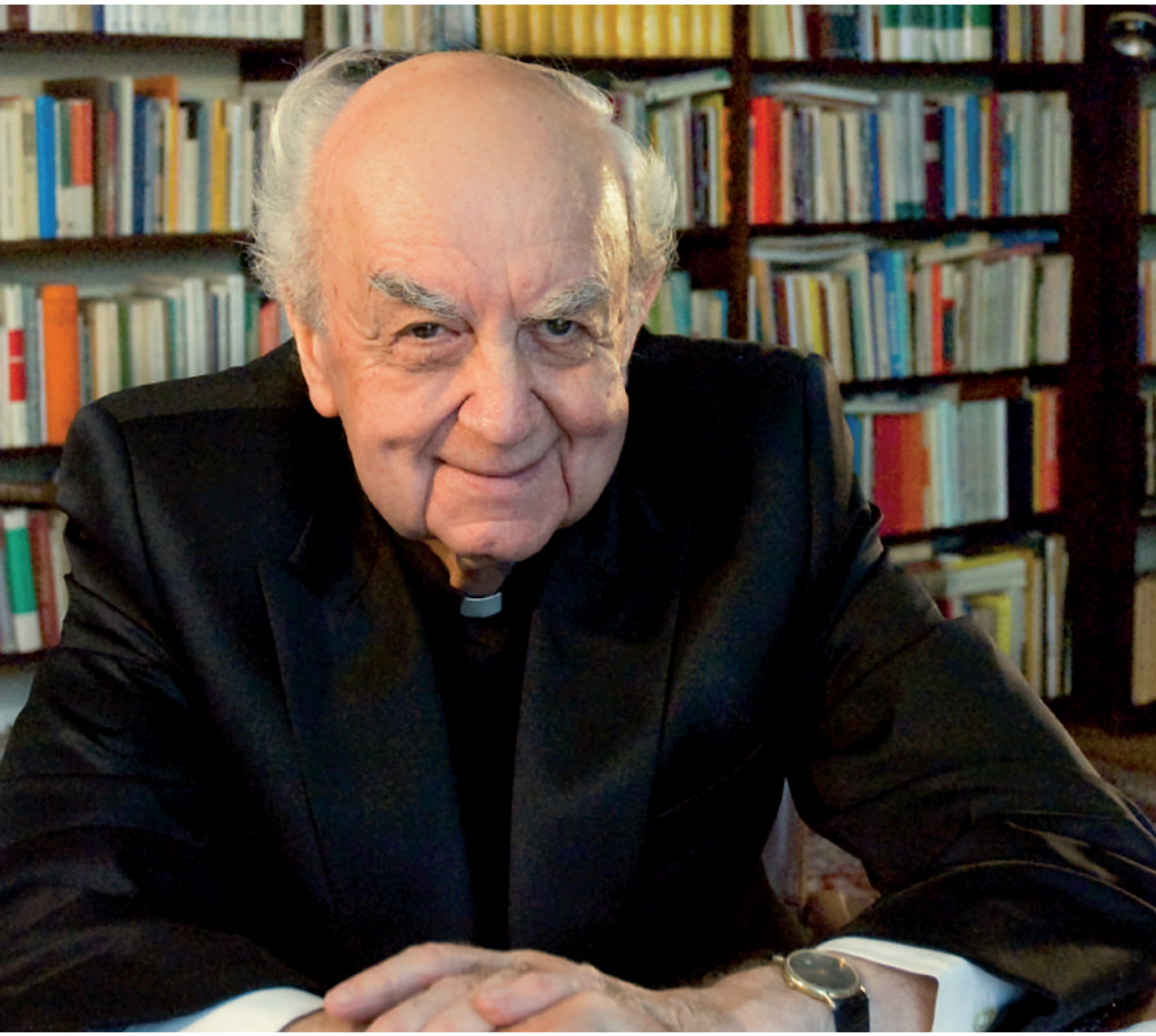
MAIUS AC DIVINIUS



MAIUS AC DIVINIUS

Księga Jubileuszowa
na 80-lecie urodzin ks. Jana Kruciny

redakcja
ks. Waldemar Irek, Herbert Schambeck

Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu
TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
Wrocław 2009

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
IMPRIMATUR
Kuria Metropolitalna Wrocławska
L.dz. 266/2009 — 13 luty 2009 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Projekt okładki, przygotowanie do druku *Andrzej Duliba*

ISBN 987-83-7454-109-1

TUM
Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 071 322 53 68, tel. 071 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. 58/2009

Abp Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Czcigodny Księże Infułacie!

Już za to wolno nam wyrazić wdzięczność, kiedy w szczególnych okolicznościach naśladujemy modlitwę Psalmisty: „Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt, lecz gdy jesteśmy mocni – osiemdziesiąt… Naucz nas liczyć dni nasze, abyśmy osiągnęli mądrość serca" (Ps 90,12).

Mimowolnie nasuwają się te słowa, kiedy myślimy o osiemdziesięciu latach życia Jubilata, a tym samym o dokonaniach jego pracy. W największym skrócie, trzeba pozwolić – symbolicznie – przemknąć w naszej świadomości przystanki jego życia, by to uprzytomnienie stało się wyrazem wspomnianej modlitwy.

Ten górniczy syn urodził się w 1928 r. w Darkowie, aby od roku 1934 zacząć naukę w polskiej szkole w Czechosłowacji, w 1947 r. w gimnazjum Macierzy Szkolnej w Orłowej osiągnąć maturę i daleko zaawansowane studia teologiczne w Seminarium i Wydziale Teologicznym w Ołomuńcu. Komunistyczna zaciętość, chcąc likwidować Kościół, przesunęła czas prymicji. Zamiast w 1952 r. mogły się one odbyć w 1959 r. – ale dopiero w polskim Wrocławiu, do którego właśnie kapłaństwo pociągało Jubilata z magnetyczną wprost determinacją.

Wszystko inne jest proste. Po krótkiej wprawie duszpasterskiej – wysłanie na studia filozoficzno-społeczne i pastoralne na Katolicki Uniwersytet Lubelski, z którym – mimo odwołania w 1963 r. z uwagi na nagłe potrzeby Kurii – Jubilat jednak związał się doktoratem (1965), habilitacją (1972) i równolegle do przydzielonych obowiązków w naszej archidiecezji, dojazdem z wykładami przez 15 lat – do 1980 r. Z biegiem czasu studia starał się pogłębiać podczas rocznego urlopu w Rzymie, Wiedniu, Fryburgu i Paryżu.

We Wrocławiu był referentem duszpasterskim, sekretarzem Abpa Kominka, wikariuszem generalnym, prorektorem, rektorem Papieskiego Wydziału Teologicznego, zakładał księgarnię, wydawnictwo, drukarnię – rzeczy znane jego przyjaciołom, kolegom, uczniom, których starał się na naszych Uczelniach edukować 45 lat.

Ze spotkań z Jubilatem wynoszę wrażenie, że mimo utrapień wieku wiara kapłańska podtrzymuje go w świeżym zapale i młodzieńczym usposobieniu. Życzę całym sercem imieniem archidiecezji i moim własnym, ażeby, Drogi Księże Profesorze, Opieka i Prawda Boża nadal pobudzała Twoje postępowanie. Winszuję, byś mógł być wraz z naszym Prezbiterium dalej drogowskazem chrześcijańskiego życia.

Uroczystość Bożego Narodzenia 2008 r.

Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Bp Tadeusz Rakoczy
Biskup bielsko-żywiecki

Czcigodny i Drogi Księże Profesorze

Z wielką radością dołączam do grona ludzi wyrażających Księdzu Infułatowi najserdeczniejsze gratulacje i życzenia z okazji 80. urodzin. Jest to piękny okres życia, tym bardziej, że został on wypełniony wierną i oddaną służbą Bogu i bliźnim. Razem więc z Księdzem Jubilatem śpiewam dziękczynne *Te Deum laudamus*.

Jak wiemy, Ksiądz Profesor urodził się na Zaolziu i tam został wychowany w bogobojnej Rodzinie. Rozpoczął studia teologiczne na Uniwersytecie w Ołomuńcu, które musiał przerwać ze względu na trudną sytuację społeczno-religijną. Dopiero po odwilży październikowej, po wielu trudnych zabiegach, pod koniec 1957 r. udało Mu się przeprowadzić do Polski. Wtedy zamieszkał u swojej rodziny w Skoczowie. Został przyjęty przez ówczesnego arcybiskupa Bolesława Kominka do Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, które ukończył szczęśliwie w 1959 r. przyjmując święcenia kapłańskie. Mamy świadomość tego, jak trudny był to okres także dla Kościoła w Polsce, szczególnie na zachodnich terenach.

Każdy kapłan odprawia swoje prymicje w parafii pochodzenia, niestety i to okazało się dla Księdza Profesora niemożliwe. Przyjechał zatem z prymicyjną Mszą św. do Skoczowa, gdzie mieszkała jego bliska rodzina. Odprawił też Mszę św. prymicyjną w Dębowcu, gdzie w latach 1917–1928 proboszczem był jego wuj ks. Jan Krucina.

Wiemy, że Ksiądz Profesor, który lubił przyjeżdżać na Ziemię Cieszyńską do swoich krewnych i znajomych, pokochał tę ziemię i jej mieszkańców, zżył się z nimi. Tutaj spędzał wakacje i ferie, tutaj przychodził z pomocą duszpasterską – odprawiał Msze św., głosił płomienne kazania. Często wyruszał też ze swoimi krewnymi i znajomymi na szlaki turystyczne pięknych Beskidów. Tutaj miał swoich przyjaciół, do których należał ks. dziekan skoczowski Augustyn Pohl, ale także ks. Jan Jeżowicz, proboszcz parafii św. Franciszka z Asyżu w Wapienicy. Towarzyszył też hierarchom ks. kard. Bolesławowi Kominkowi, ks. kard. Henrykowi Gulbinowiczowi i ks. bp. Józefowi Markowi (pochodzącemu ze Szczyrku) w ich podróżach do Cieszyna czy Bielska-Białej.

Przez swoje częste powroty do stron rodzinnych jest nam Ksiądz Profesor bardzo bliski i takim pozostanie na zawsze. Ziemia Cieszyńska chlubi się Księdzem Infułatem i z dumą możemy mówić, że jest On „z tela".

Cieszymy się z Jego osiągnięć naukowych, wielu cennych książek i artykułów. Jest Ksiądz Profesor niekwestionowanym autorytetem naukowym, szczególnie w kwestiach społeczno-pastoralnych, nie tylko w kraju, ale i zagranicą.

Z okazji tej wspaniałej rocznicy proszę przyjąć od nas pasterzy i wiernych diecezji bielsko-żywieckiej najserdeczniejsze gratulacje i życzenia. Życie nie oszczędziło Drogiemu Jubilatowi chwil trudnych, nawet bolesnych. Życzę więc, by przyszłość była czasem spokojnym i pełnym radości. Niech tę radość potęguje świadomość dobrze wykorzystanego dotychczasowego czasu, czego wyrazem są tak liczne dzieła. Niech św. Jan Sarkander, pochodzący ze Skoczowa a umęczony na Morawach, wyprasza u Boga Księdzu Profesorowi potrzebne łaski. *Ad multos annos!*

Bielsko-Biała, 14 września 2008 r.

+ Tadeusz Rakoczy

Bp Tadeusz Rakoczy

Księgę Jubileuszową

Maius ac Divinius

składają w darze

ks. prof. dr hab. Janowi Krucinie

uczniowie, przyjaciele, współpracownicy

dla uczczenia Jego osiemdziesięciolecia

Abp H. Gulbinowicz wita kard. F. Königa na lotnisku we Wrocławiu 1976

Kard. F. Macharski wśród świty papieskiej – Partynice 1983

Abp B. Kominek – Koronacja figurki MB w Bardzie Śląskim 1966

Wrocław – Milenium 1966

Światowy Synod Biskupów – Watykan 2001

Wprowadzenie

Maius ac Divinius

ks. Waldemar Irek, Herbert Schambeck

Maius ac Divinius

Przesłanki do dzieła naukowo-dydaktycznego i pastoralnego ks. Jana Kruciny

Opowiadają, że wprowadzając niedawno przemowę do 550 samorządowców zebranych w bazylice w Krzeszowie pod tytułem „Szlachetność służby publicznej", ks. Jan Krucina powołał się na pierwszą po swoim wstąpieniu w 1947 r. rozmowę z regensem Wyższego Seminarium Duchownego w Ołomuńcu. Ksiądz prałat Hradil, superior tamtejszej instytucji formacyjnej do kapłaństwa, postawił kandydatowi znienacka pytanie: po co przychodzi, jaki cel ma jego przybycie do Seminarium? Jan Krucina odpowiedział niemal bez namysłu, że chciałby w życiu zrobić coś *pro publico bono*. Już po odpowiedzi uświadomił sobie, że na tak zaskakujące pytanie odpowiedział mało religijnie, poniekąd po świecku. Ku zdumieniu petenta pytający superior był zadowolony z odpowiedzi. Podkreślał, że nie jest szablonowa, a wyraża dokładnie to, o co chodzi.

Mimo to, Jan Krucina reflektując rozmowę, która okazała się potem weryfikacyjna, przypominał, że nie czuł się komfortowo, gdyż nie powołał się ani na Boga, ani na Chrystusa, ani na chęć służby w Kościele. Jeżeli jednak ks. Krucina uznał po latach za stosowne podbudować tamtą młodzieńczą formułą o dobru wspólnym poważny referat dla działaczy samorządowych, referat pod tytułem „Szlachetność służby publicznej", musiał z biegiem lat zrozumieć być może o wiele głębiej sens owej spontanicznej, z pozoru powierzchownej odpowiedzi.

15 lat później na seminarium naukowym wydziału filozoficznego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, już po długim okresie zajmowania się przez Krucinę pisaniem o reformie przedsiębiorstwa, o wspólnocie jego pracowników czy jego roli wychowawczej, kierownik tegoż seminarium, Prof. Czesław Strzeszewski, rzucił nagle w obieg pytanie, jak należy mówić: czy o dobru wspólnym mówić jako o wspólnym, czy też ogólnym, publicznym albo powszechnym? Pytanie pobudziło ks. Krucinę. Przypomniał sobie o owej dawnej rozmowie w Ołomuńcu. Ale zabrzmiała mu w uszach również Pieśń Filaretów o tym, że „dobro powszechne jest skalą, a jedność większa od dwóch". Mimo to włączając się do debaty uzasadniał, iż dobro, to wyjątkowe dobro, zasługuje chyba na przymiotnik „wspólne", gdyż wyraża jego przynależność do wszystkich.

Odtąd Jan Krucina zaczął rozczytywać się w tematyce dobra wspólnego, zarówno u klasyków, szczególnie u św. Tomasza z Akwinu, jak też w nabrzmiałej współczesnej literaturze, dotyczącej owego pozornie wyświechtanego słowa. Doczytał się, że termin ten wykuwany jest niemal od zarania filozofii, od ponad 2 tysięcy lat. Mało tego – dowiadywał się, że św. Tomasz posługuje się tym pojęciem aż 343 razy, a papież Leon XIII dochodzi do stwierdzenia, że jest to „prawo po Bogu pierwsze i ostatnie w społeczności", dalej, że jest zasadą bytu i działania, że zawiązuje początki każdego bytu społecznego, ale staje się również motorem działania dla uczestników każdej formy życia społecznego.

Nie jest zatem *bonum commune* pustym sloganem, ale ma dotyczyć tego, co szczególnie dzisiaj w jego obrębie najkosztowniejsze – wrodzone prawa osoby ludzkiej. Zdumieniem musiał napawać również fakt, że mimo personalistycznego nastawienia (*Persona est id, quod est perfectissimum in tota natura*), Akwinata nie lęka się 60 razy twierdzić, że dobro wspólne *est semper maius ac divinius* – jest zawżdy większe, ważniejsze i bardziej boskie. Szczytem podziwu stało się dla Kruciny proste, a jakże wymowne określenie Tomasza z Akwinu, że *Bonum commune Ecclesiae est Eucharistia*. A więc inkorporacja w Chrystusa. Może to więc tłumaczyć zarazem, dlaczego jego odpowiedź klerycka z czasów Ołomuńca wydawała się rektorowi wystarczająca, nawet oryginalna. I stąd też wywodzi się tytuł księgi jubileuszowej, ofiarowanej Janowi Krucinie na 80-lecie, tytuł brzmiący: *Maius ac divinius*. Widać stąd, że przymioty te dotyczą udziału we wspólnocie, uczestniczenia razem z innymi w jakimś dziele, dotyczą zaangażowania, włączenia się do wspólnego dzieła i wspólnego osiągnięcia. Jednostka sama nie dokona wiele, zespolenie przy zwartej organizacji, przy należytym przylgnięciu do dobra wspólnego dokonuje rzeczy wielkich. Stąd zaangażować się to domena życiowa Jana Kruciny. W jego rozumieniu zaangażowanie, udział zamiast bierności jest zawsze *maius ac divinius* – ma zawsze kwalifikację czegoś większego, bardziej boskiego.

