny w Eucharystii uczy nas, czym jest prawdziwa wolność i jak z niej korzystać. Człowiek dzisiaj potrzebuje wielkiego powrotu do Eucharystii. Tylko ona bowiem może mu objawić*

¹² Za S. Nagy, *Apostolat hierarchiczny*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań–Warszawa 1975, s. 224.

*pełnię nieskończonej miłości Boga i odpowiedzieć na jego pragnienie miłości. Tylko ona może ukierunkować jego dążenia do wolności, ukazując nowy wymiar ludzkiej egzystencji. Kiedy bowiem odkrywamy, że jesteśmy powołani do dobrowolnego złożenia siebie w darze Bogu i bliźniemu, wówczas naszą wolność przenika blask prawdy i oświeśla miłość.*¹³

Jan Paweł II, (w MnD 28), odwołując się także do Mk 9, 35: *Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich* ukazuje przykład Jezusa umywającego nogi Apostołom podczas Ostatniej Wieczerzy. Papież zauważa również, że aczkolwiek św. Jan nie podaje relacji z ustanowienia Eucharystii, to jednak poprzez przedstawienie sceny umywania nóg (J 13, 1–20) wskazuje na sens Eucharystii. Wyjaśniając ten sens wspomina także 1 Kor 11, 17–22, 27–34, gdzie św. Paweł tłumaczy godność uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej. Dlatego papież stwierdza, że *nie jest godna celebrowania eucharystyczna, w której brakuje blasku miłości i potwierdzonej konkretnym świadectwem dzielenia się z najbliższymi* (MnD 28). Jan Paweł II wskazuje tu na konkretne przykłady ludzi potrzebujących, jak głodni, chorzy, samotni starcy, bezrobotni, emigranci (MnD 28). Ilustracją tego stwierdzenia mogą być chociażby słowa Jana Pawła II, w których wskazuje na sposób realizacji powyższych stwierdzeń: *Nieraz onieśmiela nas to, że nie możemy «uzdrowić», że nie możemy nic pomóc. Przewyciężajmy to onieśmienie. Ważne jest, żeby przyjść. Żeby być przy człowieku cierpiącym. Może nawet bardziej jeszcze niż uzdrowienia potrzebuje on człowieka, ludzkiego serca, ludzkiej solidarności.*¹⁴

Przypominają się tu też słowa św. Leona Wielkiego, który mówił: *Miłość bowiem, którą mamy świadczyć równocześnie Bogu i bliźniemu, nigdy nie jest ograniczona takimi przeszkodami, aby nie mogła chcieć dobrze czynić drugim. (...). Dzieła zaś miłosierdzia są tak rozliczne, że pozwalają całemu ludowi chrześcijańskiemu świadczyć*

¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego: Wrocław, 1 czerwca 1997 r.*, w: *Pielgrzymka Apostolska Ojca świętego Jana Pawła II do Polski*, Poznań 1997, s. 38–39.

¹⁴ Jan Paweł II, *Chrystus na posłudze ludzi cierpiących*. Przemówienie w Gdańsku – Bazylika Mariacka, 12 czerwca 1987 r., w: *Do końca ich umiłował*, dz. cyt., s. 161.

*uczynki miłości. Toteż nie tylko bogaci, ale nawet średnio zamożni i ubodzy mają możliwość udzielania pomocy potrzebującym.*¹⁵

Wszystkie te przykłady ilustrujące List *Mane nobiscum, Domine* stanowią o wcielaniu programu eucharystycznego w codzienność (MnD 26). Już sama Tajemnica Wcielenia ukazuje, że *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1, 14). Natomiast celebrowanie Eucharystii pozwala na permanentne powtarzanie prośby uczniów z Emaus: *Mane nobiscum, Domine – Zostań z nami, Panie* (Łk 24, 29). Jednak pozostanie Pana nie ogranicza się tylko do sfery celebratywnej, lecz także do działalności w świecie, gdzie obecność Pana opowiadają ludzie swoim życiem. Wtedy ludzie pokazują swoim życiem, że *Słowo staje się Ciałem* poprzez swoją działalność, a dzięki temu zapraszają Chrystusa, aby pozostał wśród nich.

Wnioski: wydarzenie z Emaus anamnezą aktualizującą się

List apostolski *Mane nobiscum, Domine* oparł Jan Paweł II o wydarzenie z Emaus. Dokument ten wydał Papież na rozpoczęcie Roku Eucharystii.

Umieszczenie wydarzenia z Emaus w tekstach biblijnych jest prawdą nie tylko historyczną, lecz zawiera w sobie aspekt ponadczasowy.

Uczniowie rozpoznali Chrystusa podczas łamania chleba, lecz Zmartwychwstały zniknął im z oczu (Łk 24, 31). Wtedy oni wrócili do Jeruzalem i opowiadali co ich spotkało (Łk 24, 35). Współcześni uczniowie Chrystusa rozpoznający Go w Eucharystii są również wezwani do opowiadania swoim życiem o spotkaniu Bożej rzeczywistości. To głoszenie, jak wynika z powyższych refleksji, wyraża się w dwóch nurtach: *ad intra* i *ad extra*. Te dwa kierunki winny się wzajemnie uzupełniać i oddziaływać na siebie. Nie sposób wyobrazić sobie przepowiadania na zewnątrz bez wewnętrznej przemiany. W przeciwnym razie każdy kto pragnąłby być tylko działaczem bez odniesienia do własnego sumienia musiałby podpisać się pod stwierdzeniem Chrystusa: *Wiążą ciężary wielkie i nie do uniesienia i kładą je ludziom na ramiona, lecz sami palcem ruszyć ich nie chcą* (Mt 23, 4).

¹⁵ Leon Wielki, *Kazanie 6 na Wielki Post*, 1–2.

Zatem Jan Paweł II ukazuje integralność osoby ludzkiej w jej apostołowaniu, którego źródło tkwi w Eucharystii. Trzeba więc stwierdzić, że o wydarzeniu z Emaus można dzisiaj mówić śmiało, iż jest anamnezą aktualizującą się również w trzecim tysiącleciu. Spotkanie Zmartwychwstałego w Emaus, jak i współczesne spotkanie Chrystusa Paschalnego w Eucharystii stanowi początek i program *misji* Kościoła i każdego chrześcijanina.

ks. Dariusz Pater*

Sakramentalna obecność Chrystusa

Bóg objawia nie tylko swe istnienie, lecz także tajemnice swego Trójosobowego bytu: że jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Jest to ścisła tajemnica wiary, której nie można poznać rozumowo. Bóg bowiem pozwala poznać się tym, których wyróżnił. Im objawia swoje imię. Warunkiem prawdziwego poznania Boga, czyli takiego, które przenika aż do serca, jest wewnętrzna przemiana, do której uzdalnia człowieka sam Stwórca: *I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała.*¹ Celem objawienia nie jest udzielenie wyższego poznania, ale ujawnienie fundamentalnej tajemnicy.

Bóg w akcie miłości dokonał samoudzielenia się człowiekowi w osobie Chrystusa, dokonał tego na mocy swego całkowicie wolnego postanowienia. Bóg uczynił to objawiając swoją tajemnicę oraz swój zamysł życzliwości, który odwiecznie przygotował w Chrystusie dla dobra wszystkich ludzi.² Udzielił się człowiekowi z miłości, przynosząc w ten sposób ostateczną odpowiedź na pytania, jakie stawia sobie człowiek o sens i cel swego życia.³

Osoba Jezusa Chrystusa połączyła w sobie pełnię tajemnicy Boga i człowieka, i dlatego poprzez wymiar antropologiczny wprowadza nas w rzeczywistość personalną i dynamiczną ludzkiej egzystencji. Takie rozumienie Osoby Syna Bożego nadaje teologii chry-

* Ks. dr Dariusz Pater w latach 2001–2006 odbywał studia specjalistyczne z zakresu teologii pastoralnej i dogmatycznej na UKSW w Warszawie. Obecnie pracuje jako duszpasterz młodzieży i katecheta w Przysusze.

¹ Ez 26, 36.

² Por. KKK 68.

³ Por. tamże, 50.

tocentrycznej, oprócz otwarcia na transcendentną tajemnicę Boga, charakter personalistyczno-dialogiczny i antropologiczny. Element personalistyczny chrystocentryzmu uwidacznia się zwłaszcza w momencie jedynego w swoim rodzaju „Wydarzenia” Jezusa Chrystusa i Jego centralnej pozycji w chrześcijaństwie. Personalizm Wcielenia nie prowadzi do ujmowania Jezusa z Nazaretu jako bezosobowej idei, lecz ukazuje Go jako Osobę, która nawiązuje z człowiekiem relację personalną i dialogiczną.⁴ Boże Objawienie staje się szczególną płaszczyzną, na której dochodzi do partnerskiego dialogu Boga Ojca z umiłowanym przez Niego w Jezusie Chrystusie człowiekiem. W Jezusie Chrystusie urzeczywistnia się międzyosobowe spotkanie człowieka wierzącego ze zbawiającym Bogiem.

Objawienie prowadzi zatem do spotkania z tajemnicą Boga, która polega na dobroci, mądrości oraz samoudzielaniu się Boga po to, aby człowiek dostał uczestnictwa w Jego życiu. To samoudzielanie się Boga w Jezusie Chrystusie ma wymiar osobowy. Wskazuje także na to fakt, że Bóg jest Bogiem miłości – co widać z wszystkich jego dzieł. Owa nieskończona miłość w pełni uwidoczniła się w osobie Jezusa Chrystusa, w Jego służebnej postawie wobec ludzi, a zwłaszcza w wydarzeniu Krzyża, na którym oddał swoje życie oraz Zmartwychwstaniu dla zbawienia człowieka.⁵

Drugim istotnym wymiarem objawienia, obok jego personalności, jest chrystocentryzm. Objawienie się Trójosobowego Boga dokonało się w najdoskonalszy sposób w Jezusie Chrystusie. Całe Pismo święte zarówno Stary, jak i Nowy Testament mają wyraźną orientację chrystocentryczną. W Jezusie Chrystusie wypełniają się przecież wszystkie starotestamentowe obietnice, przez swoje słowa, czyny, cuda, wydarzenia paschalne pokazał, że Jego ziemskie życie miało wymiar objawieniowy.⁶ Objawienie Boże osiągnęło swoją pełnię zwłaszcza w Osobie Jezusa Chrystusa, należy przyjąć, że przedmiotem i podmiotem objawienia Bożego jest Jezus Chrystus w pełni swe-

⁴ E. Kopeć, *Chrystologiczna koncepcja teologii*, RTK 2(1975), s. 64.

⁵ J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 67–70.

⁶ Tamże, s. 27.

go Bóstwa i człowieczeństwa.⁷ Podkreśla to współczesna teologia, zwracająca uwagę na fakt, że objawienie jest chrystocentryczne, ma charakter historyczny i personalistyczny.⁸

W Nowym Testamencie nie ma prawdy objawionej, która zamykałaby się w jednym wydarzeniu, czy w jednym orzeczeniu. Wszystkie wydarzenia Starego Testamentu przedstawiają właściwy sobie sens dopiero w szerokiej perspektywie, w świetle faktów i słów Nowego Testamentu, szczególnie zaś Ewangelii, Listów św. Pawła i Dziejów Apostolskich. Z drugiej zaś strony wydarzenia Nowego Testamentu i zapisane tam słowa mogą być pełniej zrozumiałe jedynie wtedy, gdy zestawimy je z działaniem Boga obecnego w historii narodu wybranego. Objawienie Boże poprzez swój czasowy związek z całą historią zbawienia jest rzeczywistością twórczą, dynamiczną i egzystencjalną.⁹ Pismo święte, szczególnie zaś Ewangelia, będąca jego centrum, ma wyraźnie chrystocentryczny charakter. Nie można zatem przyjmować treści Pisma świętego, bez wyraźnego i zdecydowanego kontekstu orientacji chrystocentrycznej.¹⁰

Teksty biblijne ukazują chrystocentryczny wymiar objawienia. Chrystocentryzm objawienia w teologii posoborowej ujawnia się w licznych dokumentach *Magisterium Ecclesiae*, np. w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, czy *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*. Katechizm, idąc za Konstytucją o Objawieniu Bożym, stwierdza: *Ewangelie są sercem Pisma Świętego, »są bowiem głównym świadectwem życia i nauki Słowa Wcielonego, naszego Zbawiciela«*.¹¹

W teologii posoborowej chrystocentryzm objawienia ujawnia się – jak twierdzi S. Moysa – w pismach Janowych. Wyrażona jest w nich subtelna charakterystyka tajemnicy Jezusa. Ewangelista starał się zaakcentować misję Jezusa, której celem było odkrycie przed ludźmi tajemnicy Ojca oraz przyniesienie światu objawienia Bożego. Pokazał Jezusa jako najdoskonalszego Pośrednika objawienia, która

⁷ Por. KO 2.

⁸ E. Kopeć, *Pojęcie objawienia Bożego*, art. cyt., s. 104–114.

⁹ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze Słowa*, Kraków 1998, s. 65.

¹⁰ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 468–469.

¹¹ KKK 125.

to funkcja została Jezusowi zlecona przez Ojca. Jezus jest więc zarówno objawieniem się Ojca i osobą ukazującą objawienie. Nie ma w tym względzie najmniejszej dysharmonii. Pełnienie swej misji sprowadza Chrystus do posłuszeństwa Ojcu, nie odchylając się, nawet w najmniejszym stopniu od Jego woli.¹²

Zdaniem Moysy Ewangelista Jan pokazuje, że Jezus jest nie tylko przekazicielem i pośrednikiem, nie opowiada tylko tego, co usłyszał i nie tylko przekazuje słowa Ojca. Przez swoje wejście w świat i ludzkość oraz okazanie się światu, przez swoje człowieczeństwo i swą osobę ukazuje Boga. Przemawia nie tylko słowem i czynem, ale przemawia całą swą osobą. Pozwala, przez zewnętrzne znaki, dojść do tajemnicy tego, czym jest, odkryć swoją osobę, pojąć prawdę, że Jego osoba niesie objawienie Boże. Św. Jan idąc za swoją intuicją, dociera do tajemnicy Chrystusa jako Boga objawiającego się światu. *Dlatego też nie atomizuje osoby Jezusa, ale swoją głęboką intuicją ujmuje ją jednym wyrazem: Jezus jest Logosem, Słowem Ojca wypowiedzianym do ludzi.*¹³

Jednak chrystologiczna koncentracja objawienia – jak twierdzi G. Kusz – jest nie tylko w Ewangelii Janowej, ale zaznacza się wyraźnie w całości Nowego Testamentu. Przykładem chrystocentrycznego wymiaru objawienia jest fakt, że św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* jako podstawę przepowiadania Dobrej Nowiny przyjmuje życie, naukę i działalność Jezusa Chrystusa.¹⁴

Chrystocentryzm objawienia ujawnia się też – zdaniem P. R. Gryca – w niezwykle bogatej myśli chrystologicznej, którą rozwija św. Paweł w swoich listach apostoelskich.¹⁵ W *Liście do Rzymian* Apostoł wyraża chrystocentryczne przesłanie, że tylko przez Jezusa Chrystusa dane jest ludziom zbawienie, przez Jego mękę, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie. Zmartwychwstały Chrystus jest dla św. Pawła *Panem*.¹⁶ W Apokalipsie można odnaleźć tego samego Je-

¹² S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 109.

¹³ Tamże, s. 110.

¹⁴ G. Kusz, *Chrystocentryzm biblijny w katechezie*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2000, s. 19.

¹⁵ P. R. Gryziec, *Łaska spotkania chrześcijan według św. Pawła*, RBL 2(1996), s. 87.

¹⁶ Por. Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3; Fil 2, 11; J. W. Roston, *Święty Paweł*, w: *Wstęp do No-*

zusa Chrystusa chociażby w obrazie tzw. wizji Baranka (Ap 5, 1–14), który jako Pan historii przynosi zbawienie całej ludzkości.¹⁷

Objawienie Starego i Nowego Testamentu jest skoncentrowane w swoim podstawowym orędziu na Tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Poprzez Jezusa Chrystusa w sposób definitywny i ostateczny objawił się Trójjedyny Bóg.¹⁸ Jak podaje deklaracja *Dominus Iesus: Należy (...) mocno wierzyć w to, że w tajemnicy Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, który jest »drogą, prawdą i życiem« (J 14, 6), zawarte jest objawienie pełni Bożej prawdy: »Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić« (Mt 11, 27); »Boga nikt nigdy nie widział; ten jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył« (J 1, 18); »W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała, bo zostaliście napełnieni w Nim« (Kol 2, 9–10).¹⁹*

W Jezusie Chrystusie, przez misterium wcielenia, Bóg stał się człowiekiem. Zatem całe życie Jezusa miało wymiar objawieniowy, ludzka natura przyjęta przez Chrystusa stała się widzialny znakiem Boga. Syn Boży przyjmując ludzkie ciało, stał się bowiem znakiem Boga.²⁰ Rusecki, interesując się bliżej cudem jako znakiem Boga, omawia teorię znaku i możliwość jej zastosowania do cudu.²¹ Opowiada się on za znakową koncepcją objawienia oraz semiotycznym ujęciem jego wiarygodności.²²

Chrystocentryczny wymiar objawienia – zdaniem A. Nossola – można ukazać poprzez nawiązanie do sakramentu jako znaku widzialnej obecności Chrystusa. Przyjmuje się na ogół, że znak ma dwa elementy: widzialny i niewidzialny. Element widzialny znaku jest nośnikiem pewnego komunikatu i do niego odsyła. Mówiąc więc o Jezusie jako znaku Boga, należy wskazać na Jego Ludzką naturę, która

wego Testamentu, red. F. Gryglewicz, Poznań–Warszawa 1969, s. 44.

¹⁷ „Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec.” Por. Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13.

¹⁸ G. Kusz, *Chrystocentryzm biblijny w katechezie*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2000, s. 13.

¹⁹ DI 5.

²⁰ Por. DV 4; M. Rusecki, *Bóg objawiający się w dziejach*, AK 94(1994), s. 452.

²¹ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 337–371.

²² Tamże, s. 88–90.196–197.

stała się niejako nośnikiem Bóstwa w historii. Ważne wydaje się także dopowiedzenie, że Jezus jest znakiem nie dlatego, że wskazuje na Boga, odsyła do Niego, ale że sam jawi się jako *uhistoryczniony* Bóg.²³

S. Moysa twierdzi, że poznanie rzeczywistości objawionej może dokonać się tylko poprzez znak. Mimo że poznanie przez znaki opiera się na innych prawach niż poznanie eksperymentalne, to jednak znak stwarza pewną odpowiedniość między rzeczywistością Bożą a słuchającym objawionej nauki. I dlatego sam Chrystus nadał im znaczenie istotne w przekazywaniu ludziom swego posłannictwa. Posługiwał się nimi zarówno po to, by swoją misję uczynić dla nas bardziej wiarygodną, jak też dlatego, by wyjaśnić i przybliżyć ludziom rzeczywistości, o których mówił.²⁴

Teologowie zgodnie podkreślają, że w Chrystusie zawarta jest pełnia Bożego objawienia, gdyż On odsłania misterium Boga oraz w Nim zostało zawarte Nowe Przymierze.²⁵ Jezus Chrystus, jako widzialny znak działającego Boga, przychodzi jako *mysterion* Ojca. *Mysterion* dokonuje się poprzez misteria Chrystusa. W Nim dokonuje się poprzez łaskę *otwarcie się* na Boga. W Chrystusie tajemnica, ukryta przez wieki i pokolenia, została objawiona wszystkim tym, którym Bóg zechciał oznajmić. Odwieczne Słowo Ojca stało się Ciałem. To doskonale znane wyrażenie z Ewangelii według św. Jana łączy w sobie dwa interesujące aspekty: niewidzialną Bożą tajemnicę z widocznym jej znakiem.²⁶ Jezus przychodzi jako jedyny i zarazem absolutny orędownik woli Boga, albowiem tylko On jest Synem, który zna w pełni objawienie Ojca.²⁷

Poznanie w języku biblijnym zakłada pewną dynamikę, wspólnotę osób, a nade wszystko miłość. Nie jest to rzeczywistość pozostawiona wyłączości, zamknięciu. Człowiek ma przystęp do tego dia-

²³ A. Nossol, *Wiara chrześcijańska*, w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem. W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 195–198.

²⁴ S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., s. 110.

²⁵ J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 44.

²⁶ S. Medała, *Chrystologia ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 78–79.

²⁷ Por. Mt 11, 27.

logu, jednak tylko na mocy Bożego daru zawdzięczanego Chrystusowi. W Bożej ekonomii zbawienia Chrystus staje się zwornikiem pomiędzy dwoma wyżej wspomnianymi tradycjami: Starego i Nowego Testamentu. Jak w całości historii zbawienia Bóg stopniowo odkrywa przed człowiekiem swe zamysły, tak w Osobie Jego Syna proces ten osiąga swój punkt centralny. Od tej pory, każdy, kto widzi Jezusa Chrystusa, w którym *zamieszkała cała pełnia bóstwa*, ten widzi samego Boga. Tu stworzenie nie tylko widzi, ale również dotyka Stwórcy. Cała koncepcja znaku nabiera najpełniejszego wymiaru. Chrystus przychodzi do człowieka jako pra-znak, znak doskonały.²⁸

Chrystocentryzm objawienia ujawnia się także w tym, że Chrystus w ludzkim ciele wszedł w historię świata. Przyjmując ludzką naturę, stał się dla człowieka znakiem niewidzialnego Boga, a posiadając ludzkie ciało jest widzialny dla ludzi, pozostając nadal niewidzialnym Bogiem. Całe Jego życie ziemskie jest znakiem obecności żywego Boga, który objawia się człowiekowi i jednocześnie dokonuje jego zbawienia. Wcielone Słowo jest znakiem, w którym z jednej strony już teraz następuje wypełnienie Bożych obietnic, z drugiej zaś otwiera się perspektywa finalnego spełnienia a w czasach eschatycznych. Jezus, będąc Bogiem, jest zarazem znakiem – Objawicielem Ojca, Jego istnienia i miłości, co można ukazać w zwrocie: *przez słowa i czyny, przez znaki i cuda*.²⁹

S. Moysa stwierdził, że *nie jest to oczywiście precyzyjne i wyczerpujące wyliczenie. Znaki i cuda są bowiem również czynami Chrystusa. Z drugiej strony cuda należą również do dziedziny znaków. Wyrazy te przenikają się zatem wzajemnie. Przyjmując jednak to wyliczenie, sobór chciał podkreślić znaczenie każdej z wymienionych rzeczywistości w przekazywaniu pełni objawienia zawartej w Chrystusie. Na pierwszym miejscu znajdują się słowa, prawdopodobnie dlatego, że słowne nauczanie zajmuje naczelne miejsce w Ewangelii. Nie znaczy to bynajmniej, aby czyny Chrystusa miały być mniej doniosłe. Owszem, ojcowie soborowi mieli świadomość te-*

²⁸ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 45–47.