Po doktoracie w roku 1965, którego promotorem był Prof. Czesław Strzeszewski, przyjął Krucina propozycję wykładów na wydziale filozoficznym KUL, a 7 XII 1972 zakończył przewód habilitacyjny obroną rozprawy: „Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie". W tym też czasie ukończył teologię praktyczno-pastoralną, wiążąc się równolegle z seminarium ks. prof. Józefa Majki, co miało mieć szczególne znaczenie dla przyszłych losów Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu.

Podczas kiedy ks. Krucina dojeżdżał jako docent do Lublina do roku 1979, nie ustawał w swoich obowiązkach we Wrocławiu. Odwołany po 4 latach z asystenta na lubelskim uniwersytecie w roku 1963, objął wydział pastoralny w Kurii Wrocławskiej, co wymagało prężnej organizacji różnych konferencji dla duchowieństwa; były to konferencje dla dziekanów, dla pojedynczych rejonów diecezjalnych, spotkań dekanalnych, oprócz tego trzeba było dbać o dokształcanie kapłanów. Również poważnego zaangażowania wymagała przebiegająca wówczas przez ponad półtora roku peregrynacja Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w Archidiecezji Wrocławskiej, jak i członkostwo w Komisji Duszpasterstwa Ogólnego, której przewodniczył abp Kominek.

Jan Krucina wspomina, jak to kiedyś, pamiętnej sierpniowej soboty w roku 1963, pod przykatedralną figurą Matki Boskiej abp Kominek zapytał go, poniekąd żartobliwie, czy umie kartkować w mszale. W konsekwencji nazajutrz odbył się pierwszy niedzielny wyjazd arcybiskupa Kominka z nowym sekretarzem do Świdnicy i Jeleniej Góry. Powrót miał nastąpić do serwisu Wolnej Europy o godzinie 23,00. Toteż wieczorem, tuż przed serwisem Wolnej Europy, arcybiskup zaprosił Jana Krucinę, by nazajutrz, w poniedziałek, po obchodzie głównych stanowisk kurialnych przybył do niego o godzinie 9,00 do rezydencji. I w ten sposób otworzyła się niepisana umowa dotycząca wspólnych codziennych spotkań sekretarza z arcybiskupem, która trwała do 10 III 1974 – do dnia śmierci kardynała.

Ks. Krucina wspomina ten okres intensywnej pracy z nostalgią, gdyż nowy bezpośredni zwierzchnik okazał się nie tyle przełożonym, co wyjątkowym współpracownikiem. Na codzienną godzinę rozmowy arcybiskup był przygotowany – począwszy od roboczych materiałów, poprzez dokumenty, szkice, napływające czasopisma i książki. Wszystko pozaznaczane, z czym sekretarzowi należało się zapoznać. Można się domyślać, że ze świeżo upieczonego doktora Kominek chciał ukształtować partnera do wnikliwej współpracy, która wkraczała stopniowo w arkana całego jego warsztatu biskupiego. Krucina wspomina, jak to arcybiskup Kominek po niedługim czasie, podczas spotkania we trójkę (Kominek, Latusek, Krucina), powiedział do rektora Seminarium, Latuska: „Pawle, z Kruciną gramy już na cztery ręce".

O co chodziło wówczas arcybiskupowi Kominkowi? Arcybiskup medytował, jak wyrwać Kościół polski, przede wszystkim Archidiecezję Wrocławską, z izolacji, spod konfiskaty majątku, z uważania wszystkiego przez władze za dobra poniemieckie, z tymczasowości administracyjnej. Ks. Krucina uważa za przełomowy artykuł Kominka pod tytułem: „Ziemie zachodnie – mandat sprzed 20 lat", opublikowany w „Tygodniku Powszechnym" na przełomie kwietnia i maja 1965 r. Słowo „mandat" poruszyło opinię zachodnioniemiecką, ale zapowiadało też przygotowywane wielkie święta – uroczystości ogólnopolskie 20-lecia i 25-lecia administracji kościelnej w zachodniej Polsce. Odtąd rozpoczęły się odwiedziny i rozmowy najpoważniejszych zagranicznych przedstawicieli życia kościelnego i publicznego, zwłaszcza z Republiki Federalnej Niemiec, ludzi, którzy odwiedzali arcybiskupa Kominka. Na jego życzenie nie odbywały się te rozmowy nigdy bez udziału Kruciny. W ten sposób narastała stopniowo konieczność wypracowania przesłanek pojednania międzysąsiedzkiego oraz ukształtowania pewnego podścieliska pod słynne „Orędzie", które miało prowadzić do ostatecznej kanonicznej stabilizacji polskiej pracy kościelnej, co dokonało się w czerwcu 1972 roku.

Zgoła inną dziedziną z różnego rodzaju działań Kominka była sprawa Papieskiego Fakultetu Teologicznego. Kiedy wydział teologiczny w Krakowie został zredukowany do wymiarów kościelnych, kiedy ówczesny jego dziekan, ks. prof. Grzybek, doznał pierwszych perturbacji ze strony władz państwowych, kard. Karol Wojtyła przeszedł do kontrofensywy. Nie tylko opracował plan sieci akademickich studiów teologicznych dla Polski, ale poszukiwał też wspólnika do utworzenia drugiego wydziału teologicznego. Znajdywał go w osobie arcybiskupa Kominka.

Obaj kardynałowie sprawili, że Stolica Apostolska po okresie eksperymentalnym, w roku 1968 ustanowiła we Wrocławiu fakultet teologiczny jako kontynuację wydziału, który w roku 1702 zapoczątkował istnienie Uniwersytetu Wrocławskiego.

W konsekwencji w roku 1968 ks. dr Jan Krucina otrzymał nominację prorektora ds. konstytuowania tego wydziału, co działo się najpierw w postaci wtorkowych wykładów dla ponad setki duchownych z całej archidiecezji. Wykłady wtorkowe obsługiwali czołowi profesorowie teologii ze wszystkich niemal ośrodków kraju. Co szczególne, że dla dobrego przykładu sam abp Kominek brał nierzadko udział we wtorkowych wykładach. Kiedy kard. Wojtyła zwrócił Kominkowi uwagę, że uniwersytet to nie tylko wykłady, ale również zakłady, seminaria naukowe, magisteria, doktoraty, Kominek odpowiadał: „Karolu, nie martw się. I na to przyjdzie czas i to już wkrótce".

Było bolesnym paradoksem, że wspominany biskup Latusek, który montując rozległą bibliotekę całym sobą przez długie lata przywoływał czas ustanowienia teologicznego wydziału, kiedy przyszła ta radosna chwila, poczuł się wobec nowych zadań niemal bezradny. Ciężkie więzienie w Opolu nadwerężyło nawet jego niebywałą gorliwość, co sprawiło, że mimo pełnionej funkcji rektora nie chciał się podejmować obowiązków związanych z akademickością powstającej Szkoły i niemal całość powinności zlecał ks. Krucinie.

Kard. Wojtyła jako przewodniczący Komisji ds. Nauki Kościelnej starał się realizować swój plan podniesienia seminariów duchownych na możliwie dostępny akademicki poziom. Toteż interesował się szczególnie powołanym do życia nowym wydziałem we Wrocławiu. Ks. Krucina jako ów zamianowany prorektor stawiał się na zaproszenie Kardynała parokrotnie w Krakowie na Franciszkańskiej, by usłyszeć od Gospodarza oczekiwania, projekty i zadania. Kiedy kard. Wojtyła zmierzał do tego, by Krucina przyspieszył habilitację i objął pełne prowadzenie Wydziału, usłyszał dość nieśmiało formułowany nowy projekt. Projekt polegał na powołaniu na to stanowisko ks. prof. Józefa Majki z KUL. Chociaż propozycja wydawała się Kardynałowi ciekawa, widział z wielu stron możliwe trudności, które obalą ten obiecujący plan. Ks. Krucina, mimo poważnych zastrzeżeń Kardynała, uzyskał jednak jego silne poparcie, co pomagało przezwyciężać wspominane przeszkody, zarówno na miejscu we Wrocławiu, jak i potem w Warszawie i w Lublinie. Toteż po dokonanych przygotowaniach na zaproszenie arcybiskupa Kominka ks. prof. Majka przybył w czerwcu 1970 roku do Wrocławia, odebrał nominację rektorską i od roku 1970/1971 stało się możliwe, że nowy rektor Majka i prorektor Krucina obaj w zgodnym teamie rozpoczęli rozwijać nową, rozkwitającą wyższą szkołę teologiczną.

Ks. prorektor Krucina objął we Wrocławiu wykłady z etyki, katolickiej nauki społecznej, teologii praktycznej, seminarium naukowe oraz uruchomił, zgodnie z zaleceniem Stolicy Apostolskiej, w roku 1973/1974 kierunek studiów teologicznych dla studentów świeckich. Mimo początkowych oporów z biegiem czasu przedsięwzięcie to procentowało wydatnie. Kiedy bowiem katecheza po tzw. jesieni ludów w 1990 roku wkraczała do szkoły, było we Wrocławiu przygotowanych 350 magistrów teologii, gotowych do podjęcia nauczania religii w szkole.

Zasługuje na wzmiankę, że za radą kardynałów Macharskiego i Jaworskiego ks. Krucina, już jako następny rektor (po przejściu Majki na emeryturę), zrobił co w jego mocy, by w roku 1990 skompletować 12-osobowe kworum habilitowanych profesorów. Był to określony termin zamykający, kiedy władze państwowe, ministerstwo mogły wpisać Wrocław w rejestr uczelni akademickich, które mają prawo nadawania habilitacji i prowadzenia przewodów profesorskich.

Trzeba też przypomnieć, że oprócz mocnego zaangażowania w wątek polityczny (polsko-niemiecki) i wątek akademicki (rozwój Fakultetu) Krucina nie przestał być kurialistą, który u boku kard. Kominka podejmował starania o otwieranie nowych ośrodków parafialnych i zamienianie świątyń filialnych na kościoły parafialne. Ważne było przy tym ustawiczne kształcenie kadry duszpasterskiej do nowych, zróżnicowanych ośrodków. Niemało starań wymagały też pertraktacje dotyczące przejmowania byłych kościołów ewangelickich, oczywiście poważnie zniszczonych albo uszkodzonych.

Pozostawała dla ks. Kruciny jeszcze rzecz bodaj najważniejsza – praca naukowa. Dzielił ją na nurt katolickiej nauki społecznej oraz na drugą dziedzinę – teologię pastoralną, praktyczną. Trzeba dodać, że zastosowanie zasad społecznych, przejętych z katolickiej nauki społecznej, do rzeczywistości kościelnej uważał on, zgodnie z nauczaniem Piusa XII, a chodziło szczególnie o zasadę pomocniczości, za szczególny nakaz, za moment dziejowy, gdyż mieściło to w sobie otwarcie Kościoła na świat, który od soboru przestał się cofać przed erą industrialną, ale przeciwnie – obierał program ofensywny, dialogu ze światem.

Bogata bibliografia ks. Kruciny jest częściowym odbiciem myśli ożywiających działanie kurialisty i profesora, którego motorem było przede wszystkim uczestnictwo, zaangażowanie, *actuosa participatio*, gdyż oddanie się służbie publicznej, pracy dla Kościoła i narodu, opowiedzenie się po stronie dobra wspólnego wedle jego dewizy jest *semper maius et divinius*, większe i bardziej boskie.

Jest odnotowana ciekawa rozmowa ks. Prymasa Wyszyńskiego z ks. Kruciną. W tej rozmowie kard. Wyszyński nawiązywał do otrzymywanych na ks. Krucinę anonimów, donosów, paszkwili i radził mu, by ten nie angażował się w każdą sprawę, by przede wszystkim przestał się narażać. Ks. Krucina wspomina, że wymiana zdań z ks. Prymasem była serdeczna, przy czym Krucina ośmielił się zareplikować, wskazując przy tym nieśmiało i pokornie na sposób działania samego Prymasa: „Eminencjo, bez rzucenia się na szaniec, bez zaangażowania i poświęcenia niewiele można osiągnąć. Mówię nieśmiało to, co księdzu Prymasowi wiadome jest od długich lat". Sprawy szersze, wynikające z dobra wspólnego, mają zawsze pieczęć tego, co jest *maius ac divinius*. Ks. Krucina przypomina, że mimo drobnych różnic w dyskusji rozstanie z Prymasem było bardzo pogodne.

Lata współpracy z kardynałem Kominkiem uważa ks. Krucina za szczególną łaskę, za największą szkołę swego życia. Szkołę być może obopólnie skuteczną i uzupełnianą. Inaczej bowiem nie pojawiałyby się w adnotacjach służby bezpieczeństwa, skupionych na inwigilacji Bolesława Kominka, natarczywe zalecenia, by Jana Krucinę odseparować od arcybiskupa. Słowem, by Krucinę pozbawić wpływów i współpracy z ordynariuszem wrocławskim.

Ktoś by pomyślał, że wraz ze śmiercią Kominka ustanie żywy stopień zaangażowania ks. Kruciny. Istnieje jednak wiele dowodów na to, że ks. Krucina służył wikariuszowi kapitulnemu doświadczeniem i radą, zwłaszcza kiedy biskup Urban podkreślał, że mało zna się na sprawach kurialnych i że w ich obrębie jest nowicjuszem. Po dwuletnim urzędowaniu biskup Urban księdzu Krucinie okazywał szczególną wdzięczność. Służba ks. Kruciny u kardynała Gulbinowicza na wielu odcinkach trwała, a może i trwa, do lat emerytalnych. Jej ślady są widoczne choćby w postaci rozkwitu Fakultetu, synodu diecezjalnego, rozruszania księgarni, wydawnictwa i zakładu poligraficznego i wreszcie widoczny rozmach kongresu eucharystycznego, który rozpoczynał się już w roku 1996 na światowym sympozjum w Rzymie przy udziale 100 delegatów ze wszystkich stron świata. I wreszcie można też i dodać udział ks. Kruciny w Światowym Synodzie Biskupów w roku 2001 w Rzymie. Podobne poszanowanie wobec arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego nie ustępuje w żadnym calu.

Nie wydają się jednak decydujące wydarzenia błyszczące ponad powierzchnią powszednich dni. To raczej ciągłość zwykłej pracy akademickiej, dydaktycznej, duszpasterskiej, podejmowanej na co dzień, do ostatnich dni, ona właśnie jest tym szczególnym czynnikiem, który zdradza najgłębsze sprzęgło, poruszające od wewnątrz poczynaniem Jubilata. Jest to poczynanie otwarte, ciągle otwarte na wszystko, co z uwagi na Odniesienie Ostateczne i Najwyższe ma utrwalony stempel tego, co *semper maius ac divinius*. W ostateczności bowiem *Summum Bonum Commune est Deus*.

Składając życzenia Jubilatowi, pragniemy podziękować wszystkim zacnym Współautorom za udział w kształtowaniu Księgi Jubileuszowej, tego szczególnego wyrazu życzeń, a także Pracownikom Wydawnictwa, którzy nie szczędzili troski o jej edytorski poziom.

ks. Waldemar Irek, Herbert Schambeck

Maius ac Divinius

Voraussetzungen für das wissenschaftlich-didaktische und das Pastoralwerk des Jubilars Jan Krucina

Jan Krucina soll auf einem vor etwa 550 in der Basilika zu Grüssau versammelten Kommunalpolitikern unlängst gehaltenen Vortrag über den „Adel des öffentlichen Dienstes" an sein Vorstellungsgespräch mit Prälat Hradil, dem Regens und Superior des Höheren Priesterseminars in Olmütz, erinnert haben. Es war das Jahr 1947. Als der Priesterkandidat nämlich plötzlich nach der Absicht, dem Ziel seines Eintritts in das Seminar gefragt wurde, erwiderte dieser spontan, er wolle in seinem Leben etwas *pro publico bono* tun. Erst nach dieser so rasch formulierten Antwort wurde ihm bewusst, dass diese keine religiöse Begründung enthielt und eigentlich einen weltlichen Inhalt hatte. Zu seiner Überraschung befriedigte diese Antwort den Superior. Er betonte sehr stark, dass sie frei von jeder Schablone sei und genau das enthalte, worum es hier gehe.

Für Jan Krucina hatte dieses Gespräch später das Merkmal einer gewissen Verifikation. Er war sich nämlich im klaren, dass er dabei weder von Gott, noch von Christus, noch von seinem Willen, der Kirche zu dienen, gesprochen hatte. Wenn nun Jan Krucina nach Jahren es für angebracht hielt, sein ernstes Referat für die im öffentlichen Leben Schaffenden mit der in seiner Jugend in Worte gefassten Formel über das Gemeinwohl zu untermauern, muss er im Laufe der Jahre den tieferen Sinn jener seinerzeit spontan ausgesprochenen nichtssagenden Antwort erkannt haben.

15 Jahre später hat nämlich Prof. Dr. Czesław Strzeszewski, der Leiter des Wissenschaftlichen Seminars der Philosophischen Fakultät an der Katholischen Universität zu Lublin, Jan Krucina, der sich bereits mit der Reform eines Unternehmens, mit der Gütergemeinschaft, Mitsprache, Miteigentum seiner Mitglieder, aber auch mit seiner erzieherischen Aufgabe intensiv beschäftigt hatte, plötzlich nach der Richtigkeit des Begriffs Gemeinwohl gefragt. Seine Frage lautete, ob man unter dem Begriff Gemeinwohl das gemeine, allgemeine, öffentliche oder gemeinschaftliche Wohl verstehen solle. Diese Fragestellung regte Jan Krucina zu weiteren Untersuchungen an. Er erinnerte sich an jenes seinerzeit in Olmütz

geführte Vorstellungsgespräch. Dabei klang auch das Lied der Philareten in seinen Ohren, in dem es heißt: „Das Gemeinwohl ist Mass, die Einigkeit aber ist stärker als zwei". Dennoch begründete Krucina in der beginnenden Debatte, dass es sich um ein ganz besonderes Wohl handle und dieses das Prädikat „gemein" verdiene, weil damit das Wohl für alle zum Ausdruck gebracht werde.

Seit dieser Zeit studierte Jan Krucina intensiv die reiche Fachliteratur zu diesem scheinbar banalen, abgegriffenen Begriff, und zwar die der Klassiker, insbesondere aber das Werk des Thomas von Aquin und die umfangreiche zeitgenössische Literatur. Dabei hatte er entdeckt, dass der Terminus selbst seit den Uranfängen der Philosophie, also bereits vor mehr als zwei Tausend Jahren existiert. Mehr noch, er erfuhr, dass Thomas von Aquin den Terminus Gemeinwohl 343 mal verwendet und Papst Leo XIII. festgestellt hat, dass es „nach Gott das erste und letzte Gesetz in einer Gemeinschaft", aber auch die Existenzgrundlage der menschlichen Tätigkeit, das Fundament jeder sozialen Existenz, aber auch der Motor für das Wirken aller Mitglieder jeder sozialen Lebensform sei.

Das bonum commune ist also kein leerer Slogan, sondern die Summe aller jener Bedingungen des sozialen Lebens, die heute zu den anerkannten und wertvollsten zählen. Gemeint sind die angeborenen Rechte der Person. Überraschen musste hierbei die Tatsche, dass der Aquiner es trotz seiner personalistischen Einstellung (*Persona est id, quod est perfectissimum in tota natura)* gewagt hat, 60 mal zu behaupten, das Gemeinwohl *est semper maius ac divinius,* dass es immer größer, wichtiger und göttlicher sei. Den Höhepunkt seiner Bewunderung für Thomas von Aquin bildete für Jan Krucina dessen schlichte und bedeutungsvolle Formulierung, „Bonum commune Ecclesiae est Eucharistia", d. h. die Inkorporation in die Person Christi. Damit wird auch verständlich, warum die Antwort des Klerikers aus seiner Olmützer Zeit den Rektor des Seminars befriedigt und er sie als originell eingestuft hat. Als *Maius ac divinius* ist auch der Titel der Festschrift für Jan Krucina anlässlich seines 80. Geburtstages zu verstehen, was folgenden Rückschluss erlaubt: diese Merkmale beziehen sich auf die gemeinsame Teilhabe aller am Gemeinwohl beteiligten, sie beziehen sich auf das Engagement, auf die Eingliederung in ein gemeinsames Werk und in eine gemeinsame Leistung. Das Individuum allein vermag nicht allzu viel zu leisten. Großes wird erst durch eine geschlossene Organisation, durch eine enge Bindung an das Gemeinwohl erreicht. Daher spricht sich Jan Krucina für die Notwendigkeit des Engagements aus. Dieses bedeutet für ihn Einsatz und Mitwirken, nicht aber Passivität, bedeutet *Maius ac divinius* und besitzt immer eine höhere, göttlichere Qualität.

Nach seiner Promotion bei Prof. Czesław Strzeszewski im Jahre 1965 nahm Jan Krucina die Einladung zu Vorlesungen an der Philosophischen Fakultät der Katholischen Universität in Lublin an und verteidigte am 7. Dezember 1972 seine Habilschrift zum Thema: „Das Gemeinwohl – Theorie und Anwendung". Damals auch absolvierte er das Studium der praktischen Pastoraltheologie und knüpfte Kontakte mit dem Seminar von Prof. Dr. Józef Majka, die für die später errichtete Päpstliche Theologische Fakultät in Breslau von besonderer Bedeutung gewesen waren.

In der Zeit seines Pendelns zwischen Breslau und Lublin – sie dauerte bis 1979 – übte Jan Krucina seine Aufgaben in Breslau aus. Nach vierjähriger Assistenzzeit an der Lubliner Universität, übernahm er die Leitung der Pastoralabteilunge in der Breslauer Kurie. Diese war mit einer energischen organisatorischen Tätigkeit verknüpft. So mussten verschiedene Tagungen für die Geistlichen, die Dekane, einzelne Diözesanregionen und dekanale Treffen veranstaltet werden. Außerdem war die Weiterbildung der Priester notwendig geworden. Ein starkes Engagement erforderte auch die Organisation der seinerzeit etwa ein und ein halb Jahre währenden Peregrination des Bildnisses der Tschenstochauer Mutter Gottes in der Breslauer Erzdiözese sowie die Mitgliedschaft in der Allgemeinen Komission, deren Vorsitz der Erzbischof Kominek inne hatte.

Jan Krucina erinnert sich an einen denkwürdigen Samstag im August 1963. Damals fragte ihn der Erzbischof vor der Muttergottes-Statue vor dem Dom so im Scherz, ob er imstande sei, im Messbuch zu blättern. Der Effekt dieser Frage war die erste Sonntagsreise des Erzbischofs Kominek mit seinem neuen Sekretär nach Schweidnitz und nach Hirschberg. Die Rückkehr war für die Zeit des Service des Senders „Freies Europa" um 23.00 Uhr vorgesehen. Am Abend, kurz vor Beginn der genannten Sendung, lud der Erzbischof seinen Sekretär Jan Krucina für den nächsten Tag, einen Montag, nachdem er vorher alle wichtigsten Stellen der Kurie visitiert hatte, in seine Residenz für 9.00 Uhr ein. Auf diese Weise entstand eine ungeschriebene Vereinbarung über die alltäglichen Treffen des Sekretärs mit dem Erzbischof, die bis zum 10. März 1974, seinem Todestag, dauerten.

Jan Krucina erinnert sich an diese Zeit intensivster Arbeit nicht ohne Nostalgie, denn der neue unmittelbare Vorgesetzte war nicht so sehr sein Superior, als vielmehr ein ausgezeichneter Mitarbeiter. Der Erzbischof bereitete sich für jedes dieser einstündigen Gespräche vor, und zwar mit Arbeitsmaterialien, Dokumenten, Skizzen, eingegangenen Zeitschriften und Büchern und vermerkte alles, was der Sekretär kennenlernen sollte. Kominek wollte aus dem frisch gebackenen Doktor einen Partner zu einer gemeinsamen tiefgründigen Arbeit machen und hat ihn allmählich in die Geheimnisse seiner bischöflichen Werkstatt eingeführt. Jan Krucina erinnert sich, dass kurze Zeit danach während eines Treffens zu dritt (Kominek, Latusek, Krucina) der Erzbischof zu dem Rektor des Seminars, Bischof Latusek, gesagt hat: „Pawel, mit Jan Krucina spielen wir bereits vierhändig".

Welche Pläne, welche Absichten lagen dem Handeln Boleslaw Komineks zugrunde? Der Erzbischof überlegte, was zu tun sei, um die Kirche in Polen, vor allem aber die Breslauer Erzdiözese aus der Isolation, der Konfiszierung des Vermögens, dem Provisorium, vor allem aber daraus herauszureißen, was die politische Obrigkeit als „ehemals deutsches Gut" betrachtete. Jan Krucina betont, dass Boleslaus Komineks in der Zeitschrift „Tygodnik Powszechny" an der Wende vom April zum Mai 1965 veröffentlichter Aufsatz „Die polnischen Westgebiete – ein Mandat vor 20 Jahren" eine Wende herbeigeführt hatte. Der Terminus

„Mandat" rief die westdeutsche öffentliche Meinung auf den Plan, kündigte aber auch die großen allgemeinpolnischen Festtage zum 20- und 25-jährigen Bestehen der kirchlichen Administration in Westpolen an. Von diesem Moment an setzten Besuche und Gespräche mit namhaften ausländischen Vertretern des kirchlichen und öffentlichen Lebens, insbesondere solche aus der Bundesrepublik, ein. Es waren bedeutende Persönlichkeiten, die den Erzbischof Kominek besuchten. Auf seinen Wunsch hin fanden diese Gespräche immer in Anwesenheit von Jan Krucina statt. So ergab sich bald die Notwendigkeit, die Voraussetzungen für eine nachbarliche Aussöhnung und die Grundlage für die berühmte „Botschaft" zu schaffen, die mit der endgültigen kanonischen Stabilisierung der polnischen Kirchenarbeit im Juni 1972 besiegelt wurde.

Ein anderer Tätigkeitsbereich des Erzbischofs Kominek waren die Organisation und der Aufbau der Päpstlichen Theologischen Fakultät in Breslau. Nachdem nämlich die Behörden die Theologische Fakultät in Krakau nur auf den kirchlichen Bereich begrenzt hatten und der damalige Dekan, Prof. Grzybek, die ersten Schwierigkeiten mit der staatlichen Obrigkeit aus dem Weg räumen musste, ging Kardinal Karol Wojtyła zum Gegenangriff über und plante nicht nur den Aufbau eines landesweit ausgebauten Netzes von akademischen theologischen Studien, sondern suchte auch einen Partner für die Gründung einer zweiten Theologischen Fakultät. Diesen fand er in der Person des Erzbischofs Kominek. Beide Kardinäle setzten es durch, dass der Apostolische Stuhl nach Ablauf einer Probezeit im Jahre 1968 die Theologische Fakultät in Breslau als Fortführung derjenigen Fakultät anerkannt hatte, mit der im Jahre 1702 die Breslauer Universität ihren Anfang nahm.

Im Jahre 1968 wurde Dr. Jan Krucina zum Prorektor für Fragen der Konstituierung dieser Fakultät ernannt. Den Anfang bildeten die von führenden Theologie-Professoren aus fast allen Zentren des Landes gehaltenen sogenannten Dienstag-Vorlesungen für mehr als hundert Geistliche aus der ganzen Diözese. Das Besondere daran war, dass – um ein Beispiel zu nennen – Erzbischof Kominek selbst nicht selten zu diesen Vorlesungen gekommen war. Als Kardinal Wojtyła den Erzbischof darauf hinwies, dass eine Universität nicht nur aus Vorlesungen bestehe, sondern auch Lehrstühle, wissenschaftliche Seminare, Magister- und Doktorandenstudien haben müsse, erwiderte Kominek kurz und bündig: „Keine Sorge, lieber Karol. Auch dafür wird gesorgt werden, und das bald".

Als schmerzhaftes Paradoxon ist zu erwähnen, dass der bereits genannte Bischof Latusek eine reichhaltige Bibliothek zusammengetragen, jahrelang sich mit riesigem Eifer für die Errichtung einer theologischen Fakultät eingesetzt hat, sich aber außerstande sah, als Rektor die Leitung der neuen Universität zu übernehmen. Die schwere Haftzeit in der Oppelner Strafanstalt hatte seine Energie und seinen Unternehmungsgeist gelähmt. Dies führte dazu, dass Latusek die Aufgaben und Verpflichtungen als Rektor der jungen Hochschule an seinen Mitarbeiter Jan Krucina übertrug, der sich auf seinen zahlreichen Auslandsreisen ein entsprechendes Wissen über den Aufbau und die Funktionsweise von theologischen Fakultäten angeeignet hatte.

Als Vorsitzender der Kommission für Fragen der Lehre der Kirche bemühte sich Kardinal Wojtyła um die Realisierung seines Plans. Dieser beruhte auf dem Anheben der geistlichen Seminare auf ein möglichst hohes akademisches Niveau. Daher interessierte er sich ganz besonders für die ins Leben gerufene Fakultät in Breslau. Vom Kardinal eingeladen, kam Jan Krucina in seiner Eigenschaft als Prorektor einige Male nach Krakau in die Franciszkanska-Straße, um vom Hausherrn zu erfahren, welche Erwartungen, Projekte und Aufgaben er realisiert wissen wollte. Als Kardinal Wojtyła Krucina aufmunterte, den Abschluss seiner Habilitation zu beschleunigen und die Leitung der Fakultät zu übernehmen, sprach dieser äußerst vorsichtig über ein neues Projekt, das man realisieren wollte. Dieses beruhte auf der Berufung des Lubliner Prof. Józef Majka in die Breslauer Metropole. Obwohl der Kardinal die Idee selbst als interessant einstufte, nannte er auch die Schwierigkeiten, die diesen Plan blockieren würden. Trotz geltend gemachter Vorbehalte unterstützte er aber Jan Krucina, so dass die angeführten Hindernisse sowohl in Breslau als auch später in Warschau und in Lublin aus dem Weg geräumt wurden. Nach entsprechenden Vorbereitungen kam Prof. Majka auf Einladung des Erzbischofs Kominek im Juni 1970 nach Breslau und wurde zum Rektor ernannt. Seit 1970/71 waren der neue Rektor Józef Majka und der Prorektor Jan Krucina in harmonischer Zusammenarbeit an der neuen sich gut entwickelnden theologischen Hochschule zu Breslau tätig gewesen.

Prorektor Jan Krucina übernahm die Vorlesungen aus Ethik, katholischer Sozialwissenschaft, praktischer Theologie, die Leitung eines wissenschaftlichen Seminars und – der Empfehlung des Heiligen Stuhls gemäß – im Jahre 1973/74 den Bereich der theologischen Studien für weltliche Studenten. Trotz ursprünglicher Widerstände hat sich dieses Vorhaben in der Praxis bewährt. Als nämlich nach dem sog. „Völkerherbst" 1990 in den Schulen die Katechese eingeführt worden war, gab es in Breslau 350 Magister der Theologie, die diese Aufgabe übernehmen konnten.

Nachdem Majka in den Ruhestand eingetreten war, befolgte sein Nachfolger und Rektor Jan Krucina den Rat der Kardinäle Macharski und Jaworski, 1990 für die Breslauer Hochschule ein Gremium von 12 habilitierten Professoren zu schaffen. Dies war der von der staatlichen Obrigkeit festgesetzte letzte Termin, in das Register der akademischen zur Durchführung von Habilitations- und Professorenverfahren berechtigten Hochschulen eingetragen zu werden.

Außer seinem starken Engagement im politischen (polnisch-deutschen) und akademischen Bereich (die Entwicklung der Fakultät) war Jan Krucina ununterbrochen als Kurialist tätig und hat sich an der Seite des Kardinals Kominek um die Eröffnung von neuen Pfarrzentren und die Umgestaltung von Filialkirchen in Pfarrgemeinden bemüht. Wichtig war dabei die ständige Weiterbildung der Seelsorger für die unterschiedlichen neuen Zentren. Mühsam waren auch die Verhandlungen über die Übernahme von ehemaligen evangelischen, meist zerstörten oder stark beschädigten Gotteshäusern.