²⁹ KO 2. Por. J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 44.

go, że czyny Chrystusa były nieraz bardziej wymowne niż słowa i że szczególnie wyraźnie odzwierciedlały Jego misterium.³⁰

Jezus, Bóg-Człowiek, odsłania Boga w sposób najdoskonalszy. Człowiek nie może oczekiwać pełniejszego objawienia od tego, które dokonało się w Synu Bożym, gdyż jest ono definitywne i zbawcze. Objawienie jest chrystocentryczne, a jednocześnie ma ostateczny i pełny charakter, dlatego – jak stwierdza Sobór Watykański II – *nie należy już więcej oczekiwać żadnego publicznego objawienia przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego, Jezusa Chrystusa.*³¹

Za wierne przekazywanie Objawienia wszystkim pokoleniom byli odpowiedzialni Apostołowie, którym Jezus Chrystus polecił, by *Ewangelię zapowiedzianą przedtem przez proroków, przez siebie zaś wypełnioną i obwieszoną, głosili wszystkim ludziom jako źródło wszelkiej zbawiennej prawdy i moralnego porządku.*³² Śmierć ostatniego z Apostołów zamyka koniec Objawienia Bożego, zwanego objawieniem publicznym. Objawienie publiczne domaga się przyjęcia przez człowieka wiarą.³³

Podsumowując rozważania na temat chrystocentrycznego charakteru objawienia, można stwierdzić, że teologowie zgodnie podkreślają, iż w Chrystusie zawarta jest pełnia Bożego objawienia, ponieważ On odsłania misterium Boga oraz w Nim zostało zawarte Nowe Przymierze. Jezus jest widzialnym znakiem działającego Boga. Pismo święte ma wyraźną orientację chrystocentryczną. W Jezusie Chrystusie wypełniają się wszystkie starotestamentowe obietnice. Przez swoje słowa, czyny, cuda, wydarzenia paschalne Chrystus pokazał, że Jego ziemskie życie miało wymiar objawieniowy. Chrystocentryzm objawienia w teologii posoborowej ujawnia się także w licznych dokumentach *Magisterium Ecclesiae*. Teologowie posoborowi również podkreślają chrystocentryczny wymiar objawienia, stwierdzając, że ma bardzo duże znaczenie dla eklezjalnego charakteru objawienia. Jezus Chrystus jest bowiem założycielem i twórcą Kościoła.

³⁰ S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., s. 110.

³¹ KO 4.

³² KO 7.

³³ J. Kudasiewicz, *Jezus Chrystus pośrednikiem objawienia*, AK 499(1992), s. 433–434.

Ostatnim z wymienionych wymiarów objawienia to jego wymiar zbawczy. Chrystus wypełnia w tym przypadku podwójną rolę. Jest objawieniem się Boga, ale jest też drogą do zbawienia. Współczesna teologia jest ukierunkowana chrystocentrycznie, ale i historyczno-zbawczo, co wydaje się, że jest skutkiem przede wszystkim centralnej pozycji Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia.³⁴ Dlatego też podkreśla się centralne miejsce Chrystusa, który stanowi ośrodek wszystkich dzieł zbawczych, czynów i słów Boga. W całym wszechświecie poprzez Osobę Jezusa Chrystusa urzeczywistnia się porządek wcielenia i odkupienia.³⁵ Współczesna teologia uwypukla również fakt, że odkupienie, dokonane przez Syna Bożego, stanowi ciągły proces, który ma swój punkt odniesienia w twórczej inicjatywie Boga oraz w Jego poszukującej, czynnej, przebaczącej i ciągłej miłości.

Tymczasem niepowtarzalna *jedyność Chrystusa* w historii zbawienia jest dla chrześcijaństwa centralnym punktem wiary, *największym skarbem*. Jezus z Nazaretu stał się konkretnym, historycznym i osobowym wydarzeniem, poprzez które pełniej odsłonił się Trójjedyny Bóg.³⁶

Zbawczy wymiar objawienia ujawnia się w sprawowanych w Kościele sakramentach. Opiera się na następujących zasadniczych *filarach*: na nauce o królestwie Bożym, na realizacji zbawienia poprzez fakt Krzyża i zmartwychwstania, oraz jako zwieńczenie: na Wniebowstąpieniu i Zesłaniu Ducha Świętego. Wszystkie przedstawione elementy w łączności z sobą, stają się w ten sposób gwarantem sakramentalności Kościoła. W całej ekonomii zbawienia Jezus Chrystus jest skierowanym do ludzi Słowem Bożym, wypowiedzianym przez Boga Logosem. W Nim i przez Niego nastąpiło personalne włączenie się Boga Ojca w historię ludzkości poprzez zjednoczenie w jednej Osobie Jezusa Chrystusa natury ludzkiej i Bożej.³⁷ Przy-

³⁴ DI 10. Por. K. Reinhardt, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe*, „Communio” 3(1973), s. 220.

³⁵ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 69–87.

³⁶ Por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 1994, s. 77; J. Mastey, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 46–48.

³⁷ R. Łukaszyk, *Teologia zbawczego misterium*, ZNKUL 10(1967) 2, s. 58; S. Moy-sa, *Teologia wobec problemów współczesnego człowieka*, CT 43(1973)4, s. 7;

jęcie natury ludzkiej stworzyło płaszczyznę, na której Chrystus (Bóg) poprzez swoje człowieczeństwo (Jezus) w pełni objawia Boga i wchodzi w interpersonalną relację z każdym człowiekiem dobrej woli. Jako osobowe Słowo Boga, które przez wcielenie „zamieszkało” w rodzaju ludzkim, Chrystus przyjął rolę i zadanie posłanego przez Ojca pośrednika, który przekazał od Boga pełnię Objawienia.³⁸

Teologowie współcześni powołują się na Nowy Testament, który pokazuje Chrystusa objawiającego nie tylko Boga, ale głoszącego też zbawienie i wzywającego bardzo konkretnie: *Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie*. Wyraża On tym samym swoją wolę objawienia się człowiekowi w całej pełni. Nie jest to nic innego, jak zaproszenie, wezwanie poszczególnego człowieka do udziału we wspólnocie z Bogiem. Jezusowe przepowiadanie nadchodzącego królestwa Ojca jest główną „dyrektywą” Jego misji w Izraelu. Poprzez swe nauczanie (często w przypowieściach), przez dokonane cuda, uzdrowienia, czy wskrzeszenia, Chrystus nie tylko objawia Boga, ale także wskazuje na fakt, iż głoszone przez Niego królestwo, to sam Bóg wkraczający w historię ze swoim skutecznym działaniem. Działanie to opiera się przede wszystkim na wolnej miłości do człowieka. Miłość ta jest wyrazem transcendentnej istoty Boga, choć Jego działanie nie sprowadza się jedynie do tego wymiaru. Jezus Chrystus poprzez swoje przyjście dokonał weryfikacji judaistycznego przedstawienia królestwa Bożego, które Żydzi bardzo mocno wiązali ze światem ziemskim, im współczesnym. Wzywając otaczające Go tłumy do nawrócenia i do ostatecznej decyzji opowiedzenia się po stronie Wcielonego Boga, Bóg-Człowiek zachęcał do przyjęcia Bożego królestwa, które swój początek ma w Jego osobie. Całość zaś zwieńczona jest zapowiedzią *czasu zbawienia* i obowiązkiem pójścia za Chrystusem, czego źródłem jest wiara w Niego.³⁹

Zdaniem A. Nossola Jezus w swoim objawieniu wzywa do nawrócenia i stwarza w ten sposób nową rzeczywistość, diametralnie

J. Warzeszak, *Działanie Ducha Świętego w świecie i w Kościele według średnio-wiecznej szkoły franciszkańskiej*, Niepokalność 1992, s. 374nn.

³⁸ Por. Hbr 1, 1–2; A. Nossol, „*Per Christum et in Christo*”. *Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, CT 45(1975)4, s. 27.

³⁹ S. Moysa, *Teologia wobec problemów współczesnego człowieka*, art. cyt., s. 8.

odmienia tym samym mentalność Izraela. Zapowiada zbawienie dla wszystkich tych, którzy według Starego Przymierza uchodzili za napiętnowanych przez Boga: chorych, biednych, uwięzionych. To kolejny bardzo ważny moment w przepowiadaniu Chrystusa, wskazujący na fakt, że nadchodzące Boże panowanie i towarzyszące mu zbawienie nie jest rzeczywistością ekskluzywną, zarezerwowaną dla wybranych. Nie opowiada się tym samym na rzecz jakiejś konkretnej społeczności, ponieważ wtedy zdeklasowałby uniwersalność (otwartość) nadchodzącego Bożego panowania, lecz bardziej podkreśla równość i pokój, jaki będzie obowiązywał w królestwie Jego Ojca.⁴⁰

Zwornikiem pomiędzy przepowiadaniem a realizacją zbawienia jest Misterium Paschalne, największe i najważniejsze wydarzenie, które nadaje najgłębszy sens całej wierze chrześcijańskiej. W Misterium Paschalnym Chrystusa historia zbawienia weszła w nową fazę swego rozwoju. Tu zostało zawarte wiecznotrwałe przymierze pomiędzy Bogiem a ludzkością. Przymierze to ma przede wszystkim wymiar pojednawczy, prowadzący ku wspólności z Bogiem. Dzięki misterium miłości Boga zostało pokonane wszelkie zło człowieka oraz świata. W ofierze Krzyża Chrystus poniósł zbawczą ofiarę w imieniu całej ludzkości.⁴¹

Chrystus jako Bóg i Człowiek poprzez swoje człowieczeństwo ma ścisły związek z całą ludzkością, stając się zupełnie do niej podobnym, oprócz grzechu. Z miłości do rodzaju ludzkiego Jezus przyjął na siebie krzyż i, co za tym idzie, cierpienie oraz śmierć, aby w ten sposób również za nas przyjąć konsekwencje grzechu. Grzech jako podległość szatanowi jawi się zawsze jako osamotnienie, co sprzeciwia się naturze ludzkiej, ze względu na jej społeczny wymiar. Chrystus Pan umierając i zstępując do piekieł, wchodzi w tę krainę samotności i śmierci, niszcząc swą mocą jakąkolwiek ograniczoność nie-zbawienia. W tym miejscu pojawia się kolejny argument na powszechną wolę zbawczą Chrystusa. Każdy, kto opowie się po Jego

⁴⁰ A. Nossol, „*Per Christum et in Christo*”. *Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, art. cyt., s. 28.

⁴¹ Por. S. Gręś, *Eschatyczny wymiar obecności Ducha Świętego w ziemskim życiu człowieka, Duch Odnowiciel*, KolCom 12, s. 344; Ch. Schönborn, *Droga chrystologii współczesnej*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja Communio 13, s. 159.

stronie, przebywając nawet w największej nędzy, ma realną możliwość dostąpienia życia wiecznego w królestwie Bożym.⁴²

Całość misji Jezusa osiąga swoje zwieńczenie w dwóch konkretnych wydarzeniach, pozostających we wzajemnym, ścisłym związku: we Wniebowstąpieniu (aspekt chrystologiczny), oraz w udzieleniu Ducha Świętego (aspekt pneumatologiczny).

Z relacji Ewangelisty Łukasza można się dowiedzieć, że Chrystus spotykając się z Apostołami w Wieczerniku, wyjaśnia im wszystko to, czego nauczał, o czym mówił. Nakazuje Apostołom, że mają o tym wszystkim świadczyć. Kieruje do nich następujące słowa *w imię Moje głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom*. Zapowiada również, że ześle na nich obietnicę swojego Ojca, przykazując jednak, iż mają pozostać w mieście, tak długo, aż zostaną uzbrojeni mocą z wysoka. Ta „moc z wysoka” to nic innego jak zapowiedź zesłania Ducha Świętego. Jego misją jest kontynuacja dzieła zbawienia, która przejawia się w uświęcaniu wspólnoty wierzących w Chrystusa, na jej ożywianiu, jednoczeniu i ciągłym odnawianiu. T. Dola twierdzi, że konsekwencją obecności Ducha Świętego pośród wierzących jest jej trwałość. Jego obecność w kontynuacji dzieła zbawienia jest zasadnicza. Przez działanie Ducha Świętego dzieło to może być urzeczywistniane. Najkrócej rzecz ujmując, od chwili udzielenia Ducha Świętego należy mówić o Kościele w takim wymiarze, w jakim rzeczywistość ta funkcjonuje dziś.⁴³

Wniebowstąpienie jako fakt historyczny w teologii po dziś dzień jest przedmiotem wielu pytań, na które udzielenie odpowiedzi stwarza wiele problemów. Niemniej jednak, panuje zgodne przekonanie, że wydarzenie to jest jednym z bardziej znaczących w kwestii ustanowienia Kościoła. Wyrażają to słowa samego Jezusa: *Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was*. We Wniebowstąpieniu odnajdujemy z jednej strony wyrażoną wprost wolę kontynuacji dzieła zbawienia po odejściu Zbawiciela, na co wskazują wcześniej przytoczone słowa Jezusa, iż w jego imieniu będą odpuszczane grzechy. Z drugiej zaś strony za-

⁴² Tamże, s. 346.

⁴³ T. Dola, *Kościół sakramentem Trójjedynego Boga*, RTK 43(1996)2, s. 95–96.

warta jest tu prawda, że *życie nieba zostało przeniknięte elementem ludzkim*, a więc *zapowiedź tych dóbr, których się spodziewamy*.⁴⁴

Każde z przedstawionych wydarzeń, kolejno prowadzi do kulminacyjnego punktu, którym jest przekazanie woli kontynuacji zbawienia. To zapewnienie o obecności Boga-Człowieka pośród wspólnoty wszystkich wierzących w Niego jest zasadniczym wyrażeniem woli kontynuacji dzieła zbawienia na ziemi. Miejszem jej realizacji ma być Kościół.⁴⁵

Rzeczywistość Bosko-ludzka jaką jest Kościół, ma na celu kontynuowanie tajemnicy zbawienia. Tu widzialnie Chrystus realizuje swoje dzieło pośród ludzi. Kościół zatem stanowi zbawcą tajemnicę, w której obecny jest Jego Założyciel, prowadzący dzieło odkupienia. Zatem Nowy Lud Boży ma swe trwałe i wieczne zakotwiczenie w Jezusie Chrystusie, Prasakramencie.⁴⁶

Podsumowując rozważania o zbawczym wymiarze objawienia trzeba stwierdzić, że Chrystus wypełnia podwójną rolę. Jest objawieniem się Boga, ale jest też drogą do zbawienia. Współczesna teologia jest ukierunkowana chrystocentryczne, ale i historiozbawczo. Te elementy są ze sobą nierozzerwalnie powiązane, a obecne są w Kościele, ich zbawcza moc ujawnia się m.in. w sakramentach.⁴⁷

Teologowie posoborowi podkreślają personalistyczny aspekt objawienia Bożego, uznając że wzywa człowieka do nawiązania z Bogiem zbawczego dialogu. Dokonuje się przede wszystkim w słowie i działaniu Bożym. Znacząca rola słowa w przekazywaniu objawienia widoczna jest w całym Piśmie świętym. Jeszcze bardziej uwiadcza się we wcieleniu Syna Bożego, ponieważ mówi On nie tylko o Bogu, ale jest także Słowem Boga, a więc Synem Bożym.

Z powyższych rozważań wynika chrystocentryczny charakter objawienia. Teologowie posoborowi zgodnie podkreślają, że w Chrystusie zawarta jest pełnia Bożego objawienia, ponieważ On odsłania

⁴⁴ Tamże, s. 97.

⁴⁵ Por. L. Balter, *Zbawcza obecność Ducha Świętego w Kościele i w świecie*, HD 3(1974), s. 169.

⁴⁶ Por. T. Dola, *Kościół sakramentem Trójjedynego Boga*, RT 43(1996)2, s. 72n.

⁴⁷ Por. K. Gózdź, *Podstawowe założenia teologii sakramentów*, RTK 40(1993)2, s. 17n.

misterium Boga oraz w Nim zostało zawarte Nowe Przymierze. Jezus jest widzialnym znakiem działającego Boga. W Jezusie Chrystusie wypełniają się wszystkie starotestamentowe obietnice.

Teologowie posoborowi podkreślają również chrystocentryczny wymiar objawienia, stwierdzając że ma bardzo duże znaczenie dla eklezjalnego charakteru objawienia. Jezus Chrystus jest bowiem założycielem i twórcą Kościoła.

Wiara człowieka jako odpowiedź na Boże objawienie odnosi się zatem także do objawienia w Jezusie Chrystusie. W Jezusie dokonało się w jakimś stopniu odsłonięcie niezgłębionej Tajemnicy Boga, Jego natury Bożej. Jezus przynosi człowiekowi propozycję rozwiązania wszelkich problemów, zwłaszcza ukazuje ludzkości właściwy sens życia. Zorientowanie na Chrystusa nadaje wierze chrystocentryczny wymiar. Jest on widoczny przede wszystkim w licznych próbach dotarcia do prawdziwego, w niczym niezniekształconego obrazu Jezusa Chrystusa. Przedmiotem wiary chrześcijanina jest Osoba Jezusa Chrystusa. Wiara ma zawsze wymiar chrystocentryczny, który może pozostawać ukryty dla wyznawców innych religii. Chrystocentryzm wiary w tym znaczeniu wynika z faktu, że w swoim Synu Bóg objawił się najpełniej i ostatecznie, przez co Chrystus staje się przedmiotem wiary w ramach założonej przez siebie religii. Wiara w Boga oznacza dla chrześcijanina wiarę w Chrystusa.

W chrześcijaństwie ponadto chrystocentryzm wiary opiera się na tym, że Chrystus stanowi doskonały przykład wiary. Chrystus jako osobowe objawienie miłości Boga stanowi równocześnie doskonałą miłość. *Jest więc prototypiczną, najwyższą i doskonałą realizacją ludzkiej odpowiedzi miłości na wezwanie Ojca.*⁴⁸ W dialogu Chrystusa z Ojcem człowiek wierzący odnajduje zatem wzór dialogu bosko-ludzkiego.

Współcześnie wielu ludzi, przyjmując pewne założenia w punkcie wyjścia, odnoszące się do Osoby Jezusa Chrystusa, jakby „z góry” (akceptując pewnego rodzaju aksjomaty) skazuje się na taką, a nie

⁴⁸ Tamże, s. 153.

inną odpowiedź; stąd też możliwość subiektywizmu i błędnego ujęcia Osoby Jezusa Chrystusa.⁴⁹

W teologii posoborowej stwierdza się, że Misterium Paschalne musiało się dokonać celem umożliwienia człowiekowi zbawienia. Chrystus umierając na krzyżu, otwiera dla człowieczeństwa drogę ku Bogu. Umierając i zmartwychwstając jako *Poprzednik* całej ludzkości stał się pośrednikiem doprowadzającym ją do rzeczywistości Królestwa swego Ojca. Jednak mimo śmierci Chrystusa, jego misterium trwa nadal, mocą Ducha Świętego, którego obiecał i którego posłał.⁵⁰

W Chrystusie Bóg najpełniej okazał ludziom swoją łaskę, uwalniając człowieka od zła i grzechu, obdarzając go Bożym życiem. Jezus Chrystus jest Zbawicielem świata.⁵¹ W Nim dokonano się całkowite pojednanie z Bogiem. Poprzez Misterium Paschalne Jezus sam umierając, zniweczył śmierć człowieka, zaś zmartwychwstając przywrócił życie. Odpowiedzią na to wezwanie jest wiara, w której trzeba radykalnego opowiedzenia się za Nim, przemienienia i odmiany swego dotychczasowego życia, aby dojść do zbawienia. Początkiem tego procesu ma być najpierw wyznanie wiary w Chrystusa: *kto uwierzy (...) ten będzie zbawiony, kto zaś nie, ten zostanie potępiony*.⁵² Wiara jest podstawowym ustosunkowaniem się do Chrystusa. Jest wyraźną odpowiedzią na Jego wezwanie. *Kto wierzy w Niego ma życie wieczne*.⁵³ Wiara wyraża poznanie, tak więc poznać Chrystusa to uwierzyć w Niego. Dopiero po wierze rodzi się nadzieja i miłość, które prowadzą wyznawcę ku królestwu Bożemu.⁵⁴

Kolejnym „etapem”, albo raczej konsekwencją wyznania wiary, jest chrzest, o czym zapisane jest w trzecim rozdziale Ewangelii wg św. Jana, gdzie Chrystus w rozmowie z Nikodemem mówi, że ten, kto nie narodzi się z wody i Ducha, ten nie może uczestniczyć

⁴⁹ J. Goraj, *Chrystologiczna orientacja objawienia jako podstawa chrystocentryzmu katechetycznego*, „Seminare” 20(2004), s. 80–81.

⁵⁰ G. Koch, *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 34.

⁵¹ Por. KKK 456; K. Gózdź, *Jezus Chrystus – uniwersalny Zbawiciel*, s. 80.

⁵² Mk 16, 15–16.

⁵³ J 6, 47.