Zu seinen weiteren, wohl wichtigsten Aufgaben zählte Jan Krucina die Wissenschaft. Diese teilte er in den Bereich der katholischen Soziallehre und in den der praktischen Pastoraltheologie. Die Umsetzung der aus der katholischen Soziallehre übernommenen sozialen Prinzipien in die kirchliche Realität sah Krucina in der Harmonie mit der Lehre Pius XII. Dabei geht es besonders um das Subsidiaritätsprinzip als besonderes Gebot und historisches Moment. Es öffnet nämlich die Kirche für die Welt, die seit dem Konzil vor der Industrialisierung nicht mehr ausweicht, sondern ein offensives Programm, den Dialog mit der Welt aufnimmt.

Jan Krucinas reichhaltige wissenschaftliche Leistung spiegelt teilweise die Gedanken seiner Tätigkeit als Kurialist und Professor. Ihr Motor war die Tätigkeit für die Kirche und das Volk, die Parteinahme für das Gemeinwohl gemäß seiner Devise *semper maius et divius.*

Erhalten ist ein interessantes Gespräch zwischen dem Primas Stefan Wyszyński und Jan Krucina. In diesem nahm der Kardinal Stellung zu den gegen Jan Krucina eingegangenen anonymen Briefen, Denunziationen und Paquilles, daher schlug er ihm vor, sich nicht bei jeder Sache zu engagieren und sich nicht weiter zu gefährden. Jan Krucina erinnert sich, dass dieser Gedankenaustausch ein sehr herzlicher gewesen war, so dass er es wagte, schüchtern auf die Tätigkeit des Primas selbst hinzuweisen und ihm zu sagen. „Eminenz, ohne ein Risiko, ohne Engagement und ohne Opfer erreicht man nicht allzu viel. Ich spreche nicht unbefangen das aus, was Eminenz persönlich aus Seiner jahrelangen aufopferungsvollen Tätigkeit nur allzu gut kennt". Große aus dem Gemeinwohl resultierende Dinge haben immer das Merkmall des *maius ac divinius.* Jan Krucina erinnerte daran, dass dieses Gespräch trotz kleiner Meinungsverschiedenheiten in einer heiteren und freundlichen Atmosphäre verlief.

Die Zusammenarbeit mit Kardinal Kominek war – so Jan Krucina – eine ganz besondere Gnade, sie war die größte Schule seines Lebens, in der beide Seiten einander ergänzten, andernfalls gäbe es nämlich nicht in der Akte von Boleslaw Kominek die Anweisungen des Sicherheitsdienstes, Jan Krucina aus dem Einflussbereich und der Zusammenarbeit mit Kominek zu entfernen.

Auch nach dem Tod von Boleslaw Kominek blieb Jan Krucinas stark engagiert. So diente er – dafür sprechen zahlreiche Beweise – dem Kapitelvikar mit seiner Erfahrung und mit seinem Rat. Dies gilt u.a. für die zweijährige Tätigkeit des Bischofs Urban, der hervorhob, dass er sich in Sachen Kurie wenig auskenne und Jan Krucina für seine Hilfe ganz besonders gedankt hat. Sein Dienst beim Kardinal Gulbinowicz dauerte und dauert auf vielen Gebieten bis zu seiner Emeritierung. Weitere Beweise für die weitere Arbeit sind die blühende Fakultät, die Diözesansynode, die Entwicklung der Buchhandlung, des Verlages und der Polygrafie, schließlich der sehr gut vorbereitete Eucharistische Kongress, der bereits im Jahre 1996 auf dem Weltsymposion in Rom mit 100 Delegierten aus aller Welt begonnen hatte. Erwähnt sei auch die Teilnahme des Jubilars an der Weltsynode der Bischöfe in Rom im J. 2001. Dass Jan Krucina auch den Erzbischof Marian Gołębiewski ehrt und ihn sehr hoch schätzt, steht außer jedem Zweifel.

Entscheidend sind dennoch nicht so sehr die rein äußerlichen Ereignisse, als vielmehr die alltägliche gewöhnliche Tätigkeit in Lehre, Seelsorge bis in die letzten Tage hinein. Sie ist der ganz besondere Faktor, der das äußere Tun des Jubilars mit seiner inneren Haltung zusammenschweißt. Es ist ein Tun, das immer für alles das aufgeschlossen ist, was der Letzte und Höchste Zweck der Dinge ist, bekräftigt durch das Siegel *semper maius ac divinius*. Letzten Endes heißt es noch immer zu Recht *Summum Bonum Commune est Deus.*

Unsere besten Wünsche an den Jubilar verbinden wir mit unserem Dank an alle geehrten Beiträger für ihre Mitgestaltung der Festschrift die als ganz besondere Form ihrer Wünsche gelten möge, aber auch an die Mitarbeiter für ihre Bemühungen um ihr editorisches Niveau.

Wykaz autorów

Bałabuch Adam, biskup pomocniczy Świdnica, dr adiunkt, Papieski Wydział Teologiczny Wrocław

Banaszak Bogusław, prof. dr hab., dr h.c., Uniwersytet Wrocławski

Bochnak Władysław, protonotariusz apostolski, prof. dr hab. PWT Wrocław

Borutka Tadeusz, ks. prof. dr hab., Papieska Akademia Teologii Kraków-Bielsko, kierownik Instytutu

Chłopowiec Michał, ks. prof. dr hab., PWT Wrocław

Dec Ignacy, biskup ordynariusz świdnicki, prof. dr hab., b. rektor PWT Wrocław

Duda Roman, prof. dr hab., dr h.c., b. rektor Uniwersytetu Wrocławskiego

Dzwonkowski Roman SAC, ks. prof. dr hab., Katolicki Uniwersytet Lubelski

Fel Stanisław, ks. prof. dr hab. KUL, Lublin

Gołębiewski Marian, arcybiskup metropolita wrocławski, prof. dr hab., doktor nauk biblijnych, dr h.c.

Górecki Edward, ks. prof. dr hab., PWT Wrocław, Uniwersytet Ołomuniec

Gulbinowicz R. Henryk, kardynał, em. metropolita wrocławski, dr d.c. mult.

Heisig Norbert, prof. dr hab., dr h.c., senator honorowy, prezydent Towarzystwa Niemiecko-Polskiego Uniwersytet Wrocław

Irek Waldemar, ks. prof. dr hab., rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego Wrocław

Jerzak Norbert, ks. dr adiunkt, PWT Wrocław

Jezierska Ewa J.SCU, prof. dr hab. PWT Wrocław

Kaczmarek Michał, dr, pracownik naukowy

Kapellari Egon, biskup ordynariusz Graz-Seckau, dr teol., dr h.c., wiceprzewodniczący konferencji biskupów austriackich

Kiełbasa Antoni SDS, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Klimczak Bożena, prof. dr hab., Uniwersytet Ekonomiczny Wrocław

Kmita Jan, prof. dr hab., dr h.c. mult., b. rektor Politechniki Wrocławskiej

Kogut Mieczysław, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Kopiec Jan, biskup pomocniczy Opole, prof. dr hab., Uniwersytet Opolski

Kowalczyk Stanisław, ks. prof. dr hab. KUL, prepozyt Kapituły Sandomierskiej, Lublin

Kowalski Jan, ks. prof. dr hab. PWT, dr h.c., Kraków

Krawiec Elżbieta, lic. PWT Wrocław

Lec Zdzisław, ks. prof. dr hab. Uniwersytet Szczeciński, PWT Wrocław

Liszka Piotr CMF, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Łach Jan, ks. prof. dr hab., em. b. rektor Uniwersytetu Kard. S. Wyszyńskiego, Warszawa

Macharski Franciszek, kardynał, em. metropolita krakowski, dr h.c. mult., Kraków

Machnacz Jerzy, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Marciniak Roman, em. prof. dr hab. nauk med., Uniwersytet Medyczny Wrocław

Marcol Alojzy, ks. prof. dr hab. Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego Warszawa, Uniwersytet Opolski

Mazurek Franciszek J., ks. prof. dr hab., Wydział Nauk Społecznych KUL, Lublin

Miązek Bonifacy, protonotariusz apostolski, ks. prof. dr hab. Uniwersytet Wiedeń, kierownik instytutu slawistyki

Mitek Eugeniusz, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Młotek Antoni, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Nagy Stanisław, kardynał, em. prof. dr hab. KUL, dr h.c. PWT Wrocław

Nitecki Piotr, ks. prof. dr hab. PWT, proboszcz kościoła uniwersyteckiego

Nowicki Andrzej, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Przybecki Adam, ks. prof. dr hab., b. prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu A. Mickiewicza Poznań

Rakoczy Tadeusz, biskup ordynariusz bielsko-żywiecki, dr teol.

Rauscher Anton, ks. prof. dr hab., Augsburg, dr h.c. mult., dyrektor centralnego ośrodka katolickiej nauki społecznej RFN, Mönchengladbach

Reroń Tadeusz, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Rodziński Adam, em. prof. dr hab. KUL Wrocław

Rosik Mariusz, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Schambeck Herbert, em. prof. dr hab., Uniwersytetu Linz, dr h.c. mult, b. prezydent senatu austriackiego, Wiedeń

Sroczyński Piotr, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Strugarek Józef, protonotariusz apostolski, lic. teol., proboszcz Szczawno Zdrój

Swastek Józef, ks. prof. dr hab., b. prorektor Papieskiego Wydziału Teologicznego Wrocław

Szareyko Henryk, ks. pułk., dr teol.

Tomiczek Eugeniusz, prof. dr hab., dyrektor Instytutu Filologii Germańskiej Uniwersytetu Wrocławskiego

Tyrawa Jan, biskup ordynariusz Bydgoszcz, dr teol.

Wal Jan, ks. prof. dr hab., b. dziekan Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologii Kraków

Weiler Rudolf, prałat domowy, ks. prof. dr hab. Uniwersytet Wiedeń, dyrektor Instytutu Nauk Społecznych

Wolicki Marian, ks. prof. dr hab. PWT Wrocław

Wołyniec Włodzimierz, ks. prof. dr hab., b. prorektor Papieskiego Wydziału Teologicznego Wrocław

Wrzesiński Wojciech, prof. dr hab., dr h.c. mult., b. rektor Uniwersytetu Wrocławskiego

Wygoda Krzysztof, prof. dr hab., Uniwersytet Wrocławski

Zapotoczny Robert, ks. dr adiunkt PWT Wrocław

Zdebski Zdzisław, ks. dr adiunkt PWT Wrocław

Zimoń Damian, arcybiskup metropolita śląski, Katowice, dr teol. dr h.c.

Ziółkowski Józef J., prof. dr hab. dr h.c. mult, b. prorektor Uniwersytetu Wrocławskiego

część 1

Sprawy zapisane w pamięci

Kard. Franciszek Macharski

Ależ nam Pan Bóg pozwolił dożyć pięknych czasów

Rozmowa ks. prof. Jana Kruciny z ks. kard. Franciszkiem Macharskim

– Eminencjo, czy wolno zapytać kardynała, jakie samopoczucie ożywia go, kiedy po tak pracowitych latach władania papieską diecezją nie musi już całą siłą tkwić w gąszczu zdarzeń kościelnych i oficjalnych?

– Pytasz, Jasiu, dość pospolicie. Mimo bolesnego odchodzenia naszego Ojca Świętego, miałem dość czasu, by przygotować się na czasy wytchnienia. Myślę zresztą, że i ty wiesz dzisiaj, co znaczy wiek emerytalny. Mówiliśmy o tym trochę ostatnio we Wrocławiu przed ingresem abpa Gołębiewskiego.

– Wiem i nie wiem. Mam w pamięci zaskakującą rozmowę z jednym z nuncjuszy, któremu po dziewięciu placówkach kończył się zgodnie z wiekiem czas służby dyplomatycznej. Zaskarbiłem sobie kawałek jego zaufania, skoro podczas wieczerzy, w której uczestniczyli jego goście, wypowiadał cicho swoje obawy, jak w bezczynności ułożą się jego nastroje. Bał się, co będzie w jego „Gemütsleben".

– Czy chcesz zasugerować, że groziłby mu napad jakiejś depresji?

– Z tego, co wiem o nim dzisiaj, nie pogrążyła go żadna uczuciowa huśtawka. Cieszę się, że ten wielce szlachetny człowiek raduje się duszpasterstwem, no i nie brakuje mu ochoty do lektury, pisania i przede wszystkim modlitwy.

– Mnie, Jasiu, taka myśl nigdy nie przyszła do głowy. W archidiecezji krakowskiej jest ciągle wiele roboty, a czas, który zaoszczędzam, zagospodarowuję jak nas tego od młodości uczył Kościół. Lubię, medytując, zaglądać do Pisma Świętego, ale nie przeczę, szperać też w ulubionych książkach, które kiedyś utkwiły we mnie jak jakieś niewyczerpane przystanki zadumy.

– To już wiem, o co chodzi. Podczas któregoś kazania czy egzorty Eminencji we Wrocławiu podpatrzyłem ślady również dla mnie drogich lektur. Raz podczas poświęcenia nagrobka kard. Kominka, kiedy indziej na otwarcie Dni Duszpasterskich.

– Słuchaj. Takie myśli osadzają się niekiedy głęboko w człowieku, czytane dawno, raz w domu, to znów gdzieś na obczyźnie. One się z czasem zlewają w jedno. Ja pamiętam, jak mnie pytałeś czy to o „godzinę Jezusa" z Guardiniego, czy o coś innego z Karla Adama. Wiem, że we Fryburgu czytałem dużo wspaniałych rzeczy – francuskich, niemieckich. Nie wiem, czy wiesz – organizowali wtedy dość głośny, szczególny zjazd w Szwajcarii. Pastoralni teologowie chcieli wreszcie opisać status teologii pastoralnej.

– Pamiętam, to dochodziło w ułamkach też do Lublina. Rektorowi Rechowiczowi też zależało na umocnieniu sekcji pastoralnej i szukał natchnienia, gdzie się dało. Z Fryburga przychodziło sporo interesujących książek, czasopism. Zaglądałem często do „Animy", dopóki Müller z Erhaterem nie zrobili z niej i „Seelsorgera" nowego pisma – „Diakonii" i sprawę popsuli. Rechowicz podkreślał, że budując metodologię rozważań pastoralnych, nie wolno omijać klasyki. Sam tkwiłem długo u Scheebena, Karla Adama, który nadspodziewanie okazał się dla mnie później jak znalazł.

– Nie wiem, jak ty odbierałeś, chyba później, uniwersytet we Fryburgu, ale mnie urzekała ta otwartość, dwu-, a nawet trójjęzyczność. Małe, ale piękne! Zresztą jak wiesz, doktoryzowałem się tam z dobrych książek i pod wspaniałym kierownictwem, co było dla mnie niemałym natchnieniem.

– Jakże doskonale pamiętam, jak Romek Rak upolował tę książkę. Szła z rąk do rąk. Bo mnie Józiu Majka jako taki polihistor zaordynował oprócz filozofii obłożenie się sekcją pastoralną, gdzie wpadłem w grono poszukujących teologów. Powiem jeszcze, że w tym kręgu podchwycona książka Adama – „Wesen des Katholizismus" – przydała mi się później wydatnie. Po doktoracie honorowym kard. Ratzingera u nas we Wrocławiu niemiecki konsul wyprawił nobliwą ucztę. Po pierwszym daniu usadowiliśmy się w takich wnękach. Do wnęki zajętej przez Ratzingera nie wszyscy się garnęli, trochę z braku *Sprechstoffu*. I przytrafiło mi się jak ślepej kurze ziarnko. Znałem go już przedtem z „Salzburger Huchschulwochen" i zrobiła się wspaniała niemal dwugodzinna debata. Brał w niej udział jeszcze bp Tyrawa. Ratzinger kreował siebie wspaniale, skromnie – ciągle jako rówieśnik, każdy opowiadał coś wedle przykładu jego książki *Mein Leben*. Ale trafiliśmy też na K. Adama, do którego on nawiązywał w Tybindze swoim „Wprowadzeniem w chrześcijaństwo". Mnie w młodości denerwowało słabo jeszcze rozumiane „*extra Ecclesiam nulla salus*" – aż tu nagle u K. Adama przeczytałem: „*die Grenzen der Kirche sind die Grenzen der Menschheit*". Kard. Ratzinger

rozsnuł zaraz swoje paralele do dokumentu „Dominus Jesus". Twierdził, że chciał coś podobnego powiedzieć, no i żałował, że nie wszyscy zrozumieli jego zamiar. Nawiązywaliśmy jeszcze do tego na Synodzie w Rzymie 2001, gdzie byłem w jego grupie. Zapadło to w pamięci, także jego, gdyż odtąd tu i ówdzie ktoś z jego bliskich ponawia jego pozdrowienie: „*grüssen sie mir die Breslauer*".