⁵⁴ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, dz. cyt., ss. 87–89.

w chwale królestwa Bożego. Chrzest jest wyznaniem wiary w paschalne misterium Chrystusa. Co więcej, jest też świadectwem wskazującym na fakt, że przyjmujący to sakramentalne obmycie z grzechu pierworodnego od tej pory legitymuje się nowym życiem w Chrystusie, wierząc, iż od tej pory może korzystać ze zbawczych owoców wysłużonych na Krzyżu przez Jezusa Chrystusa. Odkupieńczo-zbawcze dzieło Boga-Człowieka wyznaczyło moment, w którym nastąpił koniec ekonomii Starego Prawa, które zostało objawione Ludowi Wybranemu przez Mojżesza. Od momentu krzyża Chrystusa rozpoczęła się nowa ekonomia, ekonomia łaski, w której usprawiedliwienie człowieka dokonuje się zupełnie darmo i niezasłużenie mocą wiary w Chrystusa, który jest prawdziwą Drogą, Prawdą i Życiem. Poprzez nawrócenie, wiarę i chrzest człowiek wkracza na nową drogę życia, na drogę wiary, w której uczestniczy w obietnicy wypełnionej w Chrystusie, a więc w dokonanym przez Niego zbawieniu.⁵⁵

W każdym z pozostałych sakramentalnych znaków zawiera się ukierunkowanie ku przyszłości, ku obietnicy Chrystusa, jaką jest życie wieczne. Każdy sakrament przyjmowany przez człowieka wyraża chęć uczestnictwa w bycie Chrystusa. Otwartość się na niego osoby ludzkiej wskazuje na akceptację zbawczej woli Boga i chęć partycypacji w jej skutkach.⁵⁶

O wyjątkowym statusie człowieka mówi nam wcielenie Jezusa Chrystusa. Syn Boży stał się człowiekiem. Jan Paweł II tak pisze: *Jeśli tak uroczycie czcimy narodzenie Chrystusa, to dlatego, że chcemy dać świadectwo o jedyności i niepowtarzalności każdego człowieka. Jeśli nasza ludzka statystyka, ludzkie kategorie, polityka, systemy ekonomiczne i społeczne nie dają nam wystarczającego powodu, że człowiek może urodzić się, żyć i działać jako ktoś jedyny i niepowtarzalny, to o tym wszystkim zapewnia nas Bóg. Dla Boga i przed Bogiem człowiek jest zawsze jedyny (...) jest kimś odwiecznie pomyślanym i wybranym, kimś wezwanym jego własnym imieniem.*⁵⁷

⁵⁵ Por. S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej*, Niepokalanów 1995, s. 57.

⁵⁶ G. Koch, *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 36.

⁵⁷ G. H. Williams, *The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Action*,

Przedstawione cechy ludzkiej osoby wskazują na jej ontologiczną wyższość w stosunku do całej istniejącej rzeczywistości. Oznacza to, że każdy człowiek posiada godność i to niezależnie od jego wysiłków, od woli, osiągnięć czy też talentów. Wszelkie rozważania na tematy w jakiś sposób dotyczące człowieka muszą mieć u swych podstaw tę prawdę – osoba ludzka posiada godność, co oznacza jej najwyższą i nieredukowalną do niczego w świecie wartość.

ks. Krzysztof Bardski*

Paradygmat liturgiczny uczniów idących do Emaus (Łk 24, 13–35)

Epizod ewangeliczny, mówiący o uczniach, którzy szli do Emaus i rozpoznali Jezusa po łamaniu chleba zawiera szereg motywów literackich, elementów strukturalnych i zjawisk narracyjnych, których analiza zaprasza nas do medytacji nad tekstem pod kątem jego relacji do misterium Eucharystii. W naszym referacie chcielibyśmy prześledzić niektóre z tych zjawisk i wyświetlić ich implikacje, mogące zawierać wymiary liturgiczne.

Nasza refleksja w dużej mierze będzie starała się odsłonić potencjał symbolotwórczy zawarty w opowiadaniu, który mógłby stanowić inspirację dla różnorodnych ponaddosłownych interpretacji perykopy w kontekście liturgii mszalnej.

Pod względem budowy scenicznej, epizod o uczniach idących do Emaus można by podzielić na cztery odsłony:

1. Wędrówka z Jerozolimy do Emaus (plener)
2. Akcja wewnątrz gospody w Emaus (wnętrze)
3. Powrót do Jerozolimy (plener)
4. Rozmowa z uczniami (wnętrze)

Układ ten został łagodnie wkomponowany we wcześniejszy i późniejszy kontekst narracji ewangelicznej. Względem wcześniejszej sceny, bardzo skrótowo przedstawionego przybycia Piotra do pustego grobu (w. 12), została zachowana ciągłość czasu (*Tego samego*

* Ks. Krzysztof Bardski – biblista, profesor UKSW i PWTW w Warszawie.

dnia...), natomiast kolejna scena stanowi płynną kontynuację wcześniejszej (*A gdy rozmawiali o tym, On sam stanął pośród nich...*).

Przedstawiony powyżej podział jest niesymetryczny. Pierwsze dwie sceny obejmują zasadniczą część narracji (19 wersetów), podczas gdy dwie ostatnie mają charakter epilogiczny (3 wersety). Istotą więc epizodu są wersety 13–32. Tym bardziej że w. 31 (*Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu*) stanowi punkt kulminacyjny opowiadania, po czym następuje opadanie akcji, niejako zostają przedstawione konsekwencje tego, co wydarzyło się do tej pory.

Wielokrotnie zauważano zbieżność dwóch podstawowych scen składających się na analizowany przez nas epizod z dwoma najważniejszymi częściami liturgii mszalnej:

1. Podczas wędrówki Jezus, nierozpoznany jeszcze przez uczniów, wyjaśnia im Pisma, co przywodzi na myśl liturgię Słowa.
2. Przy stole, w gospodzie, Jezus daje się poznać po łamaniu chleba, co przywodzi na myśl liturgię eucharystyczną.

W tym też kluczu, idąc za starożytną tradycją Kościoła, Ojciec Święty podejmuje eucharystyczną interpretację opowiadania, zwracając uwagę na jedność dwóch stołów, stołu słowa i stołu Chleba.¹

Można by jednak pokusić się o symboliczne odczytanie również dwóch ostatnich scen, mianowicie powrotu do Jerozolimy i rozmowy z uczniami w wieczerniku, w świetle przedstawionej powyżej struktury. Eucharystia stanowi przecież centrum życia Kościoła, a więc nie jest momentem wydzielonym, lecz ma niejako inspirować życie, w które wpisuje w porządku chronologicznym. Czy nocny powrót do Jerozolimy może być odczytany jako egzystencjalna konsekwencja liturgii Słowa, natomiast spotkanie z uczniami – liturgii Eucharystycznej?

Najpierw zwróćmy uwagę na wzajemną relację następujących scen: wędrówki do Emaus i powrotu do Jerozolimy. Sceny te pod wie-

¹ Por. Jan Paweł II, *Mane nobiscum Domine*. List apostolski, 12 (dalej skrót MND).

loma względami mają charakter antytetyczny. W czym wyraża się owo przeciwstawienie?

Po pierwsze, wędrówka do Emaus jest oddalaniem się od Jeruzolimy, podczas gdy powrót jest przybliżaniem się do Świętego Miasta. Ten kierunek sam w sobie może mieć znaczenie symboliczne. Oddalając się od Jeruzolimy, uczniowie nie rozpoznają Jezusa, mimo że On idzie razem z nimi. Idąc z Jeruzolimy, uczniowie realizują swój własny plan, wynikający z ich pesymistycznego postrzegania wydarzeń paschalnych. *A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwoleć Izraela* (w. 21). Ten negatywny wymiar symboliki drogi, oddalającej od Jeruzolimy, został podchwycony we wstępie do Listu apostołskiego *Mane nobiscum, Domine*, gdy została ona nazwana drogą naszych wątpliwości, niepokoju, zawodów.²

Natomiast droga powrotna może zawierać przeciwną symbolikę. Przede wszystkim jest to droga, którą uczniowie podejmuje jako konsekwencję rozpoznania Jezusa (*W tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jeruzolimy* w. 33). Jest więc wędrówką podjętą wskutek interwencji Bożej. Podczas tej wędrówki Jezus nie jest obecny fizycznie (*zniknął im z oczu*), ale jest obecny w ich myślach, nadziejach, sercu. Jest to więc przybliżanie się do Jeruzolimy. Można by stwierdzić, że jest to przybliżanie się do tajemnicy paschalnej i do Kościoła, który mogą symbolizować uczniowie zgromadzeni z Piotrem w Wieczerniku.

Po drugie, droga z Jeruzolimy do Emaus odbywa się za dnia, podczas gdy z Emaus do Jeruzolimy – nocą. Można by więc spojrzeć na badaną przez nas kwestię również z perspektywy przeciwstawnej symboliki dzień/noc, światło/ciemność. Tu jednak wydaje się również istotne zjawisko paradoksu. Uczniowie idąc do Emaus w świetle dnia, w istocie nie rozpoznają Jezusa, a więc tak jakby szli w ciemności. Ich oczy *są niejako na uwięzi* (w. 16). Co więcej, nie postrzegają właściwie wydarzeń paschalnych i mimo wyjaśnień samego Jezusa, nadal *nie widzą* ich właściwego znaczenia.

Natomiast powrót do Jeruzolimy, mimo że odbywa się w ciemności, jest drogą światła. Uczniowie bowiem zobaczyli Jezusa i zro-

² Por. MND 2.

zumieli orędzie paschalne. Można by powiedzieć, że stali się nosicielami światła. Słowo, które otrzymali od Jezusa oraz jego wyjaśnienie, stało się niejako lampą, która rozświetla noc.

Zatem idąc w świetle dnia do Emaus, uczniowie pogrążeni są w ciemności, wracając zaś nocą, zanurzeni zostali w światło.

Jakie więc będą implikacje wędrówki do Emaus, jako symbolizującej liturgię Słowa oraz czym będzie powrót do Jerozolimy w kontekście tej symboliki?

Liturgia Słowa jest momentem poprzedzającym Eucharystyczne uobecnienie Chrystusa. Nie ma go jeszcze na ołtarzu w tajemnicy Jego Ciała i Krwi, niemniej już idzie wraz ze słuchaczami czytań mszalnych, towarzyszy im dzięki swojej mistycznej obecności w Piśmie Świętym. Na razie jest to jednak samo słuchanie, odbiór tekstu, podczas gdy to, co najważniejsze, ma się dopiero dokonać.

Uczestnicząc w Liturgii Słowa idziemy niejako w świetle dnia. Czytania w języku ojczystym, przekazujące w słowach zrozumiałych i przystępnych tekst natchniony wydają się nie sprawiać problemu przynajmniej na poziomie percepcji lingwistycznej. Mogą nawet wywołać reakcję emocjonalną podobną do tej, która była udziałem uczniów: *Czy nie patało w nas serce, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?* (w. 32). Na przykład Alan z Lille w swoim komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami* przedstawia lekturę i interpretację Pisma Świętego jako wędrówkę z Chrystusem Oblubieńcem przez prześliczne krainy, ogrody pełne kwiatów.

A jednak dopiero w z perspektywy nocnego powrotu do Jerozolimy jawi się nam pełniejszy sens odniesienia do liturgii Słowa. Prawdziwe zrozumienie Pisma Świętego ma miejsce dopiero po rozpoznaniu Jezusa i podjęciu drogi powrotnej do Jerozolimy. Jest to jednak zrozumienie, które zawiera pewne cechy charakterystyczne. Dokonuje się ono podczas nocnej wędrówki. W tradycji Kościoła noc symbolizowała częstokroć trudy obecnego życia, przeciwności oraz przeszkody na drodze do świętości. Dopiero w tym kontekście słowo Boże zaczyna *działać*. W świetle przypowieści o domu zbudowanym na skale, Jezus wyraźnie rozróżnia dwa momenty: słuchanie słowa i wprowadzanie go w czyn. Samo słuchanie jeszcze nie wystarcza,

dopiero kontekst egzystencjalny, w jaki wkracza słuchacz Słowa Bożego, który może symbolizować ciemność drogi do Jerozolimy, nadaje Słowu konkretne, specyficzne znaczenie. Słowo Boże pozbawione kontekstu egzystencjalnego jest pustą teorią, zabytkiem starożytnego piśmiennictwa. Staje się słowem żywym dopiero wówczas, gdy po rozpoznaniu Jezusa słuchacz Słowa podejmuje nocną wędrówkę ku Jerozolimie.

Zauważmy zresztą interesujący zabieg literacki o charakterze analepsy, przeprowadzony przez św. Łukasza: otóż dopiero po rozpoznaniu Jezusa uczniowie uświadamiają sobie *Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?* (w. 32). Można by powiedzieć, że uczniowie lepiej rozumieją samych siebie, uświadamiają sobie sens uprzedniego duchowego przeżycia związanego z egzegezą Mojżesza i Proroków, przeprowadzoną przez Jezusa, dopiero z perspektywy znaku łamania chleba.

Następnym krokiem naszej refleksji będzie zestawienie sceny rozpoznania Jezusa podczas łamania chleba, która może symbolizować liturgię Eucharystyczną, ze sceną spotkania uczniów z jedenastoma zgromadzonymi w Wieczerniku.

Cała rozmowa Jezusa z uczniami stanowiła wprowadzenie do wydarzenia, które rozegrało się w gospodzie w Emaus. Słowa *Czy Mesjasz nie miał tego wycierpieć, by wejść do swojej chwały?* (w. 26) stanowią klucz hermeneutyczny, pozwalający połączyć prosty gest łamania chleba, rozpoczynający posiłek, z tajemnicą paschalną. Dla uczniów łamanie chleba staje się aktualizacją misterium: w tym momencie kojarzą sobie, że przed nimi siedzi Ten, o którym przed chwilą słyszeli.

Już sam gest łamania chleba zawiera w sobie bogatą symbolikę, wpisującą się w kontekst opowiadania o uczniach idących do Emaus. Jest ono zniszczeniem pewnej całości, które ma pozytywne konsekwencje. Chleb, czy też placek, traci swój pierwotny wygląd, zostaje uszkodzony, rozdarty na części. A jednak właśnie dzięki temu staje się przyswajalny, możliwy do zjedzenia, tworzy wspólnotę wśród tych, którzy będą go spożywać, staje się symbolicznym znakiem jedności.

Starożytna tradycja niejednokrotnie porównywała wyjaśnianie Pisma Świętego, podejmowane w kontekście liturgii, do łamania chleba Słowa Bożego. Częstość Augustyn mówi o tym, rozpoczynając swoje kazania. Chleb Słowa zostaje połamany po to, by był możliwy do przyswojenia przez słuchaczy. Ta metafora wiąże się z przeświadczeniem, że całe bogactwo duchowych treści Biblii jest niejako ukryte pod skorupą sensu dosłownego. Samo jej czytanie nie daje jeszcze przystępu do tajemnicy ukrytej w słowie. Dopiero przełamanie Słowa czyni z niego duchowy pokarm i umożliwia jego spożycie.

To, co Chrystus czynił podczas wędrówki do Emaus zostało w tym momencie zobrazowane przy pomocy znaku. Idąc drogą, łamał dla uczniów Słowo Starego Testamentu, odczytując je w odniesieniu do samego siebie, teraz łamie chleb, odnosząc ten znak również do samego siebie, gdyż to właśnie ten moment wywołał w uczniach skojarzenie, pozwalające na rozpoznanie Jezusa. Można by więc pokusić się w tym miejscu o sformułowanie pewnej metafory, wyrażającą hermeneutyczne podejście chrześcijanina do tekstu Starego Testamentu: Podobnie jak ów wędrowiec w pewnym momencie zostaje rozpoznany jako Chrystus, chociaż przedtem postrzegany był jako ktoś inny, tak tekst Starego Testamentu, czytany w kontekście liturgii eucharystycznej zostaje rozpoznany jako Słowo o Jezusie, chociażby jego pierwotny sens dosłowny nie miał odniesienia chrystologicznego.

Na wstępie artykułu, przedstawiając czwórdzielną strukturę opowiadania o uczniach idących do Emaus, zwróciliśmy uwagę na związek sceny łamania chleba w gospodzie ze spotkaniem z apostołami w wieczerniku, po powrocie do Jerozolimy.

Uczniowie opowiadają, co się im przydarzyło, kładąc nacisk na dwa etapy: *co ich spotkało w drodze i jak Go poznali przy łamaniu chleba* (w. 35). Z drugiej zaś strony przyjmują świadectwo apostołów: *Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi* (w. 34). W tym momencie Łukasz wprowadza motyw chrystofaniczny: *On sam stanął pośród nich* (w. 36). A więc to tak, jakby historia powtórzyła się: Najpierw była wędrówka do Emaus i rozpoznanie Jezusa, teraz wędrówka do Jerozolimy i objawienie się Zbawiciela. Jest jednak zasadnicza różnica. W Emaus Jezus połamał chleb i dawał ucz-

niom, teraz zaś sam prosi: *Macie tu coś do jedzenia?* (w. 41). Poza tym Jezus, rozpoznany w Emaus, jawi się jako postać tajemnicza, nieuchwytna, znika w momencie rozpoznania Go, natomiast w wieczerniku aż do bólu daje wyraz swojej cielesności: *Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam* (w. 39).

Sądźmy zatem, że chrystofania w wieczerniku, poprzez pewne powtórzenia oraz kontrasty może prowadzić do reinterpretacji, na zasadzie koła hermeneutycznego, opowiadania o uczniach idących do Emaus.

Jeżeli odniesiemy w sposób symboliczny powyższe spostrzeżenia do liturgii mszalnej, to sądźmy, że droga powrotna do Jerozolimy i chrystofania w wieczerniku mogą zostać odczytane jako wielka alegoria egzystencjalnych implikacji Eucharystii. Sygnalizuje to zresztą 4 rozdział *Mane nobiscum Domine*, dopatrując się w słowach *wybrali się i wrócili do Jerozolimy* (w. 33) symbolicznego odniesienia do misji ewangelizacyjnej, jako pierwszej konsekwencji autentycznego doświadczenia tajemnicy Eucharystii.³ W drodze do Emaus sam Chrystus dzieli się Słowem z uczniami, natomiast po powrocie do wieczernika uczniowie wzajemnie dzielą się świadectwem o Jezusie. W Emaus Jezus rozpoznany znika z oczu uczniom, co może prowadzić na myśl jego sakramentalną obecność w tajemnicy Jego Ciała i Krwi podczas Mszy Świętej, natomiast w wieczerniku ukazuje swoje człowieczeństwo, co może stanowić zachętę do rozpoznawania Jezusa w drugim człowieku. Ukazuje zaś swoje rany, co może być zaproszeniem do tego, by rozpoznawać Go w sposób szczególny w cierpiących, odtrąconych, najuboższych spośród ubogich. Dzieje się tak tym bardziej, że prosi On apostołów: *Macie tu coś do jedzenia?*. Jawi się więc jako ktoś cierpiący głód. Przedtem, w gospodzie w Emaus, On dawał chleb uczniom, teraz prosi o chleb, symbolizując tym samym wszystkim ubogich i zgłodniałych. W Eucharystii chrześcijanin otrzymuje Chleb Żywy od Boga, aby chlebem powszednim dzielić się z Chrystusem obecnym w najuboższych spośród ubogich. *Byłem głodny, a nie daliście mi jeść* (Mt 25, 42), powie On

³ Por. MND 24.

sam, chcąc zobrazować, na czym polega sąd miłości, wobec którego stanie każdy z nas.

Ponadto tekst grecki, przełożony w Biblii Tysiąclecia słowami *zniknął im z oczu*, brzmi dosłownie *afantos egeneto*, czyli *stał się niewidzialny, stał się ukryty, tajemny*. Komentując omawiany przez nas fragment, św. Augustyn powiada, że Jezus wcale nie opuścił w tym momencie uczniów, lecz stając się nieobecny cieleśnie, towarzyszy im nadal, będąc obecny dzięki wierze (Sermo 135,4). Podobnie Jan Paweł II w *Mane nobiscum, Domine* stwierdza, że mimo iż oblicze Jezusa przestało być widzialne, pozostał On z uczniami pod zasłoną połamane go chleba.⁴

Paradygmat uczniów idących do Emaus odzwierciedla również swoistą dialektykę dynamizmu właściwą liturgii. Każda czynność liturgiczna, a w szczególności Eucharystia, zakłada przeplatanie się i komplementarność działania Boga i człowieka. Chrystus ofiaruje się za nas, ale równocześnie my składamy w Nim nasze życie na ołtarzu. Kościół kieruje do Boga swoją modlitwą, Bóg zaś obdarza go swoimi darami.

W przypadku analizowanego przez nas opowiadania, początek akcji dramatycznej ma miejsce, gdy Jezus dołącza się do idących uczniów. A więc niejako wpisuje swoją dynamikę w toczącą się akcję podjętą z inicjatywy uczniów. Jednak wyrażenie *oczy ich były na uwięzi*, po grecku *hoi oftalmoi auton ekratounto*, czyli dosłownie *oczy ich były schwytane, powstrzymane* może zawierać tzw. *passivum theologicum*, sugerujące, że to Bóg spowodował, iż nie byli w stanie rozpoznać Jezusa w pierwszym momencie. Również zasadniczą część rozmowy stanowi chrystologiczna egzegeza pism starotestamentalnych przeprowadzona przez Zbawiciela. Gdy zaś zbliżają się do Emaus, inicjatywa przechodzi w ręce uczniów. Oni *przymusili Go*, aby z nimi został. Tekst natchniony podkreśla ten moment, zwracając nawet uwagę na to, że Jezus okazywał, *jakoby miał iść dalej* (w. 28). Jawi się to więc jako swoiste narzucenie swojej woli Jezusowi, którego zamiary wydawały się być inne. Przy stole jednak znowu cała dynamika skupia się w ręku Jezusa, to On łamie i podaje chleb. Rów-

⁴ Por. MND 1.

nocześnie czytamy *auton de dienoichthesan hoi oftalmoi*, czyli: *ich zaś oczy zostały otwarte*. Znowu pojawia się tu *passivum theologicum*.

Wydaje się więc, że na płaszczyźnie zewnętrznej dynamiki akcji, a więc wyboru drogi oraz miejsca na nocleg inicjatywa należy w pełni do uczniów, natomiast na płaszczyźnie wewnętrznej, dotyczącej zrozumienia i rozpoznania, całość inicjatywy należy do Boga. To On zamyka i otwiera ich oczy. Czy nie taka sama jest struktura dynamizmu liturgicznego, w którym zewnętrzne czynności pozostają w gestii człowieka, podczas gdy to, co niewidzialne i nieuchwytnie, a najważniejsze z perspektywy zbawczej, jest dokonywane przez Boga?