– Mówimy o dzisiejszym Papieżu, o Ratzingerze. Nasuwa mi się Wiedeń i kard. König. Pamiętasz dwa w „Tygodniku" obok siebie biegnące wywiady obu tych Wielkich? To były poważne teksty. Nie wiem, czy też podobnie zostały nienależycie zrozumiane, żeby powołać się na Ratzingerowe „Dominus Jesus"?

– Te wywiady wywołały poważne dyskusje, a co najmniej niezrozumienie. Powiem jasno, że w czasie tej wrocławskiej debaty z kard. Ratzingerem u konsula pytałem o to „sąsiedztwo" obu tych tekstów w „Tygodniku". Ratzinger mnie zaskoczył. Odpowiedział, że traktuje je komplementarnie. Toteż, kiedy napisałem o tym Königowi, ten odpisał z wielką radością, iż zdanie Ratzingera stanowi dla niego ważną wiadomość. Widocznie dłużej ze sobą nie rozmawiali, zresztą König już miał swój wiek. I kard. Ratzinger jako delegat Ojca Świętego pojechał kard. Königa grzebać. Ale w tym miejscu, Eminencjo, musimy się cofnąć do owego słynnego oczekiwania tegoż Dostojnika na Moście Cieszyńskim, na Olzie, co mnie zawsze jako Cieszyniaka nobilituje.

– Tak, co to były za czasy, ileż się od tamtych sześćdziesiątych lat zmieniło. Rzeczywiście oczekiwaliśmy przyjazdu kard. Königa w Cieszynie z Karolem, co ja mówię, z kard. Wojtyłą i przyszłym Papieżem. Oprócz kierowcy jechaliśmy w trójkę – i do Krakowa, i do Warszawy, gdzie czekał Prymas. Co za rozmowy w tym samochodzie. Dla Königa pierwsze na polskiej ziemi, ale ciekawe i ważne. Tego nigdy nie zapomnę.

– Kardynał przyjeżdżał wówczas z Wiednia, a to kojarzy się choćby z oknem na wolny świat.

– Myślałem, że tylko z Erharterem i jego wigilijnym *Weihnachtstagung*, gdzieśmy poznali się nieco bliżej. Żartuję, żartuję – stąd wiodła droga do Rzymu, na Szwajcarię. Ale co ważniejsze, König witał zawsze naszych biskupów już na dworcu.

– Dla mnie, jeżeli mogę powiedzieć, łączył się Wiedeń z pierwszym wolnym uniwersytetem. Uczyłem się tam u Klostermanna i przede wszystkim w szkole Mesnera, którego proces beatyfikacyjny jest wszczęty. Spotkał mnie zaszczyt, że byłem referentem teologicznym w procesie Mesnera.

– Co potem? Jechałeś dalej na południe?

– Coś o wiele ważniejszego chcę powiedzieć. Tam, na Wollzeile 2, mogłem kiedyś wejść w ślady samego kard. Macharskiego. Zahaczyłem o sekretarzy kard. Königa, którzy okazywali mi, owszem dzięki ich Szefowi, wiele przyjaźni. Opowiadali wówczas o potężnym wrażeniu, kiedy zjawił się kard. Macharski i pytał skromnie, czy może skorzystać z telefonu. Opowiadali, jak to Kardynał nie wypraszał ich z pokoju. Pokręcił na aparacie i za parę chwil rozpoznali, że ich Gość rozmawia z samym Ojcem Świętym. *Das hat uns stark beeindruckt,* słyszałem w dopowiedzeniu.

– Mogło tak być. Ponakładali na mnie nieraz różni ludzie wiele zadań, niekiedy na różnych drogach. I przed opuszczeniem „wolnego świata" musiałem z tym uzbieranym balastem coś zrobić. Stąd też taka forma. Ale widzę, że z Wiednia zbliżamy się powoli do domu. Proszę Cię, pogadajmy o Wrocławiu.

– Jeśli Ksiądz Kardynał pozwoli – żebym nie wyglądał na intruza – to trochę chciałbym się wkupić w sam Kraków. Nie będę już opowiadał, jak mi serce biło, gdy po raz pierwszy z autobusu widziałem wieże Krakowa.

– To niech ci będzie. Dajmy miejsce Krakowowi.

– Wiem, że ja, zaolziański prowincjusz, rozmawiam z rodowitym Krakowianinem. Otóż pierwsze, co było – w 1946 r. podpatrzyłem, jak dyrektor gimnazjum w Orłowej, Alojzy Drozd, abonuje „Tygodnik Powszechny" i postanowiłem go naśladować. Pamiętam pierwsze tytuły, kiedy nadszedł. A znaczek, jaki wymowny – z Bratem Albertem tulącym do serca dzieciątko. Znaczek bez perforacji, cięty nożyczkami. Myślę o tym jak o relikwii. Otrzymywałem „Tygodnik" przez cztery lata do Ołomuńca i czytywali go niemal wszyscy profesorowie w Ołomuńcu. Buldożer komunistyczny jednak wszystko rozjechał. Po październikowej odwilży 1956 r. próbowałem pośrednio poprzez polonistykę na UJ dostać się na teologię w Polsce. Korespondowałem z prodziekanem K. Wyką, ale to nie dało w Czechach efektu. Kiedy po czasie już byłem w Śląskim Seminarium w Krakowie, rektor Stroba nie wiedział, w którym kursie mnie umieścić. Na szczęście wytropił mnie abp Kominek i ten fakt, powiem patetycznie – już mógł po siedmiu latach czekania – wprawiać w zachwyt.
A później, później nadeszły lata, kiedy już mogłem inaczej oglądać Kraków. Komisja Duszpasterska w Zakopanem bądź na Franciszkańskiej, wiele razy z Józiem Majką w delegacji na ingresy, inauguracje, procesje na Skałkę. Nie zapomnę sakry abpa Jaworskiego i doktoratu honorowego Casarollego. Włączył mnie Ksiądz Kardynał wówczas w grono jego rozmówców, bo na początku, tam przy szwedzkim stole, nie było wielu chętnych. I czego nie wolno zapomnieć. Wiele obiadów u kard. Wojtyły, gdyż jak Eminencja wie, On zapraszał na ogół znajomych, jakich napotykał w kuluarach kurialnych. Chociaż wymawiałem się, że mam pociąg, odpowiadał: „wiem dobrze, kiedy odjeżdża pociąg". To choćby tyle dla jakiejś legitymizacji.

– Otóż, kiedy ja wybierałem się z pierwszym wykładem do was, do Wrocławia, bodaj o laikacie, to już o was wiele wiedziałem. Nie wiem, dlaczego ten wykład o apostolstwie świeckich nigdy nie został opublikowany?

– To Józiu Majka chciał ten tekst zaanektować jako pierwszą publikację zakładanego nowego instytutu. Pechowo gadali jego nowi pracownicy z Cenzurą, a reprezentował ją jakiś nieudaczny ekskleryk, że nie zdążyli wydać przed rozwiązaniem instytutu. Ciekawe jest i to, jak dobijaliśmy u Eminencji przyjęcie owego wykładu. Pojechaliśmy wówczas z Ustki do Karwi. Był to taki niezgłoszony najazd na Księdza Kardynała w czasie ferii i udało się.

– To był ledwo początek. Potem inauguracje wydziałowe, chyba jako rewanż za wasze przyjazdy do Krakowa, a potem już wiele oficjalnych wypraw. Właściwie to ja wtedy kontynuowałem pracę Karola. Ileż było jubileuszy kard. Gulbinowicza, poświecenia, święta jadwiżańskie w Trzebnicy, otwieranie Dni Duszpasterskich. Zresztą lubiłem do was przyjeżdżać, z Józiem Majką znaliśmy się. Stąd też poczułem się w obowiązku być na jego pogrzebie. Pamiętasz to niedzielne popołudnie. Jaka masa księży na jego pogrzebie?! I ta długa trasa na cmentarz. Po kolacji u kardynała Gulbinowicza pamiętam też nasze długie gadanie w apartamentach Gospodarza. Oczywiście, najbardziej wraca w wyobrażeniach Kongres Eucharystyczny. Bo mnie to tam trzeba było być dwa razy. Wiesz, jak to najpierw decydowaliśmy, jak przedstawić kazanie nieobecnego kard. Lehmanna, ale dobrze wyszło. Potem miałem tłum radosnej młodzieży do bierzmowania. Wreszcie to układanie telegramu kondolencyjnego, długiego – z powodu śmierci jego matki.

– On nam tego nigdy nie zapomniał. Na jubileusz katedry kolońskiej zabrał mnie kard. Gulbinowicz. Po niebywałej, jak na Niemcy, uroczystości znaleźliśmy się w owym *Maternushausie* kard. Meisnera. Miałem okazję stanąć koło Lehmanna, szykując coś do obiadu. Komplementowałem mu wtedy ogromny aplauz, jaki otrzymał *im Kölner Dom*. Dodałem, że matka to ogląda z nieba i ośmieliłem się na wzmiankę, że jeszcze więcej zobaczy. I kiedy stał się kardynałem – zobaczyła.

– No i trzeba wspomnieć owo we Wrocławiu nabożeństwo ekumeniczne w tłumnej Hali Kongresowej. Wreszcie to niezapomniane śpiewanie Ojca Świętego, kiedy zaintonował w auli *Zróbcie Mu miejsce*. Im dalsza zwrotka, tym mniej śpiewaków. Ostatnią zwrotkę ciągnął dosłownie sam. I tak uroczyście Papież zakończył Kongres. Było w tym coś niepowtarzalnego.

– Księże Kardynale! My byśmy mogli też ciągnąć tak aż do rana. Do rana. Skąd to mam? Właśnie od papieskiego stołu. Podczas półtorej godziny przewidzianej na kolację zerkałem pod stołem na zegarek, czy nie należy przeprosić i odchodzić, Ojciec Święty widząc to, mnie uspokajał. Robiłem tak, gdyż nie było

ani kardynała Stanisława, ani wietnamskiego kapelana. Sam na sam z Ojcem Świętym! Wątki rozmowy przechodziły gładko z jednego w drugi. Noszę owo niesamowite wrażenie, to *vis à vis*, to naprzeciw Ojca Świętego. Ksiądz Kardynał nosi w sobie zaiste takich setki. Kiedy zbliżała się godzina *Apelu*, Papież właśnie powiedział: „my byśmy mogli mówić tak aż do rana. Ale będzie nowa okazja".

– Przeżyliśmy, Jasiu, historyczny czas. Tego nie da się nijak pomniejszyć.

– Jak już, to już. Pamięta Eminencja, kiedy byliśmy w Laskach. Był też abp Kominek. Wówczas, w takiej ogromnie żywej rozmowie, sędziwa przełożona, bodaj matka Czacka, zawyrokowała: „ależ nam Pan Bóg pozwolił dożyć pięknych czasów". Myślę, że trwa ten piękny czas i tu u Sióstr Albertynek. Czuję to przez druty i przez skórę, że kiedy telefonuje taki Krucina, siostra Danuta robi wszystko, nawet na przełaj przez obecnych gości, ażeby mnie połączyć z Księdzem Kardynałem.

– Masz rację. Mówić moglibyśmy jeszcze długo, a u Albertynek, tutaj trwa dla mnie przedłużenie tego pięknego czasu. Jak nam Pan Bóg pozwoli, po tych naszych „osiemdziesiątnicach", to znowu będziemy gadać i nagrywać. Tylko, co Ty z tym potem zrobisz?

– Wydamy dalszą książkę. Już nie z Franciszkańskiej, ale z tutejszego „genius loci" – z kręgu Brata Alberta i żywej pamiątki *Ecce Homo*.

Kard. Henryk Gulbinowicz

Wyprawy do sąsiednich krajów

Po moim osadzeniu się we Wrocławiu w roku 1976 czekała na mnie jedna z pierwszych poważniejszych imprez – Wrocławskie Dni Duszpasterskie, o których opowiadali mi przedtem moi białostoccy księża. Oni już przedtem w nich uczestniczyli. Wyprawiali o tym, co ważne dla przybywających z daleka, zwłaszcza wieczorem bądź nawet nocą. Było to zabawne. Mówili, że we Wrocławiu przed tym pastoralnym forum działa do późnej nocy nawet recepcja. Kiedyśmy już tam dotarli – tak mawiali księża – a było przed północą, w recepcji oczekiwała nas dyżurująca grupa kleryków, którzy przyjeżdżających księży najpierw nakarmili, następnie zaprowadzili na nocleg. Tyle wiedziałem już, a o wykładach i wykładowcach przychylne wieści z tych Wrocławskich Dni też się rozchodziły po całej Polsce.

1. Nowe pomysły

„Co tu zrobić nowego, czym zaskoczyć?" – kiedy tak zachodziłem w głowę, przyszła mi odważna myśl. Niech wieść o naszym pastoralnym forum leci dalej, do sąsiednich krajów. Podzieliłem się moim pomysłem z jednym ze współpracowników, jakich grono pozostało po kard. Kominku. To właśnie księdzu Prałatowi Krucinie powiedziałem, iż warto pomyśleć o poszerzeniu naszej wrocławskiej palety – mianowicie o Wiedeń, a jakby się udało, to i o NRD.

Zauważyłem, że ks. Krucinę porwała moja myśl. Poczyniliśmy wstępne zabiegi. Moje zaproszenia poszły zarówno do kard. Franciszka Königa, o którym wiedziałem, że był już we Wrocławiu, oraz do wszystkich biskupów w NRD. Mimo początkowych wahań ze strony władz PRL, kompetentni decydenci przeważyli. Toteż mogłem w przeddzień sierpniowych Dni Duszpasterskich 1976 r. razem z księżmi: Głodziem, Kruciną, Strugarkiem oczekiwać i przyjmować kard. Königa na lotnisku wrocławskim. Następnego dnia przy śniadaniu dołączyła do wiedeńskiego Gościa cała plejada wschodnioniemieckich biskupów. Ci zaś cieszyli się, że wyrwali się ze swojego dziwnego państwa i mogli towarzyszyć takiej gromadzie uczestników naszego święta. Że mogli przyjechać do Polski. Sam Kardynał König był zachwycony. Zdradzał potem, że było to doskonałe pociągnięcie, ważne dla Kościoła w NRD.

Pamiętam, jak Kardynał König przyniósł do stołu przed śniadaniem grubą stertę pięciu, być może sześciu gotowych wykładów. Dałem je ks. Krucinie, który miał być tłumaczem, by wybrał, co dla nas najdogodniejsze. Jeśli dobrze pamiętam, wykład wiedeńskiego Kardynała przedstawiał nam niejako proroczo wszystko to, co cywilizacja konsumpcyjna przyprowadziła nam po upadku komunizmu – po roku 1989. Wykład Kardynała Königa o kryzysie cywilizacji techniczno-konsumpcyjnej był frapujący. Natomiast biskupi wschodnioniemieccy podziwiali rozmach polskiego chrześcijaństwa, katolicyzmu, gdyż w owym pierwszym moim Duszpasterskim Forum Wrocławskim, Wrocławskich Dniach, uczestniczyło ponad 700 księży i działaczy chrześcijańskich z całej Polski.

Gwoździem programu było wieczorne nabożeństwo w wypełnionej po brzegi katedrze, no i przemówienie Kardynała Königa. Kardynał w swym kazaniu, wygłoszonym po łacinie, poruszył rzeczy wówczas bodaj najważniejsze – poruszył tzw. trzeci koszyk konferencji w Helsinkach, który mówił o wrodzonych prawach i swobodach ludzkich i religijnych. Było to przemówienie śmiałe. Obserwowałem, jak Krucina podczas tłumaczenia ważył słowa, by kazanie dostojnego Gościa osiągnęło najlepszy skutek.

2. Wyprawy do Czech

Następne opuszczenie szlabanów granicznych udało się nam w roku 1980, kiedy przygotowywaliśmy pielgrzymkę i uroczystości koronacji „Wambierzyckiej Królowej Rodzin". Prymasa Kardynała Wyszyńskiego otoczyli wówczas kard. Baggio z Rzymu i kard. Tomaszek z Pragi, którego miałem możliwość poznać już w roku 1970, podczas dwudziestopięciolecia uroczystości we Wrocławiu. Poznałem go wtedy jeszcze jako biskup białostocki. Pamiętam, jak sędziwy już wówczas Kardynał poprzez krótkie i jędrne słowa, wypowiedziane w Wambierzycach, wywołał ogólny entuzjazm.

Ale zanim Franciszek Tomaszek do nas przyjechał, było trzeba wybrać się do Pragi z zaproszeniem. I tak rozpoczęły się niektóre nasze wspólne wyprawy z ks. Kruciną do sąsiednich krajów i tamtejszego Kościoła – do Czech, do Niemiec, do Austrii.

W drodze do Pragi dowiedziałem się od ks. Kruciny, że kard. Tomaszek był jego profesorem pedagogiki i katechetyki na Fakultecie Teologicznym w Ołomuńcu. Nasza wizyta u Tomaszka stała się dla niego ważnym wydarzeniem, jeśli zważyć, że na Pałacu Biskupim widniały wówczas jeszcze słowa „Narodni Muzeum". Można sobie przedstawić, co to znaczy. Kardynał jako eksponat muzealny, jako zabytek muzealny. On sam był inwigilowany, prawdopodobnie i przez ludzi, i poprzez całą sieć podsłuchów. Kiedy przywołujemy tę wyprawę, ks. Krucina wspomina, jak to rozradowany Tomaszek na nasze powitanie z całą siłą rozkołysał pałacowy dzwonek, który zapowiadał przybywanie, jak on to mówił, wyjątkowych gości. Najpierw zaprowadził nas do kaplicy, do Najświętszego Sakramentu i podkreślał, że Przenajświętsza Obecność trwa tu, na tym miejscu, w jego kaplicy, nieprzerwanie od pięciu wieków. A potem nachylił się z cichą wypowiedzią i szeptał nam do ucha „Przynosicie tu do nas to, co najlepsze: swobodę, wolność z Polski".

Gospodarz był uroczy, choć ciągle nieco zalękniony, gdyż wskazywał nieprzerwanie na jakąś straszącą go pajęczynę, na rozstawione, rozwieszone pluskwy, które plątały jego codzienną egzystencję. Nas nie hamowała taka domyślna niedogodność, rozmawialiśmy bardzo swobodnie, a kiedy kard. Tomaszek przedłożył nam księgę gości, pamiętam, że zapisałem w niej trzy strony, na których wyrażałem słuszne oczekiwania swobody i dogodności, które trzeba jak najprędzej zagwarantować Kościołowi. Chciałem to adresować do odpowiednich czynników rządzących w Czechosłowacji.

Pamiętam też, że na pożegnanie kard. Tomaszek chciał się zrewanżować za nasze podarunki wrocławskie. Wypełnił nasz bagażnik albumami, becherowką, piwem, co więcej, był przezorny, napisał prośbę – był sam sobie sekretarką, pisał szybko na maszynie – i w tej prośbie pisanej przez siebie prosił urząd graniczny, celnicę Náchod–Kudowa, by jego gościom nie utrudniali swobodnego przejścia z Czechosłowacji do Polski. Szczegół ten okaże się wymowny, ważny, kiedy będziemy wspominać ostatnią naszą rozmowę z ks. kard. Tomaszkiem kilka dni przed jego śmiercią.

Po tak zwanej jesieni ludów w 1989 r. Stolica Apostolska obsadzała opustoszałe siedziby biskupie, miasta biskupie. Przywróceni do swoich diecezji biskupi przysyłali zaproszenia na swoje nowe ingresy. Przyszło zaproszenie do Hradec Kralove, do Ołomuńca, do Pragi. Pamiętam, jak Krucina cieszył się, że zabieram go do Ołomuńca, na ingres arcybiskupa Vaniaka. Był tam uniwersytet i seminarium, na którym on studiował przez 4 lata, zanim reżym komunistyczny nie zdusił, nie próbował unicestwić Kościoła, a seminarzystów rozpędził i wysyłał do karnych robót.

W Ołomuńcu mieliśmy możliwość oglądać bogaty Pałac Biskupi, nasycony pamiątkami, których nie rozkradli nawet mieszkający tam przedstawiciele służby bezpieczeństwa. Krucina pokazywał mi wówczas obraz swojego profesora, ważnego profesora, późniejszego arcybiskupa Józefa Matochy, który krótko po otrzymaniu sakry biskupiej stał się domowym więźniem na długich 13 lat, co trwało aż do jego śmierci i do potajemnego pochówku w rodzinnej miejscowości pod osłoną nocy. Odwiedziliśmy wówczas też i rektora seminarium, właściwego rektora ks. Kruciny i jeszcze dzisiaj mam przed oczami pogodną twarz tego wieloletniego męczennika.

Podziwiałem też, trzeba to podkreślić, zapał, zwłaszcza na początku przywróconej wolności, zapał odradzającego się Kościoła w Hradcu Kralove. Widać to było w spojrzeniu wieloletniego więźnia, arcybiskupa Otczenaszka. Trzeba powiedzieć, że przypadło nam do gustu to miejsce, bo bywaliśmy tam z ks. Kruciną jeszcze kilka razy, także za rządów jego następcy, sympatycznego biskupa Duki. Mogłem tam też prowadzić wielotysięczną Procesję Eucharystyczną ulicami miasta, procesję, która rozciągała się na wielkiej przestrzeni od tzw. Zimniho Stadionu do Katedry. Ostatnio byliśmy tam na święcie, na uroczystości, która łączyła kilka jubileuszy seniora arcybiskupa Otczenaszka, gdzie też mogłem spotkać prezydenta Republiki Vaclava Klausa i wymienić z nim bardzo sympatyczne, słowiańskie uściski.

Złota Praga urzekła mnie od pierwszego wejrzenia, dlatego tych wyjazdów do stolicy Czech było również kilka. Były to wyjazdy na jubileusze Arcybiskupstwa

Praskiego, na ingres Kardynała Vlka, na konferencję Episkopatu Czeskiego. Szczególnie zapadła mi w pamięci jedna z ostatnich wizyt u gasnącego kard. Tomaszka. A co ciekawe, do chorego wówczas Kardynała nie chciał nas dopuścić służący mu wówczas włoski kapelan. Zabraniał nam najpierw dostępu. I dopiero po przekazaniu wiadomości kard. Tomaszkowi, „co my zacz", otworzyły się podwoje. Nasze odwiedziny wydłużyły się do dwóch godzin. Było w nich miejsce na miły poczęstunek, no i na albumowe podarunki. Krucina jako uczeń kard. Tomaszka snuł coraz to nowe wspomnienia, mnożył wątki, zwłaszcza z Ołomuńca, do czego go też zachęcałem, kiedy widziałem, że staruszkowi mającemu już ponad 90 lat przynosi to ogromną radość.

Kiedyśmy kard. Tomaszkowi przypomnieli o pierwszej wizycie w roku 1980 i o rekomendacji przez niego napisanej, skierowanej do urzędu celnego w Náchodzie, Tomaszek wyostrzył słuch. Wtedy ks. Krucina opowiadał mu, jak to komunistyczna celniczka prosiła po przeczytaniu o owo kardynalskie pismo, gdyż uważała je dla siebie za drogocenną pamiątkę, wprost za klejnot. Na te słowa Kardynał się rozpłakał. Wypowiedział wtedy słowa: „A zawsze mi się wydawało, że myśmy mieli też i dobrych ludzi. Nie wszyscy ulegli komunizmowi". I wtedy powtórzył swoją często podnoszoną maksymę z czasów prześladowań: „Wielki jest, kto dla Kościoła pracuje, większy, kto się za Kościół modli, a największy, kto dla Kościoła cierpi". Czuło się w tych słowach ból przebytego cierpienia. Z zapamiętaniem tych słów jechaliśmy po kilku dniach na pogrzeb kard. Tomaszka, a następnie znowu po kilku tygodniach na ingres jego następcy, arcybiskupa Vlka.

Trzeba wspomnieć, że od pierwszej wizyty, jaką złożyliśmy w Pradze w roku 1980, kiedy kard. Tomaszek wspominał o tej przyniesionej z Polski swobodzie, wolności, upływały lata, a wolność mnożyła się i w Czechach. Za nami wraz z tą wolnością podążali polscy księża, do duszpasterstwa w tej wyjałowionej religijnie ziemi, księża zmierzający do czeskich parafii i diecezji. Przed Bożym Narodzeniem ambasada polska, ambasador Pyrnal organizował w swojej siedzibie w Pradze dla tych księży opłatkowe spotkania. Ok. 140 księży przybywało na takie „wigilijki". Bywałem na tych spotkaniach. Uczyliśmy przy tej sposobności z roku na rok kard. Vlka tajemnicy polskiego opłatka. Byliśmy tam, tak mi się wydaje, chyba cztery razy. Pamiętam, że wieczorem po tych uroczystościach ambasador Pyrnal zapraszał na kolację do jakiejś wyszukanej restauracji, gdzie kolacja była wytworna, smaczna. Pamiętam też, że ambasador Pyrnal i ks. Prałat Krucina wieczerzali kozi ser z rodzynkami.

Nie były to wszystkie wyprawy do czeskiego kraju. Wspominam też święto patronalne św. Zdzisławy w Jablonnem pod Jesztiedem. Głosiłem tam wówczas po polsku kazanie, które ks. Krucina z równą biegłością, jak z czeskiego na polski, tłumaczył odwrotnie – z mojej polszczyzny na czeski. Dowodem tego, że tłumaczył chyba zrozumiale, były brawurowe oklaski wielkiej gromady pątników.

Jeszcze jedno wspomnienie. Ciekawą inicjatywę wysunął starosta w Libercu, który zaplanował utworzenie w owym trójkącie, łączącym trzy sąsiednie państwa i trzy sąsiednie narody, regionu młodzieży czeskiej, niemieckiej i polskiej. Młodzież polska miała, wedle zamysłu tego starosty, natchnąć religijnością sąsiednie

rejony. Pamiętam, że przewodniczyłem temu ogromnemu zebraniu, które odbywało się w wytwornej restauracji – a jak już wytworna restauracja, to i dobry, wytworny obiad. Nie wszystkie plany udały się, ale pozostały po tym spotkaniu Tygodnie przyjaźni czesko-polskiej w miasteczkach przygranicznych między Polską i Czechami, w których niekiedy też uczestniczę. W owych Tygodniach przyjaźni czesko-polskiej.

3. Niemcy, Austria

Odwiedzali nas często sympatyczni, przyjaźni biskupi niemieccy. Żeby tylko wymienić Kardynała Meisnera i Kardynała Degenharta, których za ich wypróbowaną przyjaźń i niemałe zasługi dla Wrocławia wywianowaliśmy na naszym Papieskim Wydziale Teologicznym doktoratami *honoris causa*, a laudacje z promocją obu Laureatom przeprowadził ks. Krucina. Toteż odwiedziliśmy w rewanżu miasto Degenharta, Paderborn, jak i Kolonię z okazji wielkiego jubileuszu katedry nad Renem. Żeby opisać te uroczystości trzeba by było wiele miejsca. Pamiętam, że w przeddzień tego wielkiego jubileuszu katedry kolońskiej mogłem odprawiać nabożeństwo w ośrodku dziekańskim, wśród licznie zebranych wiernych – jak na Niemcy była to ogromna gromada uczestników. Myślę, że kazanie wówczas wygłosił też ks. Krucina. Natomiast po nabożeństwie zasiedliśmy z gromadami parafian do stołu na biesiadę. Na tej biesiadzie odpowiadałem na przeróżne pytania niemal do północy. W drodze powrotnej oglądaliśmy z przeciwnego brzegu Renu Kolonię *by night*, przede wszystkim wspaniale oświetloną katedrę jubileuszową. Spóźniliśmy się tak mocno do siedziby kard. Meisnera, iż był on zaniepokojony, czy nam się coś niedobrego nie przytrafiło. Jubileusz ten był okazały. Uczestniczyło w nim wielu kardynałów, biskupów, księży, wielkie zastępy wiernych, dziesiątki tysięcy, a wśród zebranych, co ciekawe, z książeczką modlitewną w ręku Helmut Kohl, a obok niego zaraz ekssekretarz Związku Radzieckiego Michaił Gorbaczow, tak samo z książeczką w ręku. Nastrój tej uroczystości był pobożny, podniosły, wiele śpiewu, modlitwy, ale i oklasków.

Powrotną drogę samochodem przebyliśmy sympatycznie, bo było co komentować, wspominać i opowiadać.

Podobne jazdy odbywaliśmy też do Austrii. Parokrotnie wybraliśmy się na święto Viktorii Wiedeńskiej koło 12 września, w pierwszą niedzielę we wrześniu, kiedy świętuje się zwycięstwo Jana Sobieskiego pod Wiedniem. Odbywa się też wtedy zlot Polonii na Kahlenbergu, organizowany z niezapomnianymi Zmartwychwstańcami. W tych wypadach, wyprawach oczekiwali nas nasi Przyjaciele, że wymienię tylko choćby państwa Ledóchowskich, ks. prof. Miązka, przede wszystkim prof. Herberta Schambecka, prezydenta parlamentu austriackiego. Jest to człowiek obyty w kołach kościelnych. On oczekiwał nas zawsze z nuncjuszami Stolicy Apostolskiej w Wiedniu. Ostatnio, jeśli pamiętam, był to arcybiskup Squiciarini i arcybiskup Żur, którzy podejmowali nas w budynku Nuncjatury z wystawną gościną i noclegiem. Schambeck ukazał nam przy okazji swoje rodzinne miasto Baden, gdzie koncertowali Beethoven i Mozart. Trzeba też przypomnieć,

że odbyliśmy pielgrzymkę do Mariazell, miejsca pątniczego dla Austrii i dla Środkowej Europy, gdzie witał nas gospodarz tego miejsca, ordynariusz Grazu, biskup Egon Kapellari, zastępca przewodniczącego Episkopatu Austrii. Nie zabrakło nas także w Heiligenkreuz, kiedy odbywała się tam głośna wystawa sztuki sakralnej złotego wieku Cystersów. Przedstawiano tam także obrazy i zabytki z Dolnego Śląska. Wówczas to w wystrojonych komnatach tego wspaniałego opactwa cysterskiego mogłem wygłosić pogadankę o Krzeszowie i Henrykowie.

Przed dziesięciu laty napisałem w ówczesnej Księdze Jubileuszowej dla ks. Kruciny wiele różnych ważnych życzeń. Z obserwacji widzę, że niemal wszystkie się wypełniły. Niektóre trwają nadal. Teraz w bardziej sędziwych już okolicznościach warto na koniec wspomnieć naszą, razem z ks. Kruciną, wspólną wizytę u zmarłego już kard. Franza Königa, dożywającego wtedy 97 lat. Od Königa zaczęliśmy, na Königu możemy kończyć. Mogliśmy się cieszyć wzajemną wymianą myśli i ducha tego wspaniałego Człowieka. Cieszyliśmy się przez 2 godziny, co Kardynała jednak nie zmęczyło, gdyż podszedł z nami na zakończenie z pożegnaniem aż do samego samochodu. Purpurat, który przeżył potem jeszcze 2 lata, wspominał z taką pogodą różne swoje przeżycia, przygody, zwłaszcza jego wyjazdy do Polski, także swoje pobyty we Wrocławiu. Były to dla nas godziny jakiegoś dziwnego olśnienia. Na koniec wyraził nadzieję, jakąś przedziwną ciekawość, która jego porywa już do tej wspaniałości, która po długim ziemskim życiu prowadzi w inny świat, tam, gdzie jest wszystko to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało. Takie były słowa samego Kardynała.

I nam ubiegło trochę lat. Mniej, niż kard. Königowi, ale jest ich niemało. Różne plany rysują się jeszcze przed nami. Wszystkie wyzierają poprzez pogodne wyglądanie Tego, którego spotkanie nadejdzie przy końcu ziemskich dni. *Iudex crederis esse venturus*.