Opowiadanie o uczniach, idących do Emaus zawiera w sobie również paradoksalną dynamikę interpretacji. Najpierw Jezus interpretuje teksty starotestamentalne, odnosząc je do siebie samego, następnie zaś uczniowie interpretują gest łamania chleba, kojarząc go z podobną sytuacją, która miała miejsce podczas Ostatniej Wieczerzy. W obu przypadkach owa interpretacja ma charakter aktualizacji wydarzenia, które miało miejsce w przeszłości. Dzieje Mojżesza i proroków zostają odczytane na nowo w świetle obecności Tego, który umarł, zmartwychwstał, a teraz towarzyszy im w ich wędrówce, natomiast łamanie chleba przypomina uczniom pierwszą Eucharystię. To przypomnienie przywodzi na myśl słowa Jezusa, przekazane zarówno przez Łukasza (Łk 22, 19), jak i apostoła Pawła (1 Kor 11, 24): *touto poieite eis ten emen anamnesin: czyńcie to dla przypomnienia sobie o Mnie*. Można by zaryzykować stwierdzenie, że właśnie w Emaus po raz pierwszy ma miejsce ten aspekt misterium Eucharystii, który polega na aktualizującej pamięci o Jezusie. Bowiern istotą eucharystycznego *to czyńcie na moją pamiątkę* nie jest samo tylko powtarzanie czynności zainicjowanej w Wielki Czwartek, ale rozpoznawanie Jezusa w Chlebie i Winie, które sakramentalnie stały się Jego Ciałem i Krwią.

Reasumując, wydaje się że, paradygmat liturgiczny uczniów idących do Emaus może mieć również bardziej ogólne odniesienie, niż tylko eucharystyczne. Wzajemna relacja wędrówki, której towarzyszy Jezusowa interpretacja Starego Testamentu, do gestu łamania

chleba, może wyrażać relację Słowa do znaku. Słowo, które poprzedza i nadaje sygnifikację znakowi. Znak, który aktualizuje słowo, przenosząc je z poziomu dyskursywnego na egzystencjalny.

ks. Kazimierz Matwiejuk*

Pastoralny wymiar Wielkiego Czwartku

Wstęp

Msza sprawowana w wieczór Wielkiego Czwartku jest nazywana Mszą Wieczery Pańskiej. Nawiązuje ona do Ostatniej Wieczery Jezusa. On ją spożył z Apostołami jako wieczerzę paschalną, na pamiątkę zbawczej ingerencji Jahwe, który mocnym ramieniem wyprowadził Izraelitów, pozostających w niewoli w Egipcie, ku wolności. Spożywanie wieczery paschalnej dokonało się w tę noc, w której Jezus za zbawienie świata wydał się w ręce grzeszników. Ta tradycyjna żydowska wieczerza paschalna zaowocowała ustanowieniem Eucharystii, sakramentu kapłaństwa, oraz Jezusowym przykazaniem miłości.¹

Określenie *Wieczera Pańska*, wzięte z *Pierwszego listu św. Pawła do Koryntian* (11, 20nn), wyróżnia ją od zwykłego posiłku.² Od Wieczernika oznacza ono sakramentalną ofiarę wcielonego Syna Bożego, który antycypując ofiarę Kalwarii, ustanowił jej sakramentalny obrzęd, a w znakach konsekrowanego chleba i wina stał się pokarmem na życie wieczne.

W naszej refleksji ukażemy związek Mszy św. ze starotestamentalną ucztą paschalną oraz przybliżymy istotę Eucharystii, usta-

* Ks. prof. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, ur. 07 XI 1945 r., jest kapłanem diecezji siedleckiej. Święcenia prezbiteratu przyjął w 1968 r. Jest liturgistą, dr. hab. i prof. nadzwyczajnym na Wydziale Teologicznym UKSW, Instytut Teologiczny w Radomiu.

¹ Zob. Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Paschalnych* (16 I 1988), nr 50–51.

² Por. A. Penna, *Eucharystia i Msza św.*, „Concilium” 1–10(1966/67), s. 579.

nowionej w Wieczerniku i duszpasterski wymiar Wielkiego Czwartku.

1. Pascha żydowska figurą Paschy Chrystusa

W żydowskiej świadomości religijnej jest bardzo mocno zakorzenione przekonanie, że Bóg Izraela, Jahwe, dokonał szczególnej ingerencji w jego losy. Dokonał jej na prośbę uciemżonych, którzy w niewoli egipskiej *narzekali na swoją ciężką pracę i jęczeli, a narzekanie na ciężką pracę dochodziło do Boga* (Wj 2, 23). Bóg wprowadził Izraelitów z Egiptu i przez pustynię wprowadził do Ziemi Obiecanej. Dokonał się wielki *Exodus*, Wielkie Przejście, Pascha.

W tej ingerencji był obecny ryt krwi.³ Pan powiedział do Mojżesza i Aarona w ziemi egipskiej: *I wezmą krew baranka, i pokropią nią odrzwia i progi domu, w którym będą go spożywać. (...) Krew będzie wam służyła do oznaczenia domów, w których będziecie przebywać. Gdy ujrzę krew, przejdę (pesach) obok i nie będzie pośród was plagi niszczycielskiej, gdy będę karał ziemię egipską* (Wj 12, 1–7.13). Z wydarzeniem Paschy był także związany ryt praśników, zatem praśnego chleba.

W Egipcie spożywali Izraelici baranka paschalnego mając biodra przepasane i sandały na nogach, zatem gotowi do drogi. *Spożywać będziecie pośpiesznie, gdyż jest to Pascha na cześć Pana. (...) Przez siedem dni spożywać będziecie chleb niekwaszony. (...) Przestrzegać będziecie Święta Praśników, gdyż w tym dniu wyprowadziłem wasze zastępy z ziemi egipskiej* (Wj 11, 15–17). Tradycyjne, znane przed niewolą egipską, święta Paschy i Praśników zostały związane z historią zbawienia, ze zbawczą ingerencją Jahwe.⁴

Z polecenia Bożego Izraelici mieli obchodzić Paschę każdego roku jako pamiątkę tamtych wydarzeń paschalnych. *Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla*

³ R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998, s. 16–17.

⁴ M. Naimska, *Judaizm i święta żydowskie*, „Znak” 2–3(1983), s. 261. Zob. X. Léon-Dufour, *Pascha*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, przekł. K. Romaniuk, Poznań²1975, s. 466–467.

uczczenia Jahwe. Po wszystkie pokolenia tym dniu świętować na zawsze (Wj 12, 14).

Po zburzeniu świątyni jerozolimskiej zaprzestano składania ofiary paschalnego baranka. Nie mogąc wspólnotowo celebrować Paschy, Izraelici świętują ją w rodzinach. Świętowanie Paschy żydowskiej rozpoczyna się 14 Nisan i trwa siedem dni. Charakterystyczną cechą jej obchodów jest zakaz jedzenia, a nawet posiadania, chleba upieczonego na zakwasie, zwanego *chamec*. Dlatego podstawowym pożywieniem podczas świąt jest chleb praśny, *maca*. W czasie święta *Pesach* korzysta się ze specjalnych naczyń kuchennych i oddzielnej zastawy stołowej, gdyż używane w ciągu roku przedmioty wchłonęły *chamec*. W przypadku braku specjalnych naczyń, dotychczas używane musiały być wykaszerowane, oczyszczone przez wymoczenie wrzątkiem lub rozgrzanie do czerwoności.

Pierwszy wieczór Paschy, zwany wieczorem sederowym tj. przeżywanym wg określonego porządku (*seder* – porządek), był czasem uczy.⁵ Na stole sederowym umieszczano trzy placki macy, pieczone jajko, symbol ofiary świątecznej, pieczonego baranka lub kawałek mięsa z kością, który symbolizował żertwę paschalną. Przygotowywano także miskę ze słoną wodą do maczania ziół, gorzkie zioła, przypominające gorycz niewoli i kompot koloru czerwonego, bo taki był kolor cegły wyalanej w niewoli.

Podczas *sederu* wypijano cztery puchary wina, które odpowiadały radosnym wydarzeniom, których dokonał Jahwe: uwolnienie od jarzma, wybawienie z niewoli, wyswobodzenie mocnym ramieniem oraz uczynienie z uwolnionych ludu Bożego. *Powiedz synom izraelskim: Ja jestem Pan! Uwolnię was od jarzma egipskiego i wybawię was z niewoli i wyswobodzę was wyciągniętym ramieniem i przez surowe kary. I wezmę sobie was za mój lud, i będę wam Bogiem i przekonacie się, że Ja, Pan, Bóg wasz, uwolniłem was spod jarzma egipskiego* (Wj 6, 6–7).

Uczta sederowa rozpoczyna się od błogosławieństwa Boga za święto (*kadesz*). Po nim następowało rytualne obmycie rąk (*rechac*) i spożywanie gorzkich ziół (*maror*). Następnie ojciec rodziny, speł-

⁵ A. Sekściński, *Przygotowanie*, <http://biblia.wiara.pl/> z 2 I 2007 r.

niając obowiązek przekazania swoim dzieciom historii wyzwolenia z Egiptu, odpowiadał na serię „obrzędowych” pytań najmłodszego z uczestników uczy. Ten pytał m.in. o to, czym ten wieczór różni się od wszystkich innych i dlaczego spożywa się ten posiłek na stojąco, a nie na siedząco oraz dlaczego w święto Paschy zanurza się chleb w słonej wodzie?⁶

Ojciec odpowiadając na pytania, wygłaszał obrzędową *haggadę*.⁷ W niej przypominał dramatyczną przeszłość Narodu Wybranego: Byliśmy niewolnikami faraona w Egipcie i stamtąd wyprowadził nas Pan, Bóg nasz, potężną mocą i wyciągniętym ramieniem. Naszemu Panu winniśmy wdzięczność za odzyskaną wolność.⁸ Dlatego po *haggadzie* śpiewano psalmy *Hallelu*, by zaraz po nich wypić trochę wina, nad którym ojciec wypowiedział błogosławieństwo: *bądź pochwalony, Panie, nasz Boże, Królu świata, któryś stworzył owoc winnego krzewu*. Spożywano kilka kropel słonej wody, która przypominała gorzki pot niewolniczej pracy.

Dotąd wszyscy uczestnicy uczy stali. Teraz zajęli miejsca przy stole i w nastroju radości spożywano pobłogosławiony chleb (*macot*), pieczone z kością mięso i zioła. Nad chlebem wybrzmiała następująca benedykcja: *Bądź pochwalony, Panie, nasz Boże, Królu świata, któryś to święto niekwaszonych chlebów dał swemu ludowi, Izraelowi, ku radości i pamięci. Bądź pochwalony, Panie, który usławił Izraela i czasy*.

Na stole sederowym stawiano symboliczny kielich z winem, przygotowanym dla proroka Eliasza. Jego przyjścia, jako zwiastuna Mesjasza, należy oczekiwać w każdej chwili. Nadzieja spełnienia tego przyjścia była zawarta w słowach pożegnania, które uczestnicy wieczerzy sederowej wymieniali między sobą: *przyszły rok w Jerozolimie*. Na zakończenie uczy, przed odczytaniem końcowego fragmentu *haggady*, spożywano ostatni kawałek macy (*afikoman*). Ob-

⁶ L. Hońdo, *Święta żydowskie w interpretacji Franza Rosenzweiga*, w: *Kalendarz żydowski – almanach 1991–1992*, Warszawa 1990, s. 19.

⁷ B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 386–391.

⁸ *Jak modlą się Żydzi. Antologia modlitw*, red. M. Tomal, Warszawa 2000, s. 154–164.

rzęd obmycia rąk pachnącą wodą zamykał właściwą ucztę. Tymczasem ojciec przygotowywał czwarty kielich, tzw. kielich błogosławieństwa. Nad nim odmówił specjalną modlitwę błogosławieństwa. Biesiadnicy, pijąc z tego kielicha, dziękowali Bogu za Jego łaskawość i dobroć.⁹ Żydzi celebrując Paschę czynią to w przekonaniu, że jej najgłębszy sens polega na oczekiwaniu na Mesjasza, który dokona ich ostatecznego odkupienia.

2. „Gorąco pragnąłem spożyć tę paschę z wami zanim będę cierpiał” (Łk 22, 15)

W wydarzenia Wieczernika wpisuje się w szczytowy moment życia Jezusa. *Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował* (J 13, 1). Pascha żydowska stała się okazją do ustanowienia Eucharystii, sakramentu kapłaństwa, oraz wezwania do praktykowania miłości, co Jezus wyraził przez umycie nóg uczniom.¹⁰

Gdy spożywali Wieczerzę, Jezus wziął chleb, wypowiedział nad nim błogosławieństwo i łamiąc go podał uczniom (Mt 26, 26–29). Tę czynność wyjaśnił On sam. *To jest Ciało moje*. Zwrot ten w potocznym języku aramejskim brzmiał: *den bis`ri*. Żydzi mówiący po grecku tę rzeczywistość wyrażali zwrotem: *touto estin to soma mou*. Zarówno aramejskie *bis`ri* jak i greckie *soma* określają człowieka jako całość. Jezus charakteryzuje chleb eucharystyczny jako swą osobę. Parafrazując tę konstatację Jezusa, można ją wyrazić opisowo tak: Ten chleb to jestem ja. Jest on mną samym, moją osobą jako całością, a nie jedynie częścią wymagającą uzupełnienia. W tym chlebie jestem obecny we własnej osobie.¹¹

Jezus po skończonej wieczerzy wziął kielich z winem (zob. Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Był to tzw. kielich błogosławieństwa. Podaniu go uczniom towarzyszyły słowa utożsamiające wino z Nim samym. *Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej*, tzn. przez moją śmierć

⁹ M. Naimska, *Judaizm i święta żydowskie*, art. cyt., s. 262.

¹⁰ Por. B. Bernardo, *Ostatnia Wieczerza. Jej kontekst i wymiar wielkanocny*, w: Eucharystia, Kolekcja Communio 1, Poznań–Warszawa 1986, s. 145.

¹¹ A. Sekściński, *Ostatnia Wieczerza*, <http://biblia.wiara.pl/index>.

krzyżową.¹² Słowa Jezusa przy chlebie i winie nie mają swojego odpowiednika w judaizmie. Są oryginalne, nowe i twórcze.

Jezus ustanowił Eucharystię jako pamiątkę zbawienia. Jest ona jednocześnie ofiarą za grzechy świata i ucztą z Jego ciała i krwi oraz sakramentem obecności. Kolekta mszalna z Wielkiego Czwartku tak to wyraża: *Wszchemogący, wieczny Boże obchodzimy pamiątkę Najświętszej Wieczerzy, podczas której Twój Jednorodzony Syn mając się wydać na śmierć pozostawił Kościołowi nową wiekuistą Ofiarę i Ucztę swojej miłości.*¹³

Św. Paweł mówiąc o ustanowieniu Eucharystii mocno akcentuje ofiarniczy charakter Wieczerzy Pańskiej: *to jest Ciało moje, które za was będzie wydane (...). Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę* (1 Kor 11, 24–25). Tę rzeczywistość podkreślają także synoptycy. Do formuły konsekracyjnej wina *to jest krew moja Nowego Testamentu*, dodają słowa *która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów* (Mt 26, 28; Mk 14, 24).

Jezus podczas uczty paschalnej w Wieczerniku jest ofiarą, która dopełni się na Krzyżu. On wyleje swoją krew za całą ludzkość.¹⁴ Przeciwstawił siebie dotychczasowym ofiarom z baranów i kozłów, składanym w świątyni jerozolimskiej. On jest ofiara doskonała. *Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielonego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosa, który nie jest obowiązany, jak inni arcykapłani do składania codziennej ofiary najpierw za swoje grzechy, a potem za grzechy ludu. To bowiem uczynił raz na zawsze, ofiarując samego siebie* (Hbr 7, 26–27).

¹² Por. W. Smereka, *Wieczerza Pańska w I liście św. Pawła do Koryntian*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 2 IX 1949, s. 119. W paschalnych znakach chleba i wina, w biblijnych symbolach życia i radości, obecna jest wprawdzie śmierć Chrystusa-Baranka, ale nie w stanie kenozy krzyża, lecz już jako „Ducha ożywiającego”. A. Jankowski, *Rok liturgiczny w świetle Biblii*, Kraków 1993, s. 80.

¹³ Por. *Kolekta na Wielki Czwartek z Mszy Wieczerzy Pańskiej*, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 127.

¹⁴ Por. F. Gryglewicz, *Chleb, Wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa–Lublin 1968, s. 86.

Jezus przez dar swojego Ciała i Krwi w znakach chleba i wina, już w Wieczerniku rozpoczął akt swego wydania. Jego ofiara dopełniła się na Kalwarii. Stała się źródłem zbawienia. Uczniowie, którzy uczestniczyli w wydarzeniu wieczernikowym, stali się wspólnotą eucharystyczną i symbolem rodzącej się wspólnoty zbawionych czasów ostatecznych. W ten sposób Pascha żydowska stała się znakiem Paschy Jezusa, a Izrael figurą wspólnoty Jego Kościoła.¹⁵

3. Pastoralny wymiar Wielkiego Czwartku

Celebracja Wielkiego Czwartku we wspólnotach lokalnych, zwłaszcza parafialnych, stanowi szczególną formę mistagogii wiernych w tajemnicę zbawienia. Msza Wieczerzy Pańskiej wprowadza bowiem w *Triduum Sacrum*. Są to trzy dni, a właściwie trzy noce, stanowiące jedno święto, przedłużone o oktawę zmartwychwstania. Doniosłość tego czasu domaga się przeżywania go w postawie świętowania przez skupienie i kontemplowanie tajemnic zbawienia. Wprawdzie Triduum Paschalne nie są to dni wolne od pracy, ale chrześcijanie winni tak w nie planować zajęcia domowe, związane z przygotowaniem świątecznymi, by prace porządkowe i przygotowawcze do Świąt zakończyć przed Mszą Wieczerzy Pańskiej. Wtedy łatwiej wejdą w treść Triduum.

Celebracja Mszy Wieczerzy Pańskiej, która eksponuje na pierwszy plan tajemnicę Eucharystii i kapłaństwa, winna być odpowiednio przygotowana. Wszyscy miejscowi prezbiterzy powinni koncelebrować Eucharystię. W konfesjonale, jeśli jest potrzeba, niech posługują odpowiednio wcześniej przed Mszą św. Wierni świeccy zaś, dobrze przygotowani, winni wykonać funkcje liturgiczne, które do nich należą, zatem posługę lektora, psalterzysty, kantora, ministranta czy zbierającego ofiary na tacę.

Liturgia Wielkiego Czwartku akcentuje miłość w wymiarze społecznym. Zwłaszcza podczas Wieczerzy Pańskiej powinna być zorganizowana procesja z darami, w której oprócz chleba i wina do jej sprawowania należałoby przynieść do ołtarza znaczący dar dla

¹⁵ Por. B. Bernardo, *Ostatnia Wieczerza. Jej kontekst i wymiar wielkanocny*, art. cyt., s. 148.

ubogich. Dzięki temu obdarowaniu będą oni mieli udział w świętowaniu Pacy i radości zmartwychwstania.¹⁶ Zaangażowanie wiernych świeckich nie może być traktowane jako wyjątek, ale winno stać się swoistą kulminacją ich posługi liturgicznej, realizowanej w ciągu roku.

Specyficznym momentem liturgii wielkoczwartkowej jest obrzęd umycia nóg. Nie jest on zastrzeżony biskupowi i ograniczony tylko do katedry. Może być stosowany w różnych wspólnotach, po odpowiednim przygotowaniu wiernych przez katechezę. A umycie nóg upamiętnia to, co Jezus uczynił wobec uczniów. Według św. Jana umycie nóg Apostołom ma podobny charakter jak Eucharystia. Ewangelia janova nie relacjonuje ustanowienia Eucharystii. Natomiast w scenie umycia nóg Apostołom przez Jezusa eksponuje treści, które znajdują się w opisach ustanowienia Eucharystii u synoptyków, zatem Mateusza, Marka i Łukasza. Przy ustanowieniu Eucharystii Jezus powiedział: *Czyńcie to na moją pamiątkę* (Łk 22, 19), przy umyciu nóg zaś padły Jego słowa: *Dałem wam przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem* (J 13, 15).

Dla podkreślenia pełnego wymiaru Eucharystii, która jest jednocześnie ofiarą, ucztą i sakramentem obecności, dobrze jest udzielić Komunii św. pod dwiema postaciami, przynajmniej pewnej grupie wiernych. Po liturgii przenosi się procesjonalnie Najświętszy Sakrament do odpowiedniej kaplicy. Nie jest to jednak ciemnica, ale kaplica przechowania Najświętszej Eucharystii. W czasie procesji śpiewa się hymn *Sław języku* lub inną pieśń eucharystyczną.

Najświętszy Sakrament składa się w tabernakulum lub w zamkniętej szkatule. One nie mogą jednak mieć formy grobu. Kaplica bowiem nie jest wyobrażeniem grobu Pana, lecz służy dla przechowywania Chleba Eucharystycznego do Komunii w Wielki Piątek. Wierni po Mszy Wieczery Pańskiej powinni przez pewną część nocy adorować Najświętszy Sakrament. Nie wolno jednak robić wystawienia w monstrancji. W czasie trwania adoracji należy czytać teksty biblijne, zwłaszcza Ewangelię według świętego Jana, szczególnie

¹⁶ Zob. Z. Kiernikowski, *List pasterski o przeżywaniu Tajemnicy Paschalnej na Triduum Paschalne*, Siedlce 2003, s. 4.

rozd. 13–17. Gdyby adoracja trwała jeszcze po północy, to wówczas winna ona się odbywać bez zewnętrznej uroczystości, ponieważ rozpoczął się dzień Męki Pańskiej.¹⁷

Po przeniesieniu Najświętszego Sakramentu obnaża się ołtarz. Wypada też zasłonić krzyże w kościele zasłonami barwy czerwonej lub fioletowej, jeżeli nie zostały one zasłonięte w sobotę przed piątą niedzielą Wielkiego Postu. Gasi się też lampy przed wizerunkami świętych.¹⁸ Obnażenie ołtarza jest znakiem, iż do uroczystej liturgii Wielkiej Nocy nie będzie sprawowana Eucharystia. Krzyże zaś zostaną odsłonięte podczas Liturgii Wielkopiątkowej. Te znaki wskazują, że Kościół wchodzi w milczenie, które osiągnie swój szczyt w Wielką Sobotę. W tym dniu nie będzie żadnej liturgii poza Liturgią Godzin.

Zakończenie

Owocne przeżywanie Triduum Paschalnego wymaga zaangażowania się już w przygotowanie paschalne, zatem w przeżywanie Wielkiego Postu. Wierni powinni w homiliach niedzielnych otrzymać pouczenia o misterium paschalnym i o sakramentach. Winno się to dokonywać w świetle tekstów lekcjonarza, zwłaszcza perykopy z Ewangelii. One bowiem naświetlają różne aspekty chrztu oraz innych sakramentów, a także miłosierdzie Boże.

W katechezie należy wiernym przypominać o społecznych skutkach grzechu oraz o naturze pokuty, która polega nie tylko na odwróceniu się od grzechu, ale zwróceniu się do Boga. Zewnętrzne praktyki pokutne chrześcijan powinny wypływać z nawróconego serca. Ważną pomocą w procesie nawrócenia spełniają wielkopostne i pokutne nabożeństwa. One mają być przepojone duchem liturgii. Wtedy staną się szansą do świadomego i owocnego celebrowania misterium paschalnego. Kościół winien budzić ducha pokuty, także przez modlitwę za grzeszników.

¹⁷ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Paschalnych*, nr 56.

¹⁸ Tamże, 57.

Wierni przeżywający Wielki Post, zgodnie z prawem i z tradycją Kościoła, powinni przystąpić do sakramentu pokuty, by z oczyszczoną duszą mogli uczestniczyć w misteriach paschalnych. Duszpasterze winni im chętnie służyć w korzystaniu z sakramentu pokuty i pojednania.

RECENZJE

Leksykon teologii pastoralnej, red. ks. Ryszard Kamiński (redaktor naczelny), ks. Wiesław Przygoda, Marek Fiałkowski OFMConv, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2006, ss. 945.

Wielkim wydarzeniem w środowisku teologii polskiej, zwłaszcza pastoralistów, stało się wydanie *Leksykonu teologii pastoralnej* przez KUL pod koniec ubiegłego roku. Jest on obszernym dziełem, starannie wydanym; zawiera precyzyjny wstęp, wykaz skrótów, 406 haseł, indeks biogramów, indeks haseł tematycznych, listę autorów haseł z krótką informacją na ich temat. Pod względem treści *Leksykon* obejmuje całokształt zagadnień z zakresu teologii pastoralnej fundamentalnej i szczegółowej.

Teologia pastoralna, zwana także teologią praktyczną, stanowi specyficzną dyscyplinę wśród nauk teologicznych. Jako teologia urzeczywistniania się Kościoła w teraźniejszości, nie tylko opiera się na Objawieniu, lecz także winna sięgać do innych gałęzi wiedzy ludzkiej, zwłaszcza do nauk empirycznych. W kręgu teologii polskiej ta dyscyplina musi ciągle ukazywać swoją tożsamość i wyjaśniać swoją metodologię. Stąd też wpływała potrzeba współczesnego, całościowego podręcznika w języku polskim. Tego trudnego zadania podjął się jeden z najwybitniejszych pastoralistów polskich, długoletni kierownik Instytutu Teologii Pastoralnej KUL, ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński. Wraz ze swoim zespołem naukowym stworzył on i zrealizował koncepcję nowoczesnego podręcznika teologii pastoralnej, a do opracowania tego podręcznika wciągnął grono wielu polskich pastoralistów. Powstało ważne dzieło w dwóch tomach: *Teologia pastoralna*, red. ks. Ryszard Kamiński, t. 1: *Teologia pastoralna funda-*

mentalna, Lublin 2000; t. 2: *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002.

Należało wspomnieć to wydarzenie naukowe, bo jego naturalną kontynuacją stał się *Leksykon teologii pastoralnej*, oczekiwany przez całe środowisko teologów – pastoralistów, zarówno wykładowców, jak i studentów. W dobie daleko posuniętej specjalizacji naukowej, zawężonej do wybranych aspektów, istnieje zapotrzebowanie na solidne encyklopedie, leksykony i słowniki z określonych gałęzi wiedzy ludzkiej. *Leksykon teologii pastoralnej* odpowiada na ten głód naukowy, jest dziełem pionierskim w Polsce, zredagowanym niezwykle starannie, zarówno pod względem metodologicznym jak i merytorycznym. Daje on cenne kompendium wiedzy w zakresie teologii pastoralnej. Teologowie polscy, a zwłaszcza pastorałiści, z pewną zazdrością patrzyli na piąty tom cennego podręcznika *Handbuch der Pastoraltheologie*, który nosił tytuł: *Lexikon der Pastoraltheologie* (1972) oraz na słynny *Lexikon für Theologie und Kirche* (1993–2001) i związany z tym dziełem *Lexikon der Pastoral* (2002). Teraz dostają do rąk rodzimy *Leksykon teologii pastoralnej*, odpowiadający polskim realiom, uwzględniający sytuację i zadania Kościoła w naszym kraju.

Jak sama nazwa wskazuje, celem leksykonu jest wprowadzenie czytelnika w istotę poszukiwanego problemu, podanie mu precyzyjnej definicji określonego pojęcia, ukazanie powiązań i zależności. Leksykon naukowy z danej dziedziny wiedzy idzie dalej. Ustawia omawiane hasła w kontekście analizowanej rzeczywistości. Odsyła także czytelnika, pragnącego pogłębić interesujące go zagadnienia, do starannie dobranej, współczesnej literatury naukowej. *Leksykon teologii pastoralnej* w sposób rygorystyczny realizuje trudne kryteria stawiane tego typu publikacjom. Jest cennym owocem wieloletniej, żmudnej, w pewnym sensie „benedyktyńskiej” pracy ks. prof. dra hab. Ryszarda Kamińskiego i jego współpracowników: ks. dra hab. Wiesława Przygody i ks. dra Marka Fiałkowskiego OFMConv. Na podkreślenie zasługuje merytoryczna konsultacja ze strony ks. dra Antoniego Tomkiewicza. *Leksykon teologii pastoralnej* wpisuje się na trwałe w dorobek naukowy środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a przez to całej teologii polskiej. Ks. R. Kamiński, twórca koncepcji tego wartościowego dzieła i jego redaktor naczelny,

potrafił zmobilizować krąg teologów-pastoralistów polskich, powierając specjalistom, przedstawicielom wielu akademickich placówek naukowo-dydaktycznych, opracowanie poszczególnych haseł, uprzednio konsultując z nimi starannie przygotowaną listę. Jasno określił jednolite, precyzyjne kryteria dla opracowania poszczególnych haseł. Rygorystycznie pilnował ich realizacji. Ujednolicił nadsyłane teksty według wymagań naukowych. Dla niego samego i dla jego zespołu była to niejednokrotnie „droga przez mękę”, ale ten trud przyniósł wspaniały owoc.

Leksykon teologii pastoralnej ma przejrzysty układ. W zwięzłym, interesującym wstępie (s. 5–8) ks. R. Kamiński, red. naczelny *Leksykonu*, wyjaśnia jego genezę, koncepcję, układ i zawartość. Potrzeba leksykonu pastoralnego wypływa z wielu względów, także z faktu radykalnych przemian, jakie nastąpiły w Polsce po przełomie 1989 r. i które zrodziły konieczność nowego, odważnego spojrzenia na problemy i zadania duszpasterskie Kościoła w naszej ojczyźnie. Redaktor naczelny *Leksykonu* mógł z satysfakcją napisać we wstępie: „*Leksykon teologii pastoralnej*” umożliwił *Czytelnikowi* *rozumienie poszczególnych zagadnień, odkrywa powiązania ich z innymi zagadnieniami, przedstawia różne ujęcia i kierunki, wskazuje na możliwości zastosowania poszczególnych rozwiązań w praktycznej działalności Kościoła oraz wskazuje na obszary wymagające dalszych badań* (s. 7).

Część leksykograficzna składa się z biogramów i haseł tematycznych. Jest rezultatem pracy ponad stu autorów, reprezentujących pastoralne ośrodki naukowe z całej Polski. Obejmuje 406 haseł, w tym: 257 haseł przedmiotowych z teologii pastoralnej ogólnej i szczegółowej oraz z zakresu nauk pokrewnych czy też pomocniczych; 126 haseł osobowych i 23 hasła, określane mianem tzw. „odsyłaczowych”. Hasła przedmiotowe mają ujęcie zgodne z metodą teologiczno-pastoralną: *voir – juger – agir* (dostrzec – ocenić – działać). Odzwierciedlają realia duszpasterstwa w Polsce. Po krótkiej, rzeczowej definicji kluczowego pojęcia, analizie zjawiska, ukazano nauczanie *Magisterium* w danej kwestii, wskazano na formy działalności duszpasterskiej w tej dziedzinie i postawiono pewne postulaty.

Warto podkreślić, że wiele haseł ma ujęcie interdyscyplinarne. Ich objętość wypływa najczęściej z wagi omawianego problemu.

Wykaz skrótów zastosowanych w *Leksykonie teologii pastoralnej*, zgodnie z porządkiem naukowym, znalazł się na początku (s. 9–16). Dla przejrzystości został on podzielony na kilka działów: dokumenty Kościoła, skróty bibliograficzne, miejsca wydania. W *Leksykonie* znalazły się także niezbędne aneksy: indeks biogramów, indeks haseł tematycznych, wykaz autorów haseł, z krótką informacją na temat autorów oraz wskazaniem haseł, które opracowali. Dwa pierwsze indeksy pozwalają na szybkie zorientowanie się, czy szukana postać, lub potrzebne nam hasło znalazły się w *Leksykonie*.

Leksykon teologii pastoralnej zwraca się do szerokiego grona czytelników. Jako dzieło pionierskie zapisuje się na trwałe w dziejach nauki polskiej. Pozwala uprawiającym różne dziedziny wiedzy, w tym także teologom, na zrozumienie, na czym polega istota teologii pastoralnej i specyfika jej metody. Jednakże głównymi adresatami tego *Leksykonu* są niewątpliwie wykładowcy i studenci teologii pastoralnej. Otrzymują bardzo przydatne narzędzie dla swojej pracy naukowo-badawczej i dydaktycznej. Po *Leksykon teologii pastoralnej* winne także sięgnąć osoby zaangażowane w duszpasterskim dziele Kościoła i odpowiedzialni za to dzieło: biskupi, księża, osoby zakonne oraz niewątpliwie laikat. Katecheci otrzymując cenną pomoc w przekazywaniu wiedzy religijnej i formacji postaw dzieci i młodzieży. Katolikom świeckim uważna lektura haseł może pomóc w lepszym zrozumieniu misji Kościoła Chrystusowego i ich roli w pełnieniu właściwych im zadań.

Każde dzieło ludzkie może być uzupełnione i poprawione – także *Leksykon teologii pastoralnej*. Wypływa to z faktu, że teologia pastoralna jest w służbie Kościoła, który realizując zbawczą misję Jezusa Chrystusa odczytuje nieustannie zmieniające się znaki czasu i interpretuje je w świetle Ewangelii (por. KDK 4). Można mieć nadzieję, że ten pierwszy w Polsce *Leksykon teologii pastoralnej* spotka się z życzliwym przyjęciem szerokiego grona czytelników i do czeka kolejnych wydań.

Ks. Bronisław Mierzwiński

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, **Riscoprire il vero volto della parrocchia**, Libreria Editrice Vaticana 2005, ss. 196.

Posługa ewangelizacyjna Kościoła niesie w sobie liczne znamiona zewnętrzne możliwe do fizycznego uchwycenia, a zatem i opisanie. Te elementy mogą być zatem także poddane empirycznym weryfikacjom oraz socjologicznym czy psychologicznym badaniom. Zawsze jednak będą one miały znamiona osobowe czy wspólnotowe, nie mówiąc już o wymiarach materialnych.

Nie ulega wątpliwości, że jedną z podstawowych struktur administracyjnych Kościoła jest parafia. Można ona być różnie rozumiana, m.in. jako personalna czy terytorialna. Nie mniej pozostaje w miarę stabilną strukturą, która nie tylko jest znakiem historii, ale niesie w sobie liczne nadzieje i perspektywy.

Prezentowana książka ukazuje się jako dziewiąty tom w serii *Laici oggi*, która należy do *Collana di studi a cura del Pontificio Consiglio per i Laici*.

Całość książki podzielona została na dwa podstawowe bloki. Pierwszy z nich zawiera pięć podstawowych wystąpień i referatów. Drugi natomiast pięć bardziej zwartych głosów w ramach okrągłego stołu.

Książkę otwiera wprowadzenie abp S. Ryłko, przewodniczącego papieskiej Rady ds. Laikatu (s. 5–12). Następnie zamieszczono wystąpienie Jana Pawła II skierowane do uczestników sesji plenarnej Rady przyjętych na audyencji w dniu 25 listopada 2004 r. (s. 13–14).

Całość materiałów sesji otwiera obszernie wystąpienie: *Parafia w zmieniającym się świecie: wielkie wyzwania społeczno-kulturalne i religijne* przedstawione przez S. Lanza z Włoch (s. 15–54). Natomiast kolejny referent podjął temat: Kościół obecny i działający w parafii, a przedstawił go D. Biju-Duval z Włoch (s. 55–67).

Z kolei ukazano temat: *Instytucja parafii: przybliżenie historyczno-prawno-duszpasterskie* zaproponowany przez A. S. Sanchez-Gil z Włoch (s. 69–101). W dalszej kolejności temat: *Budować „razem” wspólnotę parafialną: bank prób zadania misyjnego wszystkich*

wiernych dzisiaj przeanalizował L. Gerosa ze Szwajcarii (s. 103–133). Wreszcie ostatnie wystąpienie opatrzone tytułem: *Parafia jako „wspólnota wspólnot”* przedstawił A. Cattaneo z Włoch (s. 135–156).

Przywołane materiały okrągłego stołu, a więc konkretne wystąpienia, odbywały się wokół tematu: *Stowarzyszenia, ruchy i nowe wspólnoty w parafii: doświadczenia i zadania* (s. 157–194).

Blok ten otwiera tekst: *Nowa parafia dla nowych sytuacji* zaprezentowany przez L. F. Figari (s. 159–165). Następnie ukazano problem: *Akcja Katolicka i parafia* podjęty przez P. Bignardi (s. 167–171). Z kolei K. Arguello ukazał kwestię: *Odkryć prawdziwe oblicze chrześcijanina* (s. 173–179). Ważnym głosem był temat: „*San`Egidio*” i parafia omówiony przez A. Riccardi (s. 181–187). Blok ten zamyka tekst: *Parafia jako ruch* ukazany przez L. Giussani (s. 189–194).

Warto zauważyć, że prezentowana książka zawiera akta XXI sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Laikatu, która obradowała wokół tematu: *Odkryć prawdziwe oblicze parafii*. To ważne, iż obrady te zostały udostępnione w takiej formie szeroko dostępnej i umożliwiającej śledzenie refleksji Stolicy Apostolskiej wokół tak istotnej tematyki. Pozwala to bardziej szeroko sięgnąć do tak interesującej refleksji teologicznej podejmowanej przez tak ważne dykasterium watykańskie oraz przenieść podejmowane tak ważnej problematyki na poziom poszczególnych Kościołów lokalnych.

W sensie tematyczny książka ta jest faktycznie próbą bardziej twórczego pochylenia się nad fenomenem parafii i odczytywania jej niepowtarzalnej specyfiki kościelnej. W tym kontekście wielokrotnie wskazywano także i na jej inne płaszczyzny oraz element, gdyż istnieje ona oraz funkcjonuje w bardzo zróżnicowanych środowiskach. Wydaje się, że nowa ewangelizacja stawia tutaj także nowe wymagania, które są w pełni uzasadnione, wręcz oczekiwane.

Z prezentowanych akt jednoznacznie wynika, że parafia pozostaje ciągle niezwykle dynamiczną i podstawową strukturą posługi duszpasterskiej Kościoła. To jest ewangelizacyjna struktura zwiastowania orędzia Jezusa Chrystusa. Wszelkie krytyki, zazwyczaj teoretyczne, mogą tylko próbować ją udoskonalać czy modyfikować, ale

generalnie nie mogą kwestionować samej jej istoty eklezjalnej, co tak mocno podkreślił Benedykt XVI m.in. w przemówieniu do biskupów polskich podczas ostatniej wizyty *ad limina Apostolorum*.

Akta prezentowanej sesji plenarnej Rady podejmują refleksję wokół parafii z dużą odpowiedzialnością. Wszystkim towarzyszy świadomość dyskusji wokół tej problematyki, a nie bezpośrednia jej negacja. Są to interesujące poszukiwania, które mają zawsze odniesienie do parafii, jako instytucji kościelnej, ale ujawniającej się na przestrzeni dziejów w szerokim bogactwie historycznym prawnym oraz duszpasterskim.

Szkoda, że podstawowe referaty dotyczące parafii wygłosili tylko sami duchowni i to wszyscy będący pracownikami naukowymi różnych uczelni czy instytutów badawczych. Wydaje się, iż celowym byłby głos jakiegoś biskupa oraz świeckich oraz być może przedstawiciela życia konsekrowanego. Ich spojrzenie na parafię mogłoby w znacznym stopniu ubogacić prezentację i jednocześnie pozwolić na bardziej integralny obraz tej struktury eklezjalnej. W obecnym obrazie są to bowiem bardzo interesujące analizy, ale chyba jednak zbyt odległe od realnego doświadczenia parafialnego. Analizując problematykę parafii ważnym jest bowiem, nie tyle znakomita wiedza teoretyczna, która jest bardzo cenna i ważna, ale także bezpośrednie doświadczenie parafialne. To ostatnie może być realnie i twórczo zdobyte tylko w praktycznym doświadczeniu.

Pewnym uzupełnieniem tego pytania jest okrągły stół. Jakże wybrzmiewa w nim bogactwo bardziej dynamicznego spojrzenia na parafię. Właśnie te nowe sygnalizowane czynniki wskazują na bardziej zaangażowane przejawy bycia parafią, w parafii i dla parafii. Wszędzie bowiem jawi się pytanie o znaki i świadectwa chrześcijańskiej wiary. Wszystko zaś winno być na służbie tej prawdy ewangelizacyjnej, która, zwłaszcza pod wpływem nauczania Jana Pawła II, przybiera znamiona nowej ewangelizacji.

Niezwykle ważnym znakiem omawianych akt jest szerokie odwoływanie się do nauczania Ojca św. Jana Pawła II. To niezwykle bogate magisterium winno być ciągle jeszcze bardziej twórczo obecne we wszelkich analizach teologicznych. Bogactwo zawartych tam

myśli pozostaje ciągle niewyczerpanym źródłem nauczania nie tylko teologicznym. Zwłaszcza szerokie sięganie do antropologii pozwala na bardziej twórcze rozeznanie miejsca, roli i zadań parafii.

Bp Andrzej F. Dziuba

ABP PAUL JOSEF CORDES, **Zagubione ojcostwo**, „Bernardinum”, Pelplin 2005, ss. 228.

Rzeczywistość człowieka stawia każdego wobec specyfiki i zarazem różnicy płci. Jest to jedna ze szczególnych prawd bogactwa ludzkości. To na niej budowana jest prawda nowego życia, a więc tak macierzyństwa jak i ojcostwa. Mimo, że współcześnie prawda ta doznaje wielu przekształceń i przewartościowań, krytyki czy ideologicznej negacji, to jednak sam w sobie pozostaje jako prawda antropologiczna. Zatem jest ona niezbywalną prawdą także samej natury.

Dlatego wydaje się zrozumiałym tak szerokie i wielopłaszczyznowe zainteresowanie tą problematyką. Jest ona wyjątkowo bliska człowiekowi, a jednocześnie niezwykle frapująca osobowo, jeśli uwzględnić jej wielowarstwowość. Najnowszą pracę w tym względzie publikuje abp Paul Josef Cordes. Jest on aktualnie przewodniczącym Papieskiej Rady *Cor Unum*. Autorem wielu książek, artykułów i opracowań. W języku polskim ukazały się m.in. *Communio: utopia czy program?*, *„Ducha nie gości”: charyzmaty i nowa ewangelizacja*. Natomiast obecna książka ukazała się w serii *Biblioteka Pastorem*, która wydawana jest pod redakcją ks. W. Więckowskiego.

Książkę poprzedza przedmowa kard. J. Glempa (s. 5–7) oraz fragment listu B. Straussa, znanego poety, skierowanego do autora, a który ukazał się w całości w edycji niemieckiej (s. 9).

Całość studium podzielona została na cztery duże bloki tematyczne oraz epilog, a te z kolei zorganizowane zostały na jeszcze mniejsze. Zresztą podział jest wielostopniowy.

Pierwszy blok tematyczny opatrzony został tytułem: *Zagubione ojcostwo*, który jest zbieżny z tytułem całej książki (s. 11–59). Wskazano na dostrzeganą kwestię upadku autorytetów. Wobec tego zjawiska podjęto próbę zdiagnozowania dostrzeganego kryzysu. Generalnie dostrzega się współcześnie korekty tożsamości mężczyzny.

Pierwsze odpowiedzi to tematyka kolejnego bloku prezentowanej książki (s. 61–119). Na czoło wysuwa się kwestia znaczenia samego obrazu ojca. Jego kontury są niezwykle bogate i zróżnicowane. Wreszcie na trzech przykładach (Mike i Margaret, Erik Petersom,

Gordon Dalby) ukazano praktyczne i realne objawianie się transcencji na co dzień.

Kolejny zbiór podejmuje temat: *Trudne otwarcie na Boga* (s. 121–179). Najpierw ukazano dwie postacie: Pietro di Bernardone i św. Franciszek z Asyżu. „Ojciec” i „Syn” to dwa mniejsze fragmenty tego bloku. Wskazano na próbę Abrahama i wreszcie relacje między Soren Kierkegaard a jego obrazem ojcostwa.

Ostatni blok nosi tytuł: *Syn Przedwiecznego Boga* (s. 181–220). Analizując zachodni redukcjonizm, przywołano św. Augustyna, Marcina Lutera i Zygmunta Freuda. Poszerzając krąg, wskazano na problem ojcostwa w innych religiach monoteistycznych, a więc islam i judaizm. Zamykając blok, wskazano na Jezusa objawiającego Ojca.