Kard. Stanisław Nagy SCJ

„Braterska pomoc"

Katolicki Uniwersytet Lubelski a Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Piękny Jubileusz ks. Infułata dr. hab. profesora zwyczajnego Jana Kruciny jest dobrą okazją do głębokiej zadumy nad powstaniem i losami dostojnej już dzisiaj Uczelni kościelnej na zachodnich rubieżach Polski i polskiego Kościoła. Ksiądz Infułat Jan Krucina był wtedy, u początków tamtego Kościoła we Wrocławiu, a zwłaszcza Papieskiego Wydziału Teologicznego, żarliwym *spiritus movens* i *ardente agens*. I dlatego posiada pełne prawo do radości patrzenia dziś na Wrocławską Uczelnię Teologiczną jako na *opus perfectum*. Jego przede wszystkim *opus perfectum* i *opus vitae*. A ci, którym w jakikolwiek sposób było dane zetknąć się i pomóc w jego owocowaniu i być świadkiem jego powstawania i wpisywania się heroicznie w tłumiony bez litości nurt katolickiego nauczania – nie mogą milczeć. Bo jubileusz Księdza Infułata Kruciny stanowi błogosławioną syntezę i symbol jednego i drugiego: rozpalenia tego ważnego ogniska i żarliwej troski, aby ognisko to wybuchło imponującym płomieniem prężnego ośrodka naukowego odradzającego się Kościoła polskiego na Ziemiach Odzyskanych.

Piszący te słowa jakoś wpisuje się na listę świadków i szczęśliwych narodzin i imponującego rozwoju tego zbożnego dzieła. Danym mi było z bliska patrzeć na ręce dwu głównych architektów tej świętowanej dzisiaj „Wielkiej Sprawy". Byli to ks. prof. dr hab. Jan Krucina i ks. prof. dr hab. Józef Majka. Nie wiadomo, co trzeba w Nich podziwiać i za co Im trzeba dziękować. Obydwaj ludzie głębokiej nauki, wybitnej inteligencji, nieprzeciętnej inicjatywy, obaj wierni i żarliwi słudzy Kościoła. Ksiądz Infułat górował inicjatywą ogólno-kościelną, Ksiądz Majka głębią nauk teologicznych, genialnym znawstwem katolickiej nauki społecznej.

A łączyła ich niewzruszona, choć nie zawsze łatwa przyjaźń. I właśnie w kręgu promieniowania tej przyjaźni znalazłem się i ja.

Miało to dwa etapy, obydwa, choć każdy na swój sposób, związane były z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Pierwszy dotykał korzeni Papieskiego Wydziału Teologicznego. Polegał on na tym, że przyszłe kadry tegoż Wydziału ostrogi przyszłych pracowników nauki zdobywały właśnie w pierwszych latach po

wojnie, na uczelni dysponującej możliwościami funkcjonowania jako katolicka, a posiadająca cenzus uniwersytetu, i to uczelni nie podporządkowanej ówczesnej władzy komunistycznej. I ten właśnie wzgląd był decydujący, w planach odnośnie do stworzenia – na wzór cieszącego się prestiżem naukowym, Wrocławskim Wydziałem Teologii Katolickiej, na którym w czasie okupacji studiowała spora garstka księży ze Śląska. W szczególny sposób uwrażliwiony był na to Wielki Pasterz powojennego Kościoła we Wrocławiu J. Em. ks. kardynał Bolesław Kominek, i to On głównie znał dobrze uniwersytecką przeszłość tego Kościoła i On podjął próbę jej odbudowania w nowych powojennych, ale jakżeż trudnych warunkach. Owa okoliczność stała u początków posyłania po pogłębione studia teologiczno-filozoficzne właśnie do Lublina. W ten sposób w lubelskiej Alma Mater znalazła się czołówka przyszłych profesorów utworzonego przy imponującym wyglądem Seminarium Duchownym we Wrocławiu. Może nie wymienię wszystkich, ale od Księdza Infułata poczynając, żywo w pamięci został ks. Roman Rogowski, ks. Ignacy Dec, ks. Józef Swastek, ks. Jan Tyrawa, ks. Andrzej Nowicki, ks. Waldemar Irek, ks. Stanisław Dudek – wszyscy oni w niedalekiej przyszłości mieli stać się kadrą profesorską Papieskiego Wydziału we Wrocławiu.

Był to ten pierwszy braterski dar Uniwersytetu Lubelskiego dla rodzącej się „bratniej uczelni kościelnej" we Wrocławiu. Stanowiła go grupa absolwentów, którzy przejęli rolę wykładowców tamtejszego Seminarium Duchownego.

I wtedy nastąpił drugi, ważny etap bratniej pomocy KUL-u dla powstającego z ogromnym wysiłkiem Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W 1968 r. Stolica Apostolska powołała do istnienia Wydział Teologiczny w nawiązaniu do istniejącego przed wojną w łonie Uniwersytetu Wrocławskiego, takiego właśnie wydziału. Powstanie Wydziału było uwarunkowane uzupełnianiem kwalifikowanej kadry profesorskiej. W tamtych trudnych dla Kościoła w ogóle, a dla szkolnictwa kościelnego w szczególności czasach, jedynym wyjściem była wzajemna pomoc zasobnego w kadrę profesorską KUL-u dla startującej do klasycznej postaci uczelni uniwersyteckiej. I w tej sytuacji takiej pomocy KUL faktycznie udzielił.

A zaczęło się od fundamentalnego faktu przejścia ks. prof. J. Majki, wybitnego znawcy katolickiej nauki społecznej, do Wrocławia na stanowisko rektora Seminarium Duchownego i dziekana formującego się Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Dobrym aniołem całej sprawy – przy ojcowskiej życzliwości J. Em. ks. kardynała Kominka – był ksiądz Prałat Jan Krucina, jeden z pierwszych mających pełne kwalifikacje pracownika naukowego. Do integralnego jednak akademickiego funkcjonowania Wydziału potrzebne było uzupełnianie niektórych ogniw dorastającej kadry.

Na pierwszy plan wysunęły się Prawo kanoniczne i Biblistyka. I dlatego wśród wykładających na Wydziale znaleźli się ks. prof. Józef Rybczyk i o. prof. Hugolin Langkammer.

Ks. prof. Rybczyk, długoletni Dziekan Wydziału Prawa na KUL, a w konsekwencji i długoletni członek Senatu Uniwersytetu, stanowił przecenne ogniwo powstającej kadry. Do tego dochodziła przysłowiowa ofiarność księdza Dziekana razem z ogromną pogodą ducha i życzliwością dla ks. Rektora Majki i ks. Prałata

Kruciny. Pokonywanie dużej odległości do Lublina i Krakowa, i to często nocą i kulejącą coraz to bardziej koleją, bynajmniej nie ułatwiały tej ofiarnej przysługi. Ks. Dziekan znosił to wszystko z pogodą ducha i nie opuszczającego Go optymizmu. A do tego dochodziło pilne wykonywanie licznych obowiązków na KUL.

Drugą ważną postacią przybywającą z Lublina do Wrocławia był o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer, jeden z filarów Kulowskiej biblistyki i wybitna postać biblistyki polskiej. Jego wkład w funkcjonowanie Wydziału Wrocławskiego trudno przecenić dodając do tego niezawodną regularność i niezaprzeczalną solidność doktrynalną.

Kolejną postacią tego pospolitego ruszenia Lublina na pomoc Wydziałowi Teologicznemu Wrocławia był piszący te słowa. Chodziło oczywiście o Teologię fundamentalną. Przednią straż na tym odcinku stanowili wychowankowie fundamentalistyki lubelskiej. Ks. A. Nowicki i ks. Stanisław Dudek. Pierwszy, po normalnym studium stacjonarnym w Lublinie, zdobył stopień doktora z teologii fundamentalnej; drugi po kilkuletnich dojazdach zrobił to samo. Obydwaj objęli wykłady w Seminarium Wrocławskim. Pozostało im według wymogów fakultetu zdobycie stopnia doktora habilitowanego. W międzyczasie więc trzeba było ich zajęcia dydaktyczne dostosować do stopnia zajęć akademickich wykładami samodzielnego pracownika naukowego. To zadanie przejął ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy aż do habilitacji ks. Andrzeja Nowickiego, ale i przez kilkanaście lat potem, wdrażając Go do kierowania Sekcją Teologii Fundamentalnej na Papieskim Wydziale.

Opisana pomoc pracowników naukowych KUL dla Papieskiego Wydziału we Wrocławiu z czasem zamieniła się w lojalną współpracę obu Uczelni, dla obydwu stron bardzo owocną, czego swoistym wyrazem jest fakt, że z sześciu rektorów Wydziału, czterech to absolwenci KUL.

Przy całym jednak bratnim wkładzie KUL w ukształtowaniu i wyrośnięciu do miary samodzielnej uczelni kościelnej, z pieczęcią najwyższych instancji kościelnych, główny trud nad jednym i drugim niósł na swoich barkach Ten, który stał się okazją tych jubileuszowych obchodów. Jest nim i pozostanie ks. Infułat Jan Krucina. Prawdą jest, że ten syzyfowy trud niesiony był pod dobroczynnymi skrzydłami dwu Wielkich Kanclerzy Papieskiego Wydziału Teologicznego, którymi byli J. Em. ks. kardynał B. Kominek i J. Em. ks. kardynał H. Gulbinowicz, ale znój tego twórczego trudu był Jego udziałem. I dlatego obchodzony jubileusz jest tylko drobną odpłatą za to, czego dokonał w Jego żarliwej trosce o sprawę Kościoła. I oby jak najdłużej trwała ta „wierna służba” i zapisała się jak najtrwalej w pamięci wielkiej Metropolii Ziemi, tej Ziemi, która po dziesiątkach lat wróciła do Polskiej Macierzy.

Bp Ignacy Dec

Mocarz myśli

Gdy osiąga się osiemdziesiąty rok życia, mogą przypomnieć się nam słowa psalmisty Pańskiego: „Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt; lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt" (Ps 90,10). Spotykamy jednakże ludzi, którzy przekraczają lat dziewięćdziesiąt a nawet i więcej. Widocznie autorowi biblijnemu brakło wyobraźni, by takie sytuacje odnotować.

Ks. Infułat Prof. dr hab. Jan Krucina przekroczył w październiku 2008 roku osiemdziesiąty rok życia. Według psalmisty trzeba by Go zaliczyć do ludzi mocnych. I słusznie, gdyż „osiemdziesiątka" jest już obłożona. Jednakże trzeba zauważyć, że tej względnie jeszcze dobrej – jak na ten wiek – kondycji fizycznej, towarzyszy wysokiej klasy tężyzna duchowa. Ksiądz Jubilat to prawdziwy mocarz myśli, to filar Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, filar wrocławskiego środowiska naukowego i filar teologów i filozofów naszego kraju, to jeden z najbardziej znanych i zasłużonych kapłanów Archidiecezji Wrocławskiej ostatnich dziesiątków lat a także – w jakimś wymiarze – i całych dziejów Kościoła na Dolnym Śląsku.

Nie jest łatwo mówić o życiu i dokonaniach takiego człowieka, jakim jest Ksiądz Profesor Jan Krucina. Nie czuję się kompetentny, by pokazać go jako człowieka nauki i kultury chrześcijańskiej, jako profesora katolickiej nauki społecznej i teologii praktycznej. Nie podejmę się próby oceny jego dokonań. Zrobili to już lepiej i z pewnością jeszcze zrobią, jego przyjaciele, koledzy, uczniowie.

Na Księdza Profesora Krucinę można patrzeć z różnych miejsc i przez wieloraki pryzmat. Jako były rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, chciałbym zauważyć tylko niektóre walory i zasługi Księdza Profesora widziane okiem obserwatora i uczestnika wrocławskiego środowiska teologicznego.

Ksiądz Profesor Jan Krucina stoi u początków odnowionego po wojnie Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. To On przekonywał arcybiskupa, późniejszego kard. Bolesława Kominka o potrzebie stworzenia we Wrocławiu silnego ośrodka teologicznego, skupionego wokół akademickiej uczelni teologicznej. To Jemu w dużej mierze zawdzięczamy zaistnienie na powojennej mapie naszego kraju tej uczelni, która dzisiaj się zwie Papieskim Wydziałem Teologicznym. To Jemu zawdzięczamy jej organizację i ochronę przez siłami komunizmu, które blokowały

jej rozwój a nawet swego czasu chciały ją zniszczyć. To On przez ponad 40 lat nadawał ton i tworzył uczelniany klimat tej uczelni.

Ksiądz Profesor Jan Krucina jest człowiekiem o wielkim, twórczym intelekcie. Nie jest to technik intelektualny, powtarzający wyuczone formułki, czy slogany, chodzący utartymi standardowymi drogami, przetartymi szlakami, ale jest to inżynier intelektualny, pełen inwencji, polotu myślowego, zdolny do snucia wielkich, oryginalnych, czasem zaskakujących wizji intelektualnych. Te uzdolnienia ujawniały się w tworzeniu koncepcji sympozjów naukowych, w redagowaniu książek, w tym dwudziestu pięciu tomów „Colloqium Salutis", w prowadzeniu i uczestniczeniu w dyskusjach akademickich, w dyskusjach w czasie kolokwiów habilitacyjnych i obron rozpraw doktorskich. Domena twórczych dyskusji była i jest Jego szczególną pasją, którą chce zaszczepić studentom; jest tym, co przynosi Mu niezwykłą radość i duchową satysfakcję. Któż we wrocławskim środowisku teologicznym nie wie co to znaczy szlachetne różnienie się, któż nie słyszał o rozkoszy intelektualnej, która towarzyszy poszukiwaniu i znajdowaniu rozwiązań stawianych problemów.

Ksiądz Profesor Jan Krucina, dzięki swoim szczególnym uzdolnieniom i polotowi intelektualnemu, zapewnia naszemu wrocławskiemu środowisku teologicznemu poczucie naukowego bezpieczeństwa. W jego obecności można się zmierzyć z każdym problemem naukowym, czy życiowym, filozoficznym czy teologicznym. Jest mocarzem myśli, który potrafi zmierzyć się z każdym, nawet najtrudniejszym problemem i sprostać każdej pułapce intelektualnej.

Ksiądz Profesor Krucina jest człowiekiem nowej ewangelizacji, urzeczywistnianej z jednej strony w działalności dydaktycznej na PWT we Wrocławiu, w której to działalności mówi o potrzebie otwarcia się na świat, o mierzeniu się ze światem, o wyjściu do świata a nie cofaniu się przed nim. Z drugiej strony prowadzi od lat specyficzny rodzaj ewangelizacji przez działalność wydawniczą. To historia dopiero oceni, jak wielką rolę odegrało Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, Drukarnia Tumska i bogato zaopatrzona Księgarnia Archidiecezjalna – instytucje kierowane przez wiele lat przez Niego.

Księże Infułacie, nasz drogi Profesorze i Jubilacie, na mecie osiemdziesiątki -zwielokrotnionej dojrzałości akademickiej, składamy serdeczne gratulacje i podziękowania za wszystko. Biegniemy dziś z Tobą we wspomnieniach przez wszystkie drogi i ścieżki Twego życia, którymi prowadziła cię Opatrzność Boża, poczynając od domu rodzinnego w małej śląskiej Ojczyźnie na Zaolziu, poprzez bolesne doświadczenia z władzą komunistyczną w początkach Twojej drogi do kapłaństwa, poprzez ten długi, uroczy etap z nami przez sale wykładowe, sympozja, uroczystości kościelne i uczelniane, aż do dzisiejszego jubileuszowego czasu. Winszujemy dobrej kondycji fizycznej i duchowej, jeszcze długiej jasnej, nadziejnej przyszłości. Winszujemy Ci dziś Twoimi słowami, aby z przybywaniem lat przybywało Ci młodości ducha, aby Cię nadal fascynowała młodość i urok Ewangelii, młodość Pana Boga, który – jak mawiasz – jest młodszy od najmłodszego spośród nas. Modlimy się do Pana doczesności i wieczności, aby Cię zachował jak najdłużej wśród nas, abyś w jesieni swego życia doznawał od nas, od swoich uczniów i wychowanków, zasłużonej wdzięczności i serdeczności, jako nasz Uczony, Myśliciel, Profesor i Kapłan.

Jan Kmita

Na Jubileusz osiemdziesięciolecia urodzin ks. Inf. Prof. Dra hab. Jana Kruciny

I.

Czcigodnego Jubilata poznałem w 1973 roku w szczególnych okolicznościach, które przedstawiłem w mojej wypowiedzi na uroczystości Jego siedemdziesiątych urodzin [1].

Uwzględniłem w tej publikacji najważniejsze wyznaczniki współpracy uczelni w zakresie konsolidacji wrocławskiego środowiska akademickiego, między innymi dla obrony naszych praw akademickich wobec ich ograniczeń przez władze, co narastało szczególnie w latach 1984–1990.

Na spotkaniach różnych gremiów rektorów i prorektorów wypracowywaliśmy wtedy metody działań obronnych ogólnie z pozytywnymi skutkami [1], [2], [3].