Próba epilogu: ojcostwo duchowe zamyka całość treściową książki abp. P. J. Cordesa (s. 221–226). Natomiast od strony formalnej omawiane dzieło zamyka spis treści (s. 227–228).

Prezentowana książka podejmuje niezwykle istotne zagadnienie, które ma bardzo wiele płaszczyzn faktycznych i badawczych. Ma ona bowiem swe odniesienie do wszystkich rzeczywistości życia człowieka, tak w sobie samej jak i w odniesieniach do innych. Jest to bowiem jedna z ważniejszych kategorii antropologicznych, tak mocno wyakcentowanych przez Jana Pawła II, m.in. w katechezach *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* czy adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Zawarte w tych tekstach przemyślenia stanowią szczególnie wkład w rozwój antropologii teologicznej, która jednocześnie obficie korzysta także z antropologii filozoficznej.

Tak kompetentne pochylenie się nad zagadnieniem szeroko pojętego ojcostwa jest interesującym wkładem we współczesne przemiany kulturowe i cywilizacyjne, które mają m.in. odniesienia filozoficzne, religijne, psychologiczne czy socjologiczne. Ta kompleksowość, która przebija z kart książki P. J. Cordesa jest gwarancją, że proponowane przemyślenia są bardzo odpowiedzialne i twórcze. Zresztą pogłębiony styl refleksji teologicznej ukazały także jego wcześniejsze prace.

Kard. J. Glemp stwierdza w przedmowie: *Jako duszpasterz opisuje on dane antropologiczne, aby doprowadzić do odpowiedzi wiary*

na drażliwy problem. Próbuje on zabrać czytelnika na most prowadzący od doświadczenia i filozofii w świat wiary. (...) jest to spojrzenie otwarte na Tego, który jako jedyny Bóg spojrział i „przy sercu Ojca spoczywa” (J 1, 18). Chrystus zapewnia nas, że Bóg w swojej najgłębszej istocie jest Ojcem (s. 6–7).

Książka tchnie bogactwem odniesień biblijnych, które ukazane zostały także w ich historycznym i wręcz aktualnym życiu. Pozostają one bowiem ciągle aktualnym przesłaniem, które m.in. przybiera także formy sztuki czy literatury, do czego autor stosunkowo chętnie i twórczo się odwołuje. Swoistą rewolucją pozostaje jednak nauczanie Jezusa Chrystusa, które najdoskonalej przybliża prawdę ojcostwa Boga oraz widzenie w nim wzoru poprawnie rozumianego ludzkiego ojcostwa (por. s. 9).

Takie pochylenie się nad problematyką ojcostwa gwarantuje, że jest to próba głębszego wniknięcia w jego istotę oraz specyfikę. Tak modne i często nagłaśnianie faktory medialne czy socjologiczne są w tym kontekście tylko, często zmanipulowanym dotknięciem problemu. Takie podejście wręcz uniemożliwia odpowiedzialną analizę, tak pozytywnych, jak i negatywnych znamion ojcostwa. Nie ma tam bowiem woli sięgania do jego antropologicznej istoty. Z innej jednak strony oczywiście mogą one niekiedy być pewnym ożywieniem, elementem pogładowym i nadawać pewną wartość całej publikacji. Autorowi chodzi jednak ciągle o starania wokół samej istoty ojcostwa, odniesionej do ojcostwa samego Boga.

W książce można dostrzec pewne elementy filozofii fenomenologicznej. Relacjonując, zwłaszcza myśli kard. K. Wojtyły, autor chętnie przyjmuje jego propozycje badawcze. Taki ogląd rzeczywistości jest gwarancją bardziej pogłębionej analizy wielu szczegółowych kwestii odnoszących się do ojcostwa.

Wydaje się, że książka ta, w pewnym sensie, może być także cenna w analizie macierzyństwa Boga. Papież Jan Paweł II był w tym względzie niedościgłym drogowskazem, zawsze sięgającym i wiernym nauczaniu biblijnemu oraz całej teologicznej tradycji Kościoła. Nie da się bowiem hermetycznie oddzielić ojcostwa od macierzyństwa i *vice versa*.

Książka niemieckiego teologa, z dużym doświadczeniem duszpasterskim, jest ważną analizą problematyki ojcostwa. W praktycznych realiach życia można całkowicie zgodzić się z tytułem książki. Jest to wręcz swoista diagnoza faktycznego stanu, przynajmniej w kręgu kultury euro-amerykańskiej. Opracowanie P. J. Cordesa może być wobec tych fenomenów interesującą i bardziej pogłębioną pomocą. Zatem niesie ona w sobie głęboką refleksję teologiczną (szerzej antropologiczną), a z drugiej strony posiada praktyczny wymiar duszpasterski.

Bp Andrzej F. Dziuba

BP ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA, **Rodzina w dialogu z Bogiem w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Zarys problematyki**, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 126.

Pełna problematyka prawdy o człowieku musi ze swej natury dotyczyć spraw osobowych, szerokich relacji międzyludzkich oraz społecznych i wspólnotowych. Taka jest bowiem jego natura, tj. otwartość ku innym, wręcz wzajemne wymaganie innych ludzi, niezbędnych ku własnemu rozwojowi i świętości. Nie chodzi tutaj tylko o sferę fizycznej użyteczności, wręcz codziennej konieczności życiowej, ale przede wszystkim o głębsze, tj. psychiczne i duchowe relacje. W to wpisuje się szeroko pojęta kultura, która nie może abstrahować od natury.

Szczególnym jednak i zarazem niepowtarzalnym znakiem otwartości ku drugiej osobie i innym ludziom jest małżeństwo, a następnie rodzina. Ta naturalna wspólnota pełni niezbywalną funkcję międzyosobową oraz wobec innych społeczności tak przyrodzonych, jak i nadprzyrodzonych.

Oto bp Andrzej F. Dziuba wydał opracowanie poświęcone rodzinie z ukierunkowaniem na jej miejsce w dialogu z Bogiem. Dodatkowym dookreśleniem jest wskazanie, iż prezentacja ta bazuje przede wszystkim na nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Autor jest specjalistą w zakresie teologii moralnej i aktualnie profesorem w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Całość książki otwiera dedykacja rodzicom (s. 5). Następnie zamieszczono schematyczny spis treści (s. 7).

Całość treściową otwiera krótki wstęp (s. 9–11). Z kolei zasadniczy korpus analiz badawczych zorganizowany został w trzy rozdziały, a dwa z nich na bardziej szczegółowe mniejsze bloki.

Pierwszy z rozdziałów opatrzony został tytułem: *Sakramentalność małżeństwa – fundament dialogu* (s. 13–18). Stanowi on swiste wprowadzenie i wskazuje na chrześcijański fundament powołania rodzinnego.

Rodzina jako Kościół domowy to tytuł kolejnego rozdziału (s. 19–52). Zawiera on cztery szczegółowe kwestie: 1. Rodzina Kościół domowy w Kościele powszechnym; 2. Posłannictwo prorockie rodziny; 3. Posłannictwo kapłańskie rodziny; 4. Posłannictwo królewskie rodziny. Szczególnie ważne jest zwrócenie uwagi na cztery funkcje, które stanowią znamiona powołania rodziny.

Trzeci rozdział prezentowanego opracowania nosi tytuł: *Rodzina – wspólnota świętości* (s. 53–89). Wskazano najpierw na specyfikę uświęcenia w małżeństwie i rodzinie. Ważne miejsce w osobowym procesie dążenia do świętości zajmuje Eucharystia, a także modlitwa.

Całość treściową zamyka zakończenie (s. 91–92).

Z kolei zamieszczono stosunkowo obszerne streszczenie w języku angielskim dokonane przez o. Regisa Norberta Barwiga z USA (s. 93–100).

Po wykazie skrótów (s. 101–103) podano obszerną bibliografię, która podzielona została na: dokumenty Soboru Watykańskiego II, nauczanie papieży, dokumenty Stolicy Apostolskiej, nauczanie Episkopatu i biskupów polskich oraz literaturę (s. 105–126).

Prezentowane opracowanie stanowi interesującą propozycję zarysu ważnego wątku w bogatym nauczaniu Jana Pawła II dokonanego zwłaszcza przez polskich teologów moralistów i pastoralistów. Zapropionowana systematyzacja pozwala na jeszcze bardziej twórcze wyakcentowanie wiodących idei, które czasem giną czy są mniej ostre w szerokim nauczaniu.

Zaprezentowana analiza problematyki rodziny w dialogu z Bogiem stanowi zwłaszcza dobre przybliżenie nauczania adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio* oraz innych dokumentów i przemówień związanych z tą problematyką. Ukazana jest ona jednak z bardzo szerokim wykorzystaniem innych tekstów papieskich, a także Soboru Watykańskiego II. Dobrze, że autor przytacza liczne cytaty, co pozwala na bezpośrednie zetknięcie się z wieloma oryginalnymi przemyśleniami papieża, które dopiero w pełni oddają znakomitą myśl.

Dobrze się także stało, że autor przywołuje bardzo szeroko liczne publikacje z zakresu problematyki małżeńskiej i rodzinnej. Jest to swoista panorama zwłaszcza literatury polskojęzycznej. W pewnym sensie zestawienie to może być pomocne w ewentualnych dalszych zainteresowaniach.

W całości prezentowanej pracy odczuwa się dość wyraźnie, iż problematyka małżeńska i rodzinna jest silnie wpisana w całość życia społecznego i kościelnego, taka jest wręcz jej natura. Zatem tchnie duch pewnej tradycji i spokoju, w pewnym sensie chyba typowy dla Polski. Dobrze, że jednocześnie, obok swoistej nostalgii dostrzega się także niebezpieczeństwa, które w znacznym stopniu potęguje współczesna kultura i tendencje cywilizacyjne.

Wskazanie na wiodące znaczenie dialogu, widzianego w pewnym sensie w kategoriach teologicznych, nadaje proponowanym przemysłom duży walor poznawczy i twórczy. Jest to wręcz wpisanie tej prawdy w antropologię osoby. Dobrze się stało, że autor nie zawężił się tylko do wskazań praktycznych form czy przejawów tego dialogu, ale poszedł głębiej, widząc w nim kategorię wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej, ostatecznie czerpiącej swe źródło i opartej na Jezusie Chrystusie. Kategoria dialogu jest bowiem miejscem spełniania się człowieka, tak wobec innych jak i Boga, a w pewnym sensie i siebie samego.

W dialogu z Bogiem wybrzmiały także liczne wątki wewnętrznego dialogu małżeńskiego i rodzinnego, zwłaszcza wielopokoleniowych członków tej *communio personarum*. Praktycznie przybiera to często znamiona wielorakich wzajemnych wewnętrznych oraz zewnętrznych zobowiązań i relacji, których szczególnie oczekuje samotniony współczesny człowiek. Wydaje się, że w tym kontekście chyba zbyt mało wskazano na miejsce dziadków, zwłaszcza w ciągle aktualnej polskiej rzeczywistości życia rodzinnego, także w płaszczyźnie społeczno-kulturowej. Bardziej jednak chodzi tutaj o ich egzystencjalne i teologiczne miejsce.

Szkoda, że w pracy bp. A. F. Dziuby zabrakło specjalnego bloku, zapewne w trzecim rozdziale, poświęconego wątkowi przebaczenia. Podjęte wskazania w tej materii są jednak zbyt mało jednoznacz-

ne oraz praktycznie rozproszone w całej rozprawie. Wydaje się, że to jest ważnym i zarazem twórczym elementem małżeńskiej oraz rodzinnej drogi świętości. Wskazuje to także na wyjątkowo twórcze oczekiwania, w sensie bardzo ogólnym, zwłaszcza w kontekście interesującego nauczania zawartego w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*.

Z dużym uznaniem należy odnieść się do obszernego streszczenia w języku angielskim, choć w wydaniu amerykańskim. Jest to praktycznie ważny element uzupełniający, który zapewne pozwoli zapoznać się z proponowanymi przemyśleniami szerszemu gronu zainteresowanych. Wydaje się, że współcześnie w Polsce niezbędne są tego typu prezentacje.

Publikacja bp. Andrzeja F. Dziuby stanowi zatem ważne i zarazem twórcze pochylenie się nad istotnym elementem powołania małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej, tym cenniejsze, że ukazane w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II, który z niezwykłym zaangażowaniem traktował o tej problematyce. Umiejętność wpisania w nią, i to na sposób dynamiczny, wątków dialogu i wiary jest dotknięciem samej istotny powołania rodziny, tak wobec innych, jak i wobec siebie samej. Przystępność lektury winna zainteresować wielu odbiorców.

o. Regis N. Barwig (Oshkosh – USA)

Wybitny Pastoralista, nieoceniony Przyjaciel.

Jubileusz ks. prof. dra hab. Ryszarda Kamińskiego, KUL

W tym roku przypadają 65 urodziny Księdza Profesora Ryszarda Kamińskiego. Związany przez wszystkie lata pracy naukowo-badawczej, dydaktycznej i organizacyjnej z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim nadał nowe oblicze polskiej teologii pastoralnej. Postawił na wysokim poziomie Instytut Teologii Pastoralnej KUL. Stworzył kompetentną kadrę naukową, wypromował kilkudziesięciu doktorów, opublikował wiele książek i artykułów naukowych. Jednakże w świecie nauki najbardziej zasłużył się dwoma epokowymi dziełami: dwutomowym, nowoczesnym podręcznikiem teologii pastoralnej (2000, 2002) oraz pionierskim w języku polskim *Leksykonem Teologii Pastoralnej* (2006), którego recenzję zamieszczamy w tym numerze *Warszawskich Studiów Pastoralnych*. Nie sposób w kilku zdaniach ocenić ogromnego wkładu ks. prof. Ryszarda Kamińskiego do polskiej teologii pastoralnej. Próbę ukazania tego dorobku znajdziemy w specjalnej publikacji KUL przygotowanej przez grono jego współpracowników, z wkładem naukowym wielu polskich teologów-pastoralistów.

Dla nas, pracowników naukowo-dydaktycznych Sekcji Teologii Pastoralnej UKSW, ks. prof. Ryszard Kamiński jest mistrzem i przyjacielem. Mistrzem, bo wypromował kilku z nas, a praktycznie dla każdego pisał recenzję związaną ze stopniami naukowymi, tytułem czy też stanowiskiem na Uczelni. Mistrzem, bo stanowi wielki autorytet naukowy w zakresie teologii pastoralnej i jej specyfiki metodologicznej. Przyjacielem, bo okazał nam wiele serca, życzliwości, poświęcenia w potrzebie. Przyjacielem, bo tak bardzo gościnnie przyjmował nas u siebie, a także nie szczędził sił i czasu, by dotrzeć do nas, służyć swoim doświadczeniem i mądrą radą, nam i naszym stu-

dentom. Cenimy sobie także zaufanie, jakim nas obdarza, otwartość na pluralizm poglądów, umiejętność dialogu. Jest dla nas przykładem kształtowania i prowadzenia takiego zespołu, który sam określił mianem „pastoralisty zbiorowego”.

Księżo Profesorze, drogi Ryszardzie, z okazji 65 rocznicy urodzin Sekcja Teologii Pastoralnej UKSW życzy Ci światła i mocy Ducha Świętego w pracy naukowej, w posłudze kapłańskiej oraz w życiu osobistym.

Ad multos annos!

*W imieniu Sekcji Teologii Pastoralnej UKSW
ks. Bronisław Mierzwiński*

DYSKUSJA

nt. powołania Stowarzyszenia Pastoralistów Polskich

(tekst nieautoryzowany, przygotowany na podstawie zapisu na nośniku elektronicznym). Niektóre osoby uczestniczące w dyskusji nie zostały zidentyfikowane (uczestnik dyskusji)

Przewodniczący sesji:

ks. prof. Maciej Ostrowski – Prezes Sekcji Pastoralistów Polskich:

Ostatnia sesja tegorocznego sympozjum będzie poświęcona zagadnieniu stowarzyszenia: czy się stowarzyszać, czy nie? Ksiądz prof. Przybyłowski dokona prezentacji zagadnienia i wprowadzi tym samym w dyskusję. Na zakończenie zostanie przeprowadzone głosowanie, by mieć jasno określone stanowisko, a nie, jak poprzednim razem, pozostawać w nieokreśloności. Sądzę, że przyszedł najwyższy czas, byśmy zagłosowali: *tak* lub *nie*. Jeżeli głosowanie zakończy się pozytywnie, wówczas podejmiemy konkretne kroki, by za kilka miesięcy móc proces sfinalizować. Proszę ks. Profesora o prezentację sprawy.

Ks. prof. Jan Przybyłowski:

Mam przed sobą Statut Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Został on zatwierdzony na zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w Częstochowie 1 grudnia 2000 r. Z wstępnych informacji ks. Chrostowskiego, który był czynnie włączony w tworzenie Stowarzyszenia Biblistów Polskich i obiecał podzielić się doświadczeniem i wszystkimi materiałami, wynika że od strony formalnej założenie stowarzyszenia nie jest trudne.

Są bowiem ściśle określone wymogi, które trzeba spełnić, które nie zostawiają wielkiego marginesu na dowolność. Kwestia powołania stowarzyszenia jest rozpatrywana przez Konferencję Episkopatu Polski, która musi zatwierdzić statut. Następnie sprawa trafia do sądu, gdzie stowarzyszenie jest rejestrowane. Jeśli nie ma w celach, środkach określonych w statucie nic, co by nie było zgodne z przepisami polskiego prawodawstwa, to Sąd Rejestrowy nie stawia żadnych przeszkód, by stowarzyszenie zaistniało. Oczywiście gdybyśmy podjęli

decyzję o założeniu stowarzyszenia, wówczas konkretne osoby, za zgodą sekcji, muszą przygotować statut, złożyć pełną dokumentację w Episkopacie, a następnie zająć się zarejestrowaniem stowarzyszenia w sądzie.

W związku z powołaniem stowarzyszenia pojawia się jednak kilka problemów, które należałoby omówić (szkoda, że grono jest dziś mniejsze niż wczoraj, każdy bowiem głos w takiej dyskusji jest cenny). Po pierwsze, chodzi o odpowiedź na pytanie: czy iść drogą przekształcenia sekcji w stowarzyszenie, czy też zakładać stowarzyszenie od podstaw. Jeśli będzie to przemianowanie sekcji w stowarzyszenie, wówczas aktualne władze sekcji byłyby takim komitetem założycielskim stowarzyszenia i przekształciłyby ją w stowarzyszenie. Jeśli zdecydujemy, że stowarzyszenie ma zostać zbudowane od podstaw, to musimy powołać konkretne osoby, które przeprowadzą formalny proces zarejestrowania stowarzyszenia.

Drugim problemem jest określenie celów, z którymi z kolei wiążą się środki. Wreszcie bardzo ważnym elementem funkcjonowania stowarzyszenia jest przynależność.

Z historii naszych spotkań, nie we wszystkich uczestniczyłem, ale z tych, na których nie byłem, miałem dokładne relacje od uczestników, wynika, że były próby stworzenia na przykład grupy wykładowców akademickich. Jest to jakaś wyraźnie zaznaczająca się grupa w naszym gronie. Mamy jednak także wykładowców w seminariach duchownych, bez tytułów habilitowanego profesora; mamy wreszcie takich, którzy – jest ich coraz więcej – kończą studia, robią doktoraty i nie mają w perspektywie włączenia się w działalność dydaktyczną, ale chcą w dziedzinie pastoralnej być na bieżąco. Wreszcie mamy duszpasterzy. Do tej pory w innych stowarzyszeniach, które będą powstawać, nie ma możliwości szerokiej współpracy teoretyków i praktyków. Naturalnym sposobem uprawiania teologii pastoralnej jest nieustanny dialog teoretyków z praktykami. Nie dokonuje się on jednak tylko przez praktyki duszpasterskie danego profesora, który z parafii dojeżdża jako wykładowca, ale w kontaktach z tymi, którzy rzeczywiście w duszpasterstwie pracują. Właśnie ze względu na nich, myśląc o formule stowarzyszenia, powinniśmy się zastanowić, czy nie zrobić im miejsca w takim stowarzyszeniu i nie próbować organizo-

wać również dla nich takich spotkań, w których mogliby sami się wypowiedzieć, a jednocześnie wysłuchać najważniejszych, aktualnych wskazań teorii, którą tworzymy na uniwersytetach.

Cel stowarzyszenia. W Stowarzyszeniu Biblistów określono go tak: *pogłębienie znajomości Pisma Świętego poprzez badanie naukowe i rozpowszechnianie Słowa Bożego zgodnie ze wskazaniami Kościoła wyrażonymi w sposób szczególny przez Sobór Watykański II*. Statut ma to do siebie, że musi bardzo precyzyjnie i dosyć ogólnie cel taki określać. Precyzyjnie, to znaczy słownictwem, które się wywodzi z danej dziedziny, ale jednak w sposób otwarty traktuje problematykę. Naszym celem jest z pewnością propagowanie teorii, bo od tego przede wszystkim jesteśmy. Mamy tę teorię stworzyć – można mówić tutaj o pastoralistice zbiorowej – nie tylko w ramach jednego środowiska, ale przy współpracy, o czym wspominał ks. prof. Mierziński, z innymi ośrodkami. W rozmowie z naszym przewodniczącym wspomnieliśmy o tym, że nieraz łatwiej jest wyjechać na wykłady i prowadzić je zagranicą, niż porozumieć się w Polsce z innymi uniwersytetami i wymienić wykładowców. Sytuacja paradoksalna, bo gdyby taka możliwość była, to mielibyśmy okazję wprowadzać w środowisko, tam gdzie pracujemy, ludzi, którzy by mogli ubogacić swoim doświadczeniem, wyniesionym ze swojego środowiska, i wnieść, zarówno od strony metodologicznej, jak i merytorycznej, bardzo dużo naukowości pastoralnej.

Powinniśmy być – jeśli będziemy stowarzyszeniem – również pewną formą samorządności. W różnych ośrodkach krajowych ukazują się czasopisma – począwszy od KUL-u, gdzie są *Roczniki Teologiczne*, jest zeszyt poświęcony pastoralnej, są *Studia Pastoralne* w Katowicach, są *Warszawskie Studia Pastoralne*, jest *Teologia Praktyczna* w Poznaniu. Sądzę, że to jest dobry kierunek, ale jeśli powstałoby stowarzyszenie, to na pewno musiałyby mieć swoje czasopismo. Tu zapowiadam: materiały z tego sympozjum, uzupełnione o inne artykuły, ukażą się w *Warszawskich Studiach Pastoralnych* i każdy z nas taki zeszyt z materiałami z tegorocznego spotkania otrzyma. Jeżeli byłyby to *Studia* stowarzyszenia, to oczywiście musiałyby posiadać stosowną rangę i spełniać określone kryteria. Takie czasopismo byłoby opiniotwórczym dla pastoralistów, a jednocześnie stanowiłoby

jakaś wizytówką i wyjście do świata, gdyż dzisiaj, bez przekładów na języki obce – należałoby również o tym pomyśleć –, trudno sobie wyobrazić wyjście i współpracę międzynarodową. Właśnie stowarzyszenie daje takie możliwości.

W stowarzyszeniu, jeśli ono powstanie, na różnym stopniu mogą uzyskać członkostwo różne grupy, różne osoby. Przy Stowarzyszeniu Biblistów Polskich członkostwo podzielono na trzy kategorie: zwyczajne, honorowe, stowarzyszone. To jest propozycja – my możemy mieć swoją propozycję, ustalając kryteria i przeprowadzając na ten temat dyskusję. Dla przykładu: *członkami zwyczajnymi mogą zostać wykładowcy Pisma Świętego, pracujący w uniwersytetach, akademiach, instytutach lub wyższych seminariach duchownych, którzy posiadają co najmniej stopień licencjata teologii biblijnej lub analogiczny tytuł naukowy w pokrewnej dziedzinie*. Konkretnie ustalone kryteria; warunki, które trzeba spełnić, żeby stać się członkiem zwyczajnym. *Habilitowani pracownicy naukowcy w zakresie biblistyki uzyskują członkostwo zwyczajne w stowarzyszeniu na podstawie indywidualnie składanego, pisemnego akcesu*. Nie ma więc wejścia opartego o zasadę dowolności. Jeśli ma to być stowarzyszenie, to właśnie na takiej zasadzie, że trzeba spełnić pewne wymogi formalne. *Pozostali pracownicy naukowo-dydaktyczni zostają przyjęci w poczet członków na podstawie rekomendacji udzielonej przez dwóch członków zwyczajnych stowarzyszenia*.

Członkami honorowymi są osoby szczególnie zasłużone dla biblistyki polskiej, a także dla działania stowarzyszenia. W poczet członków honorowych przyjmuje na wniosek zarządu walne zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich zwyczajną większością głosów. A więc też jest jakaś forma zatwierdzenia tych kandydatur osób, które chcą się stać członkami stowarzyszenia.

Członkami stowarzyszonymi mogą być bibliści innych wyznań chrześcijańskich oraz osoby wspierające działalność i cele statutowe stowarzyszenia. Członkostwo stowarzyszone uzyskuje się na mocy uchwały zarządu potwierdzonej przez walne zebranie względną większością głosów.

W wymogach formalnych jest określone, jakie są władze stowarzyszenia. Otóż jeśli tworzy się stowarzyszenie, to zawsze szuka się najprostszej formy, a taką najprostszą formą jest walne zebranie i zarząd, i to wystarczy. W skład walnego zebrania stowarzyszenia wchodzi jedynie członkowie zwyczajni; do quorum na walnym zebraniu wystarczy obecność 20% wszystkich zwyczajnych członków stowarzyszenia, pod warunkiem, że wszyscy członkowie stowarzyszenia otrzymali zawiadomienie o walnym zebraniu przynajmniej z miesięcznym wyprzedzeniem. Chodzi o to, że władze podejmują ważne decyzje dla stowarzyszenia, i dlatego trzeba te kryteria spełnić.

Ważne jest, że w ramach działalności stowarzyszenia można tworzyć fundusz – dzisiaj wiemy, że bez wsparcia finansowego, bez konkretnych środków, prowadzenie działalności statutowej, w tym działalności wydawniczej, jest właściwie niemożliwe. Bibliści założyli w swoim statucie, że fundusze stowarzyszenia będą pochodzić: z opłaty wpisowej i składek członkowskich, zapisów i darowizn, dotacji z subwencji i wpływów z działalności statutowej. Oczywiście dla poprowadzenia finansów musi być powołany skarbnik, który będzie czuwał nad tym, żeby stowarzyszenie nie zbankrutowało, albo też nie zaciągnęło jakichś zobowiązań finansowych, z których nie można byłoby się później wywiązać. W jednym z artykułów podkreśla się, że *w przypadku rozwiązania stowarzyszenia całość jego dóbr materialnych przechodzi na własność Konferencji Episkopatu Polski.*

Mając na uwadze, że stowarzyszenie miałyby pełnić rolę integrującą, należałoby wskazać i określić siedzibę stowarzyszenia, gdyż trudno sobie wyobrazić, aby z roku na rok, czy wraz ze zmianą kadencji i władz przenosić ją z Gdańska do Krakowa, z Warszawy do Poznania, czy z Poznania do Lublina. Trzeba podjąć stosowną decyzję, by dać możliwość przyszłościowego, zaplanowanego rozwoju, który wiąże się właśnie ze wskazaniem stałego miejsca.

Jeżeli chodzi o wybór władz, to oczywiście wiąże się on z wolnymi wyborami, demokratycznie ustanowionymi władzami, które przez określoną kadencję – to należałoby także w statucie określić – będą sprawować swoją władzę.

Kwestii, które wiążą się z powołaniem stowarzyszenia, jest dużo więcej niż te, na które wskazałem. Podobną dyskusję przeprowadziliśmy na sekcji w Warszawie. Na zebraniu, w czasie dyskusji, były głosy „za”, pokazujące, co możemy zyskać, ale były także głosy, które pokazywały pewne niebezpieczeństwa, pewne trudności. Już teraz chciałbym zaznaczyć, że stowarzyszenie, gdyby powstało, będzie się stopniowo rozwijać; nie jest bowiem tak, że można od razu stworzyć doskonały kształt stowarzyszenia. Powołanie stowarzyszenia nie rozwiązuje żadnych problemów, ale dopiero je stawia. Trudno bowiem w zapisach statutowych przewidzieć wszystkie życiowe sytuacje, wszelkie trudności, zmiany, możliwości, jakie wiążą się z działalnością stowarzyszenia. Dlatego oprócz pewnych dodatnich stron, które stowarzyszenie może wnieść w działalność pastoralistów, mogą okazać się również trudności, które będą zniechęcać wielu do włączenia się w działalność stowarzyszenia. Musimy rozważyć, czy więcej jest zalet, czy wad, a nawet zagrożeń związanych z powołaniem stowarzyszenia. W rozmowie z przewodniczącym wskazaliśmy, że stowarzyszenie może, zdarza się tak, przekształcić się w instytucję nawet wrogą Kościołowi, takie przypadki też są znane. Na razie nie u nas, lecz zagranicą, ale patrząc na dyskusję, która się toczy wokół *Radia Maryja*, telewizji *Trwam* i, jak to nazwała *Gazeta Wyborcza*, „imperium ojca dyrektora”, może się tak zdarzyć, że do władzy w stowarzyszeniu dojdą ludzie ambitni, którzy zechcą je, na przykład, przekształcić w korporację zarabiającą pieniądze rękami pastoralistów. Można tu rozwijać różne wizje przekształcenia się stowarzyszenia, niemniej biorąc pod uwagę działalność sekcji pastoralistów polskich, biorąc pod uwagę mądrość pastoralistów polskich, ich wizję, oraz teorię i praktykę, należy przypuszczać, że po przezwycięzeniu pierwszych trudności, które mogą się zrodzić przy powołaniu stowarzyszenia, będzie to stowarzyszenie służące Kościołowi, a w ramach swojej działalności będzie prowadzić działalność naukową, tworząc środowisko możliwości współpracy i wymiany. Z drugiej strony uważam, że w statucie powinno się taką możliwość stworzyć, żeby otworzyły się drogi współpracy również z duszpasterzami; nawiązania z nimi dialogu, nawet w formie jakichś spotkań o otwartej formule, w której można by – przy małej liczbie referatów, np. przy jednym referacie kierunkowym – przeprowadzić dyskusję nawet

z większą grupą osób, które swoimi doświadczeniami praktycznymi mogłyby się podzielić. Taka jest wizja, jaką wspólnie tutaj w naszym środowisku stworzyliśmy, ale – podkreślam – jest to wizja, która wywodzi się również z rozmów i dyskusji, jakie prowadzi- liśmy nieformalnie, często indywidualnie z innymi środowiskami, z pastoralistami.

Nie wiem, w jakiej formie przeprowadzimy dyskusję, ale mam jeden postulat, abyśmy, jeśli taka dyskusja się odbędzie, na koniec podjęli w tajnym głosowaniu (rozdamy karteczki) decyzję: czy tworzymy stowarzyszenie, czy jesteśmy przeciw; może ktoś jeszcze jest niezdecydowany i będzie się wstrzymywał od głosu. Jeśli decyzja będzie pozytywna, wówczas moglibyśmy przystąpić do realizowania wszelkich formalności związanych z utworzeniem stowarzyszenia, jego zarejestrowania i rozpoczęcia działalności.

Pierwszą jednak kwestią, który musimy rozwiązać, jest ta, którą postawiłem na początku: czy przekształcamy sekcję w stowarzyszenie? Jak wspomniałem, naturalnym sposobem jest przejęcie inicjatywy przez obecne władze i podjęcie kroków, które doprowadzą do założenia stowarzyszenia. Wówczas na najbliższym zjeździe pastoralistów ci, którzy zechcą czynnie włączyć się, zdobyć członkostwo na różnym poziomie, jak to zostanie ustalone w statucie, będą to stowarzyszenie wspierać. Czy też decydujemy się na formę utworzenia stowarzyszenia od podstaw? Wtedy musimy wyłonić z naszego grona osoby, które podejmą się przeprowadzenia czynności, które doprowadzą do powołania i zarejestrowania stowarzyszenia. Otwieram dyskusję.

Ks. prof. Maciej Ostrowski:

Jeśli można do tego przedłożenia księdza profesora dodać jeszcze uwagę? Chcę przypomnieć, że na kongresie teologów, który się odbywał w Lublinie, Rada Naukowa Episkopatu Polski sugerowała takie rozwiązanie, aby obecne sekcje wykładowe, które są znane, do których nasza sekcja także należy, przekształcały się w stowarzyszenia. To nie był nacisk ani nakaz, ale sugestia. Gdy chodzi o statut Stowarzyszenia Biblistów Polskich, to jest on umieszczony na naszych stronach internetowych.

Ks. prof. Ryszard Kamiński:

Pierwszy raz uczestniczyłem w spotkaniu teologów pastoralistów w 1974 r. Kiedy teraz biorę udział znowu, po przeszło trzydziestu latach, muszę powiedzieć, że w tym środowisku niewiele się zmieniło, a może nic się nie zmieniło. Było to środowisko słabe i dzisiaj też jest słabe; musimy to sobie uświadomić. Jest tak słabe, jak było, albo może nieznacznie mocniejsze, więc w punkcie wyjścia chciałem tutaj poprosić – nie mam orientacji, nie interesowałem się sprawami stowarzyszenia – o dopełnienie tej wypowiedzi; mianowicie, czy takie stowarzyszenie służyłoby wzmocnieniu tego środowiska, gdyż to jest priorytetowa sprawa? Jeżeli jest ono słabe i jeszcze stowarzyszenie je osłabi, to działanie takie nie ma sensu. Jeżeli stowarzyszenie by wzmocniło, w znaczeniu jakościowym, ilościowy wymiar jest mniej ważny, to jak najbardziej jest wskazane i byłoby zalecane powołanie takiego stowarzyszenia.

Ks. prof. Jan Przybyłowski:

Jak już wspomniałem, nie jesteśmy w stanie przewidzieć rozwoju działalności stowarzyszenia. Tego nie da się zaprogramować, zadekretować i należy liczyć się z początkowymi trudnościami – przede wszystkim organizacyjnymi, gdyż działalność stowarzyszenia nie jest działalnością, w której przez cały rok się nic nie robi i dopiero stosowne działania są podejmowane przy okazji zjazdów, aby zebrać pastoralistów i przygotowane referaty wysłuchać, ewentualnie jeśli udałoby się, to je opublikować, i znowu przez rok się nic nie dzieje. Otóż stowarzyszenie ma to do siebie, że działa przez cały rok; to jest działalność z dnia na dzień; to jest działalność, która polega na tym, że nieustannie następuje wymiana z osobami, które w tym stowarzyszeniu działają. Członkostwo bowiem w stowarzyszeniu to nie tylko prawa, ale to również obowiązki, które są określone w statucie. Łącznie z tym, że jeśli ktoś się zobowiąże do członkostwa, a nie spełnia swoich obowiązków, tylko korzysta z praw, to z takiego stowarzyszenia, drogą formalną, zgodnie ze statutem, może zostać wykluczony.

Może być przykładowo taka sytuacja: biskup ma człowieka, którego bardzo ceni, pastoralistę, wprowadza go do seminarium, a my w stowarzyszeniu nie widzimy go. Może być nawet taki konflikt, że on

okaże się człowiekiem, który nie spełnia tych kryteriów, które my jako pastorałści widzimy dla wykładowcy, czy dla reprezentującego nas członka, i może być taka sytuacja, że u nas on nie będzie miał żadnego znaczenia, a w swoim środowisku – ponieważ nie ma innych możliwości, czy ma inne układy, będzie kimś ważnym. Myślę, że w ostateczności, jeśli stowarzyszenie, jak ksiądz profesor powiedział, wzmocni środowisko i stanie się ono środowiskiem opinio-twórczym, to jeśli biskup będzie chciał powołać pastorałistę, czymś naturalnym byłoby, że powinien zapytać, jak on jest postrzegany, czy warto temu człowiekowi powierzyć tak ważną funkcję, jaką jest przygotowywanie przyszłych duszpasterzy dla pracy w diecezji.

Ks. prof. Maciej Ostrowski:

Jeśliby można się włączyć w tę dyskusję, to trzeba by chyba postrze-gać to nasze ewentualne stowarzyszenie jako pomoc dla nas, a nie jako kolejne obciążenie. Wyobrażamy sobie, że stowarzyszenie to bę-dą jakieś nowe obowiązki dla zarządu, dla członków. Należy tak ustawić sprawę, żeby stowarzyszenie pomogło nam to środowisko rozwijać, stworzyć możliwości współpracy i pomagało pracować ja-ko pastorałistom. Tak bym to widział u samego początku – jako za-danie pomocnicze, a nie obciążające.

Dr hab. Marek Marczewski:

Formuła – Stowarzyszenie Pastorałistów Polskich – jest bardzo ogól-na i dobrze, ale wówczas musimy pomyśleć o katechetykach, homi-letach, osobach, które zajmują się duszpasterstwem dobroczynnym Kościoła, żeby ich także włączyć w stowarzyszenie pastorałistów. Jeżeli ustalimy teraz nazwę *Stowarzyszenie Pastorałistów* to będzie ona śmieszna, gdyż możemy być tzw. dogmatykami pastorałnymi, natomiast stowarzyszenie pastorałistów to właśnie te cztery przynaj-mniej, podstawowe gałęzie teologii pastorałnej.

Odnosnie do tego, co powiedział przed chwilą przedmówca, wydaje mi się, że najpierw powinniśmy być sami wewnętrznie wzmocnieni, żeby móc działać na szerszym forum. O wiele łatwiej jest pracować nad tym środowiskiem bezpośrednio związanym, niż ze środowis-

kiem szerszym, bo wtedy jest w myśl zasady „gdzie kucharek sześć, tam nie ma co jeść”.

Odnosnie do powstania stowarzyszenia, to jestem bardzo za, ponieważ weźmy pod uwagę np. ruchy a organizacje czy stowarzyszenia. Istnieje ogromna różnica. W ruchach dużą rolę odgrywa improwizacja, natomiast tutaj działanie ma charakter bardziej zorganizowany, systematyczny. Wiąże się to oczywiście z pewnymi obowiązkami, jak najbardziej, może dla tych, którzy będą chcieli się bardziej zaangażować, którzy mają więcej czasu albo więcej możliwości, mają więcej charyzmatu. Niemniej jednak ma to charakter już bardziej zorganizowany i dlatego, w moim przekonaniu, całkowicie bardziej skuteczny.

Ks. prof. Andrzej Potocki:

Przy takich debatach jak nasza, zwłaszcza przy próbach modernizacji struktur istniejących, rzeczą zasadniczą jest troska, żeby nie zagubić tego, co już jest. Przy całej słabości, z którą trzeba się zgodzić, to jednak sekcja profesorska jest oczywistym dorobkiem Kościoła w Polsce, przywołuje nam na pamięć starania kard. Wojtyły, i zawsze jest obawa, że w takim nowym modelu organizacyjnym ten dorobek, przynajmniej w wymiarze formalnym, mógłby gdzieś się zgubić. Co więcej, nauczyciele akademicy mogliby stracić prawo głosu w jakiejś znacznie szerszej strukturze. To jest pewnego rodzaju obawa, ale wydaje się, że bibliści znakomicie sobie dali radę z analogiczną obawą przez to, że wprowadzili członkostwo zwyczajne, tu sięgam do notatek z przedłożenia księdza profesora, i właśnie członkami zwyczajnymi są przede wszystkim nauczyciele akademicy. Jeżeli tak, jeżeli byśmy w tym kierunku wędrowali, to być może usuwa się obawy, które ks. prof. Przybyłowski sygnalizował, że np. będziemy mieli niebezpieczeństwo działań antykościelnych naszego stowarzyszenia. Członkami zwyczajnymi bowiem, a do nich należy decyzyja, będą wyłącznie nauczyciele akademicy z seminariów czy wydziałów teologicznych. To jest chyba też do rozstrzygnięcia: czy tak, czy w ramach stowarzyszenia pozostawić istnienie sekcji profesorskiej.

Dalej, trzeba by się zastanowić, czy i na ile stowarzyszenie byłoby towarzystwem naukowym, bo na razie ten wątek nie był podjęty. Są

tradycje towarzystw naukowych; Polskie Towarzystwo Mariologiczne niedawno powstało, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie – te są naukowe, a określenie „towarzystwo” już definiuje charakter struktury. Natomiast mówiąc „stowarzyszenie”, czujemy, że jest to struktura luźniejsza, moglibyśmy powiedzieć bardziej swobodna, otwarta, a niekoniecznie naukowa. Powstaje problem uruchomienia takich mechanizmów, które by zabezpieczyły naukowy charakter całego stowarzyszenia, bądź jego części. Dlatego podział członków jest bardzo istotny, ponieważ ci zwyczajni nadawaliby stowarzyszeniu charakter towarzystwa naukowego, a całe stowarzyszenie oczywiście nie byłoby towarzystwem naukowym, ponieważ mogłoby podejmować działania zewnętrzne, takie, które nie mają charakteru ściśle naukowego.

Dalszą perspektywą do dyskusji, ale to może już w następnym pokoleniu, byłoby zastanawianie się, czy będą oddziały, koła terenowe, ale to dopiero pewnie przy odpowiednim wzroście liczby członków.

Ks. prof. Bronisław Mierziński:

Drodzy koledzy pastorałści, chciałoby się powiedzieć: koleżanki, może by jakieś panie znalazły się w naszym gronie, tak bardzo uniwersalna jest teologia pastoralna. Tych kilka uwag, które powiem, nie mają charakteru wiążącego. Sądzę, że to, co jest wartościowe w jakichkolwiek propozycjach, to respektowanie opinii, idei każdego. Jakakolwiek decyzja musi być podjęta potem, poprzez zdanie większości; innej możliwości działania nie mamy, ale respektujemy lęki, obawy, niepokoje, czy powiedzmy: uznanie każdego. Stąd te myśli, które tutaj w punktach wypisałem, są jedynie moją aktualną refleksją. Nie wymieniam argumentów przeciw, bo podziwiam ks. prof. Przybyłowskiego, jak bardzo jest on świadomy ewentualnych, możliwych zagrożeń. To, że pastorałści mogliby sprawiać jakieś kłopoty Kościołowi, znając siebie nawzajem myślę, że tego niebezpieczeństwa absolutnie u nas nie ma, ale – takie jest przynajmniej moje przekonanie – tak bardzo jesteśmy oddani Kościołowi i formacji ludzi Kościoła, zarówno świeckich, jak i duchownych.

Myślę o panu profesorze i jego propozycji, byłoby to cenne. Wiemy dobrze, że teologia pastoralna – przecież nie jest to tylko jeden

przedmiot wykładany, lecz jest ogromną dziedziną, i walczymy o prawo bytu tej dziedziny, tylko może stwórzmy najpierw coś takiego, co określamy mianem komunikatywnym, zrozumiałym dla wszystkich: „Sekcja Teologii Pastoralnej”, ale rozumiejąc teologię pastoralną w formie otwartej. Gdyby np. katecheci, czy liturgiści, czy misjologia, przecież tyle jest tych dziedzin, widziała potem siebie w obrębie takiego stowarzyszenia, to najpierw musimy siebie w tym widzieć. Jeśli widziałyby, to jak najbardziej powinna być otwarta. Tylko o tyle jest czasami pewien problem, nie jest on ambicjonalny, tylko wywalczony nieraz z trudnością specyfiki. Inaczej jest na KUL-u, tam jest, powiedziałbym, na szczęście, silny Instytut Teologii Pastoralnej; u nas na UKSW funkcjonujemy na zasadzie sekcji. Rozmawiałem już wielokrotnie z odpowiedzialnymi za sekcję katechetyczną czy liturgiczną, ale nie za bardzo mają – dziwię się temu – ochotę na stworzenie Instytutu Pastoralnego. Dodam, że nie możemy niczego na siłę wprowadzać, a przy zmniejszającej się liczbie studentów – widzimy to wszędzie, na wszystkich wydziałach – instytut byłby czymś silniejszym aniżeli jedna sekcja.

Teraz wymienię tylko punkty, nie będę ich rozprawiał, co mnie osobiście przekonuje do stowarzyszenia. Po pierwsze, teologia pastoralna jest, niestety, jak to widzimy, z całym szacunkiem dla naszych kolegów teologów, nadal postponowana. Proszę zobaczyć, jaką klerycy mają świadomość: jest to teologia troszkę drugiej kategorii, z niższej półki; ważne żebym dogmatykę dobrze znał, moralną, powiedzmy oczywiście Biblię. To jest podstawa, a teologia pastoralna – nie sposób być księdzem, żeby nie mieć pastoralnej, przynajmniej tak, to trzeba ją zdać. Ciągłe musimy uzasadniać naszym kolegom teologom specyfikę naszej dyscypliny jako działu teologii. Może stowarzyszenie, które ma swoją rangę, które domaga się pewnego respektu, byłoby tutaj jakimś dodatkowym atutem.

Po drugie, jest proponowana nowa idea. Niektórym może się bardziej podobać, innym mniej, wydaje się dość ciekawa – moim zdaniem jest to wartościowa idea. Ale mieliśmy już tyle cennych idei; jeśli nie będzie ludzi, którzy zechcą tę ideę zrealizować, nic się nie uda i wszystko będzie złożone *ad acta*. To jest jedna z bolączek polskiego Kościoła. Ile pięknych propozycji, koncepcji, planów, łącznie

z programami duszpasterskimi, a potem gdzieś to ginie. Jeśli zatem jest idea, są ludzie gotowi to robić, może warto byłoby wykorzystać także ich gotowość i dyspozycyjność. To nie jest żadna żądza władzy, proszę czcigodnych kolegów, każdy wie dobrze, że podjęcie jakiejś misji i jej realizacja wiąże się z licznymi trudnościami. Ja z kolei jestem ogromnie wdzięczny moim współpracownikom, że wiele rzeczy, na szczęście, oni realizują, a ja im z radością błogosławię, o ile kapłańskie błogosławieństwo jest tutaj jeszcze wskazane.

Trzecia myśl: nie chodzi o dom mocy jakiegokolwiek ośrodka. To byłoby absurdem. Z takim trudem walczyliśmy o to, żeby powstały wydziały teologiczne, mamy swoje problemy, pewne rozbitcie kadry, większe trudności, kworum i tak dalej, ale dobrze, że one są. Proszę spojrzeć na naszych sąsiadów, Słowację, Czechy, już nie mówię Ukrainę, z jaką trudnością tworzą dopiero własną kadrę. Dobrze, że mamy tak bogatą kadrę, tyle ośrodków, które wnoszą bogactwo swojego dorobku. A więc to nie jest kwestia konkurencji takiego czy innego ośrodka, z całym szacunkiem dla naszych przodków, ale z koncepcją podziałów tradycyjnych, rozbiorowych, naprawdę wypada już dawno skończyć. Stanowimy naprawdę jedną, polską teologię, abysmy mogli z niej być zawsze dumni, i to jest bardzo ważne.

Kolejna kwestia: możliwość powiększenia naszego grona, w myśl propozycji, która tu padła, a jest ona ważna, dla pastoralnej jest elementem istotnym: dialogu praktyków z teoretykami. Czy znajdujemy, jeśli mamy gdzieś pełny etat, sympozja, wszystko co jest możliwe, czas pójść w konkretny teren, żeby zobaczyć jak to funkcjonuje, te wszystkie piękne idee, które głosimy. A więc powiązanie znanych, wartościowszych duszpasterzy z kapitalnymi inicjatywami, to by wpłynęło na nasze otrzeźwienie, a równocześnie inspirowało do podjęcia określonych tematów i działalności.

Piąta refleksja: nie tracimy nic z dotychczasowego dorobku; przecież nasze spotkania, do których jesteśmy przywiązani, nawet jeśli krytycznie oceniające jakiś dorobek naukowy, stanowią dodatkową wartość, nie przekreślając tego wszystkiego, co z trudem wywalczyliśmy. W okresie komunistycznym było to zupełnie nie do pomyślenia, a teraz jest pewną propozycją, jakąś dodatkową wartością, określonego statusu prawnego, który skłania do większego dynamizmu.

Ks. dr Kazimierz Półtorak:

U nas w Szczecinie szefem wydziału duszpasterskiego kurii jest filozof. Wszystko, cokolwiek jest związane z działaniem, nazywa się duszpasterskim albo pastoralnym. I jeżeli w tym duchu myślimy o stowarzyszeniu, to ja na to nie mam czasu, ale też i ochoty, bo rozmydlałem jeszcze to, co jest mało, nawet bym powiedział, zintegrowane. Dla mnie stowarzyszenie ma o tyle sens, o ile będzie wspierało teologię pastoralną, ale nie naukę o pastorałach, właśnie katechetykę, liturgikę i wszystko inne, tylko po prostu wykładowców teologii pastoralnej, którzy mogą dzięki stowarzyszeniu utwierdzać się w warsztacie i wspierać się we współdziałaniu. Jeżeli natomiast zakładamy stowarzyszenie, żeby odnowić duszpasterstwo w całej Polsce, to ja na takie stowarzyszenie, uważam, nie mam czasu. Proszę zwrócić uwagę: do tej pory nie mamy bazy tematów magisterskich; zawsze o tym mówimy, dlaczego – bo nie ma człowieka, który by to zrobił. Krótko mówiąc: po dziesięć złotych trzeba by się złożyć i dać informatykowi, który by na stronie internetowej zamieszczał takie rzeczy. Jeżeli stowarzyszenie to będzie robić, to tak, ale nie dla duszpasterstwa w całej Polsce, a dla wykładowców teologii pastoralnej, specjalistów, fachowców akademickich.

(Uczestnik dyskusji):

Uwaga zasadnicza: było tutaj powiedziane, że będzie to stowarzyszenie pastoralistów, wykładowców; ja nie jestem wykładowcą, a więc w takiej koncepcji nie ma, na przykład, dla mnie miejsca, a chciałbym w tym stowarzyszeniu być. Zatem żeby to nie było ograniczone tylko do jakiejś, powiedzmy, funkcji, np. wykładowcy akademickiego. Ja jestem czynnym, powiedzmy, pastoralistą duszpasterzem, a też chciałbym w tym uczestniczyć i chciałbym, żeby też dla mnie, na przykład, było miejsce, czy podobnych do mnie. Pracuję zagranicą i nie mam możliwości być w tej chwili wykładowcą akademickim; być może inaczej jeszcze będzie w przyszłości.

Ks. prof. Jan Przybyłowski:

Od razu odpowiem. Już wspomniałem, że członkami mogą być również, taki jest cel stowarzyszenia, ludzie, którzy nie są wykładowcami, ale, na przykład, tym celom, które są celami statutowymi, służą.

Nam, tu uspokajam ks. Kazimierza, nie chodzi o to, abyśmy utworzyli stowarzyszenie duszpasterzy, lecz stowarzyszenie pastoralistów. A to, że mamy być otwarci na dialog, to ma tylko nam pomóc, abyśmy na terenie swoich badań potrafili uwzględnić specyfikę sytuacji, w której ludzie, z którymi chcielibyśmy teologię pastoralną tworzyć, mogli z nami ten dialog prowadzić. Ks. Mierzwiński wspomniał o prostej formule, że można by na początek włączyć ludzi z duszpasterstwa, którzy mają zacięcie naukowe, że do swoich inicjatyw duszpasterskich potrzebują teorii, a nie tylko charyzmatu i nie tylko zdroworozsądkowego myślenia, ale chcą sprawdzić, czy to, co jest stworzone przez pastoralistę zbiorowego, czy to rzeczywiście jest tylko propozycja zza biurka, czy też da się ją zrealizować. Często tworzymy prototypy; wiele prototypów naszych rozwiązań nigdy się nie sprawdzi. Ale czy to znaczy, że straciliśmy na to czas? Czy ktoś z pastoralistów powie, że nie widział nigdzie zastosowania swoich teorii, a zatem, że zmarnował swój talent? Nie wszystko, co wymyślimy, wejdzie do użytku, ale myślę, że możliwość prowadzenia dialogu na bieżąco z tymi, którzy są czynnymi duszpasterzami, stworzyłoby taką szansę wymiany doświadczeń na temat bieżących potrzeb Kościoła w Polsce.

Jeszcze raz podkreślam: to jest stowarzyszenie. Aby się dostać do stowarzyszenia, nie wystarczy przyjść z ulicy i powiedzieć: chcę być członkiem. Nie jest tak, że każdy, który pracuje w duszpasterstwie, gdy zechce, może się w stowarzyszeniu znaleźć.

Pierwszym celem stowarzyszenia – dla biblistów jest to pogłębianie znajomości Pisma Świętego – jest dla nas tworzenie eklezjologii pastoralnej, to jest tworzenie teorii, tworzenie modeli. Co z tego przyda się w duszpasterstwie? Może niewiele, może nie w tym pokoleniu, ale taki jest sens nauki. Cel naukowy w stowarzyszeniu jest priorytetowy. Zawsze jest pytanie, jak go realizować, jakimi środkami? Jak powiedział ks. prof. Kamiński, do tej pory, mimo autorytetów pastoralnych, które tworzyły sekcję, mimo prób organizowania samych wykładowców, oprócz jakiejś jednej czy drugiej książki opublikowanej z materiałami, nic wielkiego się nie wydarzyło.

Na przykład, księżo Kazimierzu, to jest sprawa właśnie Internetu, bieżącej wymiany wiadomości. Przecież nie musimy koniecznie je-

chać w jedno miejsce, aby spotkać się w ciągu roku, bo naprawdę, tak jak bibliści sobie zaplanowali, wystarczy raz w roku zorganizować sympozjum, dwa razy spotkanie zarządu, natomiast na bieżąco można, na płaszczyźnie wirtualnej, prowadzić dialog, wymianę, ale ktoś tym musi rzeczywiście kierować. Nie może być tak, że ustalamy tylko cele, a nie zastanawiamy się, jakimi środkami je zrealizować. To tylko w formie dopowiedzenia. Być może nieprecyzyjnie i zbyt mało dokładnie określamy w tym momencie cele i środki.

Jeśli chodzi o stowarzyszenie, to ma być sposób właśnie wzmocnienia środowiska, i jestem całym sercem za głosami, które wskazują na pastoralistów. Jeśli otrzymujemy tytuł z habilitacji, to otrzymujemy konkretnie w zakresie teologii pastoralnej, i tego się trzymajmy. A to, że możemy współpracować z liturgistami, katechetami, homiletami, jest całkowicie naturalne. Kiedy studiowałem w Lublinie, chodziliśmy na wykłady częściowo homiletów, czy liturgistów, a oni na niektóre wykłady prowadzone dla pastoralistów. Nie widzę tu żadnych trudności. Ale myślę, że ambicją tych bardzo szczegółowych kierunków teologii pastoralnej, a więc homiletów, liturgistów, katechetów, będzie także utworzenie stowarzyszenia, żeby w ramach swojej dziedziny rozwijać to, co pozwoli scalić środowisko, wypracować jakieś wartościowe metody i programy.

(Uczestnik dyskusji):

Jeśli można jeszcze coś dodatkowo dopowiedzieć, to jestem za takim ustawieniem sprawy, aby rzeczywiście to stowarzyszenie wzmocniało naszą pracę, aby lepiej ją organizowało. To jest kwestia ustalenia statutu, a potem jakiegoś tzw. regulaminu do statutu, bo statut to coś ogólnego, które musi być zatwierdzone w sądzie, ale potem sami sobie wewnętrznie ustalamy regulaminy, i tak je ustalmy, aby było pomocne, a nie stanowiło utrudnienia.

Zostało tu wspomniane, chociaż w zeszłym roku także o tym mówiliśmy, że wchodzimy w taki okres, w którym trzeba się starać o dofinansowanie. Dzisiaj nikt nie chce rozmawiać i tych finansów dawać, jeżeli to nie jest podmiot prawny, np. w postaci stowarzyszenia, czy jakiejś innej grupy, która posiada osobowość prawną. W tej chwili się doświadczam takiej sytuacji, w której chcemy zorganizować sym-

pozjum, ale nie mamy wystarczających funduszy. Istnieje fundusz marszałka Małopolski, ale powstaje problem: jak te pieniądze dostać? Mamy ogromną szansę i trzeba szukać kogoś znajomego, aby włączyć go do współpracy, by wziął na siebie reprezentację formalną i pozyskał pieniądze, gdyż chcemy np. wydać materiały z tego sympozjum. Taka jest rzeczywistość i to chyba też by nam pomogło. Może nie za rok, ale za jakiś czas taka rzeczywistość będzie dniem powszednim, gdyż wszystko w tym kierunku zmierza. Dlatego też się skłaniam ku temu, aby jednak podjąć decyzję pozytywną. Podjęcie tej decyzji nie oznacza jednak, że już dzisiaj w stu jeden procentach decydujemy się na stowarzyszenie, bo będzie musiało zaistnieć tzw. założycielskie zebranie. Jeżeli ktoś nie będzie uważał za stosowne tam zagłosować na tak, to się nam to po prostu rozplynie. Z resztą myślę, że założenie stowarzyszenia nie będzie jakoś automatycznie wyłączało tych, którzy są wykładowcami pastoralnymi, z pracy w tym gronie. Na pewno stowarzyszenie będzie chciało wszystkich przyciągnąć, będzie sugerować, żeby wszyscy do tego należeli, ale samo istnienie stowarzyszenia nie jest przymusem; nie jest jakimś przymusem prawnym, aby każdy wykładowca czy profesor teologii pastoralnej do niego należał. Ono może tylko proponować, zapraszać, jeśli ktoś będzie chciał uczestniczyć w jego pracach, to przecież nikogo się z tego nie wyłączy.

(Uczestnik dyskusji):

Wydaje mi się, że ważną przesłanką jest odpowiedzenie na pytanie, które postawił nam ksiądz prof. Kamiński, czyli: czy stowarzyszenie zdynamizuje, czy też nie, nasze środowisko. Doświadczenie biblistów polskich oraz to, co powiedział przed chwilą ksiądz profesor o wykorzystaniu dotacji unijnych, jak też wykorzystanie możliwości Internetu, potwierdza możliwości jakie daje stowarzyszenie. Także z mojego doświadczenia, nie aż tak wielkiego, ale jestem prezesem kościelnego stowarzyszenia sportowego, Salezjańskiej Organizacji Sportowej, a przedtem uczestniczyłem, jako salezjanin, w zarządach dwóch innych stowarzyszeń, mogę potwierdzić, że stowarzyszenia pomagają poruszać się, nie ulega wątpliwości, w dzisiejszych realiach unijnych, dynamizować środowisko i dają wiele możliwości pozytywnych.

Kilka uwag praktycznych: otóż potrzeba piętnastu członków założycielskich, to jest pewne minimum; z tego grona wyłania się trzy osoby, które potem kierują rejestracją. W związku z tym kolejne dopowiedzenie: statuty mają to do siebie, że w większości mają ustaloną stronę formalną, czyli są jakby gotowe; można zmieniać tylko pewne poszczególne punkty. Jeżeli zatem zapadnie w naszym gronie decyzja, że przychylamy się do rejestracji, do podjęcia kroków w kierunku rejestracji stowarzyszenia, to proponowałbym, aby wyodrębnić grupę roboczą, która zajęłaby się właśnie opracowaniem takiego *instrumentum laboris* statutu, nad którym można by potem podyskutować.

(Uczestnik dyskusji):

Były tu poruszane pewne niebezpieczeństwa, które mogą zaistnieć. Otóż w statucie można, właśnie przez odpowiednie formuły, zrobić taki zapis, który po prostu wyeliminuje większość niebezpieczeństw, które dostrzegamy, czyli np. żeby stowarzyszenie nie opowiedziało się przeciwko Kościołowi; w związku z tym można zapisać, kto ma najwięcej do powiedzenia w danym stowarzyszeniu.

Dr hab. Marek Marczewski:

Założenie stowarzyszenia jest koniecznością – to musimy zrobić, to jest jasne. Pamięamy nasze spotkanie na KUL-u, na którym wyraziliśmy chęć połączenia poszczególnych specjalizacji w ramach jednej teologii pastoralnej; takie same inspiracje są na UKSW. U osób, takich jak np. ks. prof. K. Misiaszek istnieje pragnienie wspólnego myślenia i łączenia teologii pastoralnej w jedno. Jeżeli mamy możliwość założenia stowarzyszenia, to oczywiście musimy to zrobić, ale katechetycy, jak ksiądz profesor doskonale wie, tak samo myślą o statucie. Należy zatem wykorzystać ten moment, byśmy razem wystartowali do jednego stowarzyszenia pastoralistów polskich. Bardzo o to proszę.

(Uczestnik dyskusji):

Chcę bardzo jasno powiedzieć, żebyśmy nie robili ogólnego stowarzyszenia wszystkich tych kierunków, które pan profesor Marek zechciał tutaj wymienić, lecz byśmy mówili o koniecznej, bardziej zdecydowanej współpracy. Już nie cofniemy historii, w której te przed-

mioty rozeszły się, natomiast na pewno dążeniem współczesnej nauki jest to, aby gałęzie naukowe się integrowały, nie w sensie organizacyjnym, ale w sensie głębszej współpracy i wspólnego myślenia. Nie wykluczamy oczywiście możliwości, że kiedyś do tego dojdzie, że może coś takiego dojrzeje, ale w tej chwili widziałbym to jako pewne narzucanie swojej koncepcji.

Mam propozycję, abyśmy jednak zrobili głosowanie. Jeżeli będzie na „tak”, to podejmiemy decyzję, że powołujemy zespół osób, które się będą zajmowały prowadzeniem dalszych prac w tym kierunku i zdadzą nam relację; niech ten zespół ustali jak dalej będzie to wyglądało w szczegółach.

Ks. prof. Jan Przybyłowski:

Sądę, że jednak musimy postawić dwa pytania, bo to będzie warunkować pilotowanie dalszych prac organizacyjnych. Proponuję, abyśmy w pierwszym pytaniu odpowiedzieli przez „tak”, „nie” lub „wstrzymuję się”, czy to ma być stowarzyszenie przekształcone z sekcji, czy też ma być założone od początku. (...)

Głosowalibyśmy dwa razy, może tak. Zróbmy pierwsze głosowanie: czy powołujemy stowarzyszenie: „tak”, „nie” lub „wstrzymuję się”. Od tego zaczniemy.

(głosowanie, komisja skrutacyjna – ks. prof. Andrzej Potocki):

Wyniki głosowania: głosowało: 29 osób.

„nie”	– 2,
„wstrzymało się”	– 3,
„za”	– 24.

Ks. prof. Maciej Ostrowski:

Czyli można uznać, że jesteśmy za tworzeniem stowarzyszenia. Natomiast w przypadku drugiego głosowania, proszę o bardzo dokładne sprecyzowanie pytania.

(Uczestnik dyskusji):

Ale to jest jedno pytanie. To jest alternatywa. W takim razie postawmy jedno pytanie: czy stowarzyszenie ma powstać z istniejącej sek-

cji? Jest to zasadnicze pytanie na „tak”, „nie” lub „wstrzymuję się”. Jeżeli będzie na „tak”, to powstanie z obecnej sekcji, jeżeli będzie na „nie”, to znaczy, że będzie powstawało od podstaw.

Ks. prof. Maciej Ostrowski:

Tak trzeba ustalić, że jeśli „nie”, to stowarzyszenie będzie tworzone od podstaw i trzeba będzie wybrać jakiś komitet założycielski.

Oczywiście, że sekcja będzie funkcjonować, bo zostaliśmy powołani przez Episkopat Polski, więc nie możemy sami siebie rozwiązać – chyba? (...)

Głosujemy w tej chwili nad tym: czy stowarzyszenie ma powstać na bazie obecnie istniejącej sekcji pastoralnej, czyli obecna sekcja pastoralna rozwija się ku stowarzyszeniu: „tak”, „nie” albo „wstrzymuję się”? Jeżeli będzie głos na „nie”, tzn. że będziemy powoływać stowarzyszenie od podstaw, czyli nie na bazie obecnie istniejącej sekcji pastoralnej. W ten sposób sformułujemy to pytanie, i prosimy tę samą komisję skrutacyjną.

Jeżeli odpowiedź będzie na „tak”, tzn. że przekształcamy obecną sekcję w stowarzyszenie i podejmujemy działania w tym kierunku.

Ks. prof. A. Potocki:

Chciałbym podać małą korektę. Podałem wcześniej, że obecnych jest 31 osób. Nie, obecnych jest 29. Policzyliśmy dwóch kleryków jako obecnych, a przecież oni nie głosują. Zatem jest obecnych 29 osób i wszyscy się wypowiedzieli.

Jeżeli chodzi o to drugie głosowanie: czy sekcja ma się przekształcić w stowarzyszenie, czy też będzie budowane od podstaw.

Wyniki głosowania:

Jeden głos	– pusty,
na „tak”	– 13 osób,
na „nie”	– 15 osób.

Ks. prof. Maciej Ostrowski:

Czyli sekcja nie przekształca się w stowarzyszenie, lecz stowarzyszenie będzie budowane od podstaw. (...)

Pozostała jeszcze ważna sprawa: musimy przekazać zadanie tworzenia tego stowarzyszenia jakiemuś zespołowi, czyli wyznaczyć osoby, które będą nad tym pracowały, abyśmy mieli sprawę na następnym miesiącu przygotowaną, żeby można było wykreować to stowarzyszenie w przyszłym roku.

Proponujemy ks. Jana Przybyłowskiego – (oklaski).

Ks. prof. Jan Przybyłowski

Dziękuję bardzo za głosowanie i zaufanie. W tej chwili nie odpowiem w jakim gronie będziemy to organizować. Sądzę, że jeśli nie będzie jakichś przeszkód zewnętrznych, a takich nie przewidujemy, to w ustawowym czasie, nie znam w tej chwili dokładnych terminów, powstanie stowarzyszenie.

Wąskim gardłem jest tu przede wszystkim Konferencja Episkopatu, gdyż musi to być zatwierdzone na konferencji plenarnej; oraz sąd, to są tylko tym związane terminy. Ale ponieważ mamy adresy, mamy kontakt, to o bieżącym stanie powoływania stowarzyszenia będziecie Państwo informowani.

Sesja zakończyła się wspólną modlitwą.