Nasz dzisiejszy Jubilat jako rektor Papieskiego Fakultetu wykazywał w tych działaniach szczególne zaangażowanie. Mimo mnogości różnych problemów [1] ocenianych różnie – odnośnie do ich wagi i sposobów zaradczych – przez reprezentantów różnych uczelni ks. Rektor Jan Krucina wykazywał w zasadzie zawsze kompetencje w ocenie danej sprawy. Chociaż czasem w dyskusji impulsywny, ale rozważny, umiał łagodzić napięcia i wpływać na rzeczowy przebieg obrad, a nawet wygaszać czasem irracjonalne zacietrzewienie.

Myślę teraz, że Jego autorytet był oparty na umiejętności wewnętrznej oceny nas, dyskutantów, odnośnie do stopnia przygotowania naukowego (wiedzy w sprawie) i stopnia mądrości – które przecież nie są tożsame.

Nie raz zastanawialiśmy się, skąd u niego taka erudycja w różnych nawet odległych dyscyplinach, gdzie i kiedy zdobył taką wiedzę i umiejętności. Staje się to zrozumiałe, gdy się poznaje jego niełatwą drogę życiową, odnotowaną w takich dziełach jak [1], [2], [3], [4] w zakresie zdobywania wiedzy i umiejętności oraz mądrości. W cytowanych tu dziełach zajmuje poczesne miejsce w naukach filozoficznych, teologicznych i pastoralnych, a także wychowaniu kadr duchowych, w tym kształceniu kadr naukowych, swoich następców, z których może być dumny, na czele z obecnym Rektorem Fakultetu Papieskiego.

W okresie tym nastąpiło rzetelne zbliżenie współdziałania Uniwersytetu Wrocławskiego (ze zmarłym w tym roku rektorem prof. dr hab. Mieczysławem Klimowiczem), Papieskim Fakultetem i Politechniką Wrocławską, co miało wpływ na poziom działania wszystkich wrocławskich uczelni.

Wiele się wtedy od rektora prof. Jana Kruciny nauczyłem i jestem mu za to bardzo wdzięczny.

Pozwalam sobie przy tej tak uroczystej okazji wyrazić Szanownemu Jubilatowi serdeczne podziękowania z powodów ściśle osobistych, a mianowicie:

Za poratowanie mnie przy poświęcaniu pomnika Orląt Lwowskich, kiedy miałem wystąpić z przemówieniem, a tu grono duchownych zaczęło mnie krytykować, „jak to się stało, że na pomniku nie ma prawdziwego fizycznego krzyża, tylko w ścianie pomnika zostawiono otwór w formie krzyża", co tak mnie zaskoczyło, iż straciłem głowę; a na to ks. Rektor Jan Krucina powiedział, że Jemu to rozwiązanie się podoba, bo przez ten krzyż widać niebo; wtedy nagle oponenci zgodzili się, iż to jest rzeczywiście oryginalne dobre rozwiązanie artysty, a ja ze spokojem mogłem wystąpić z przemówieniem do kilku tysięcy zebranych na tej niezwykłej wówczas uroczystości.

Za szczególną pomoc mnie i moim najbliższym po nagłej śmierci mojej małżonki w 1990 r. – pomoc, która pozwoliła nam przeżyć to wstrząsające doznanie bez duchowego buntu.

Za włączenie się do gorącej dyskusji na zebraniu komitetu naukowego podsumowującego konferencję międzynarodową [4], która skończyła się sukcesem. Przewodniczący Komitetu prof. Jerzy Gronostajski zamknął już posiedzenie, ale przed wyjściem rzucił nagle pytanie – co dalej, chyba nie następna konferencja za 5 lat, nie o takiej działalności trzeba by pomyśleć, włączył się wtedy w dyskusję ks. Rektor i w wyniku dalszych rozważań dodał nam odwagi tak, że grono osób pod kierunkiem prof. Gronostajskiego i z moim udziałem wykreowało czasopismo „Archives of Civil and Mechanical Engineering" – kwartalnik, którego pierwszy numer wyszedł w 2000 r., a w czerwcu ubiegłego roku znalazł się na liście filadelfijskiej.

Za udział w procesie uhonorowania mojej osoby, pierwszej z laikatu, godnością doktora *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i opracowanie w tej sprawie pięknej recenzji.

Za ponad trzy dziesięciolecia okazywanej mi przyjaźni, którą staram się jak najlepiej odwzajemniać.

II.

Wielce Szanowny Księże Profesorze, drogi Jubilacie i Przyjacielu, osiemdziesięciolecie to piękny jubileusz, ale nie najpiękniejszy.

Życzę Ci piękniejszego następnego albo dwóch, jeżeli Opatrzność pozwoli. Życzę Tobie dalszych osiągnięć w pracy naukowej, organizacyjnej oraz pastoralnej i wytyczania młodszym drogi nowych badań.

Niech towarzyszy Ci w tym dobre zdrowie i ludzka przyjaźń.

Niech Dobry Bóg darzy Ciebie swą szczególną opieką i niech przesuwa metę Twojej aktywności na długie, długie jeszcze lata.

LITERATURA

1. *Słowo nieskowane. Księga Jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*. Redakcja ks. Andrzej Nowicki, bp Jan Tyrawa. Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu. TUM. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej. Wrocław 1998.
2. *Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 1968–2001*. Praca zbiorowa. Redakcja ks. Ignacy Dec. Druk Agencja Wydawnictwa „Brevis". Wrocław 2000.
3. *Wrocławskie Środowisko Akademickie. Twórcy i Ich Uczniowie. 1945–2005*. Praca zbiorowa. Wydawnictwo Ossolineum. Wrocław 2006 r.
4. *Materiały międzynarodowej konferencji „Challenges to Civil and Mechanical Engineering in 2000 and Beyond"*. Wrocław czerwiec 1997. Wydawnictwo: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej.

ks. Antoni Kiełbasa

Nauczyciel i Przyjaciel, o jakim każdy z nas marzy

Jakim nauczycielem jest ks. Infułat prof. dr hab. Jan Krucina dowiadujemy się z Księgi Jubileuszowej pt. *Słowo nieskowane*, wydanej z okazji 70. urodzin ks. Profesora pod redakcją ks. Andrzeja Nowickiego i bpa Jana Tyrawy (PFT we Wrocławiu, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1998, ss. 755). Wypowiedzi 79 autorów zawierają wątki biograficzne Jubilata, dotyczą spraw nauczania społecznego Kościoła, zagadnień filozoficzno-teologicznych, syntezy teologii pastoralno-praktycznej i wreszcie jest tam mowa o wydarzeniach i ludziach, którzy podobnie jak ks. prof. Krucina nadawali swoim poczynaniom trwały wyraz, dłuższy od ich życia. Napisane przez uczniów, przyjaciół i współpracowników dzieło nie wyczerpuje bogactwa życia jednego człowieka, który jest nauczycielem a zarazem przyjacielem każdego człowieka.

Stąd po dziesięciu latach od tamtej rocznicy – stosownie do słów psalmisty: „czas naszych dni – to lat siedemdziesiąt, lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt" (Ps. 90,10), możemy powiedzieć, że ks. prof. Jan Krucina należy do ludzi mocnych. Odwołując się do bogatej faktografii znanej nam z życia i działalności ks. prof. Jana Kruciny, chciałbym zwrócić uwagę na aspekt przyjaźni, która stanowi szczególną domenę postępowania Wielkiego Nauczyciela.

„Istnieją trzy rodzaje przyjaźni, które nam służą: z ludźmi szczerymi, stałymi i doświadczonymi" (Konfucjusz).

Księdza prof. Jana Krucinę poznałem w 1957 r., kiedy z nominacji rektora Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, ks. dr. Pawła Latuska – był on dziekanem kleryków. Wszystko co mam zamiar napisać odpowiada przyjaźni szczerej, stałej i doświadczonej. Wydaje mi się, że każdy z nas, związany z życiem kościelnym w Archidiecezji Wrocławskiej, a zwłaszcza z działalnością Papieskiego Wydziału Teologicznego mógł dostrzec Jego żywą i aktywną obecność w tych instytucjach. Należy On do grupy założycieli Kościelnej Uczelni Akademickiej, a równocześnie inspiruje wspólnotę akademicką do budowania więzi wspólnoty między nauczającymi i nauczanymi. Ks. Jubilat wszystkie swoje uzdolnienia i siły fizyczne poświęcił łączeniu

nauki z życiem praktycznym. To w Nim dostrzegamy połączenie podstawowych elementów każdej uczelni, w której ważną rolę pełni nauczyciel, student oraz księgozbiór biblioteczny. Wszystko jest owiane wyjątkowo dobrą atmosferą panującą we wspólnocie akademickiej. Pamiętam do dziś słowa prof. Stanisława Kamińskiego z KUL-u: „po wiedzę wystarczy pójść do biblioteki, ale po mądrość trzeba iść na Uniwersytet". Tak więc z prawdziwą wdzięcznością chciałbym napisać o ludzkiej przyjaźni praktykowanej przez ks. Jubilata, na której bazuje i rozwija się mądrość akademika, inteligenta, człowieka wszechstronnie przygotowanego do budowania odpowiedzialnej społeczności. W tym przypadku odwołam się do kilku wspomnień, które przekonały mnie, że przyjaźń ks. prof. Kruciny, jaką obdarowuje ludzi jest szczera, stała i oparta na dużym osobistym doświadczeniu.

W okresie odwilży – chodzi o czas po wydarzeniach październikowych 1956 roku – wtedy rektor Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, ks. dr Paweł Latusek, który od 1955 roku wykładał w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie teologię pastoralną i homiletykę, zaprosił zakonnych kleryków do Wrocławia, do seminarium, na spotkanie z klerykami archidiecezji. Celem było nawiązanie braterskich kontaktów i wymiana myśli na interesujące obydwie strony tematy. Do dziś żywo pamiętam moment, kiedy w grupie ponad 50 kleryków zakonnych, trochę onieśmielonych, znalazłem się na seminaryjnym podwórku. Wokół nas stali klerycy – gospodarze spotkania. Pierwszy zabrał głos dziekan kleryków Jan Krucina. Oczy wszystkich były skierowane w jego stronę. Był wysokiego wzrostu, nieco już łysiejącym mężczyzną, z którego biła ogromna energia i radość ze spotkania. Przywitał nas bardzo serdecznie, a z jego słów i gestów wyczuliśmy ogromne ciepło, wielką życzliwość oraz przyjazny stosunek do przybyłych gości. Mówił o programie spotkania i życzył wszystkim szczerej otwartości w mówieniu na temat wspólnego celu, jakim są studia filozoficzno-teologiczne i zdobycie odpowiedniej duchowej formacji dla posługiwania ludziom. Po wielu latach od tamtego spotkania mogę powiedzieć, że wiele zależało od postawy dziekana kleryków, który uczył nas budowania mostów przyjaźni. Położony wtedy fundament mógł doprowadzić w następnych latach do budowania więzi, tak bardzo potrzebnej duchowieństwu, tak diecezjalnemu, jak i zakonnemu.

Jako kleryk w zgromadzeniu zakonnym stosownie do ówczesnych przepisów rzadko jeździłem do domu rodzinnego w Świętochłowicach. Jedynie pewne uzasadnione okoliczności stanowiły w tym przypadku wyjątek. Kiedy taka okazja się nadarzyła, odwiedziłem mój kościół parafialny pw. św. Józefa. Po mszy świętej ks. proboszcz Karol Brzoza zaprosił mnie na plebanię i jako człowiek wyjątkowo kontaktowy prowadził długą rozmowę. Zaczął od niedawnych odwiedzin na świętochłowickiej plebani ks. bpa Bolesława Kominka, z którym był od lat zaprzyjaźniony. Mówił mi też, że towarzyszył mu młody inteligentny ks. dr Jan Krucina, który wcześniej zabiegał o przyjęcie do naszego Śląskiego Wyższego Seminarium Duchownego. Ówczesny ks. rektor dr Jerzy Stroba (pochodzący ze Świętochłowic) nie przyjął go, dlatego udał się do Wrocławia, gdzie skończył studia, a dziś jest „prawą ręką" bpa Kominka. Tyle z relacji ks. Brzozy. Aby po-

znać pełną prawdę, przeczytałem wspomnienie ks. abpa Jerzego Stroby o ks. prof. Krucinie wydrukowane we wspomnianej już księdze pamiątkowej pt. „Słowo nieskowane" (s. 43–44). Tu dowiedziałem się dokładnie, jak przebiegała rozmowa między petentem Janem Kruciną a rektorem Seminarium. Ks. Stroba napisał o swoim rozmówcy, że „...kipi pomysłami i projektami. Zapowiadał się na wartościowego kapłana, lecz także na niełatwego kleryka". Po przeczytaniu ciekawego wspomnienia ks. abpa Stroby lepiej rozumię zachwyt i uznanie, jakie miał ks. proboszcz Brzoza o ks. Krucinie w czasie jednej jedynej wizyty na plebani w moim rodzinnym mieście. Później, kiedy już byłem księdzem i częściej odwiedzałem Świętochłowice i prowadziłem długie rozmowy z ks. Brzozą, wielokrotnie pojawiała się w czasie tych spotkań postać ogromnie zasłużonego dla Kościoła abpa a potem i kardynała Bolesława Kominka, zawsze jednak wraz z jego nazwiskiem pojawiała się osoba ks. prof. Jana Kruciny o którym środowisko kapłanów górnośląskich miało bardzo wielkie wyobrażenie. Zachwycali się jego wiedzą, wrodzoną inteligencją, a przede wszystkim jego przyjaznym stosunkiem do ludzi.

W 1964 roku miałem okazję ponownie spotkać się z ks. prof. Janem Kruciną na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, gdzie szybko mogłem nawiązać kontakt z kapłanami archidiecezji wrocławskiej. Należeli do nich ks. Norbert Jonek, ks. Kazimierz Jandziszak, ks. Roman Rogowski, ks. Stanisław Pawlaczek, ks. Edward Górecki, przede wszystkim ks. Jan Krucina i ks. Józef Marek. Z wszystkimi bardzo się zaprzyjaźniłem, ale szczerze muszę powiedzieć, że każde spotkanie w murach uczelni lubelskiej z ks. Janem Kruciną mobilizowało mnie do solidnego studiowania, a jego życzliwe, pełne szczerej przyjaźni słowa uskrzydlały do pracy nad sobą. Dzięki tym rozmowom byłem studentem Instytutu Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym, a równocześnie studiowałem na Wydziale Humanistycznym, słuchając wykładów najwybitniejszych historyków, którzy wówczas pracowali w Lublinie. Dziś mogę powiedzieć, że środowisko kapłanów – uczonych, pozwoliło mi podjąć trudne tematy w badaniach naukowych. Trudno w tym miejscu nie wspomnieć zespół uczonych do którego należał ks. prof. Tadeusz Styczeń SDS, o. prof. Albert Krąpiec, ks. prof. Stanisław Kamiński, ks. Mieczysław Żywczyński – mój promotor, ks. rektor prof. Marian Rechowicz, ks. prof. Bolesław Kumor i ks. prof. Stanisław Librowski. Atmosfera, jaka panowała wśród uczących i studiujących, mobilizowała do pracy i pozostawiła na długie lata w naszej świadomości przekonanie, że uczelnia akademicka inspiruje do ważnych, a nawet bardzo odważnych badań naukowych. Wspominam o tych latach z ogromną wdzięcznością i chciałbym, aby nasz Jubilat przyjął przy tej okazji słowa serdecznej wdzięczności za każdy życzliwy uśmiech, przyjazne słowo i zachętę do pracy.

Po studiach na KUL-u przyszły czasy rzymskie, gdzie mogłem bliżej poznać dzisiejszego bpa, historyka i uczonego, ks. Jana Śrutwę oraz ks. dr. Alojzego Ślusarczyka i ks. Henryka Lempę. Pobyt w Rzymie pozwolił poznać początki chrześcijaństwa i skarby starożytności. W 1972 roku wróciłem do kraju, by osiąść w Trzebnicy i podjąć wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie. Prosiłem przełożonych o skierowanie mnie do Trzebnicy, gdyż tu widziałem dla siebie największe szanse łączenia pracy naukowo-badawczej z działalnością

duszpasterską przy sanktuarium św. Jadwigi Śląskiej. Duszpasterstwa uczyłem się u boku wybitnego kapłana i zakonnika ks. dziekana Wawrzyńca Bochenka. Im bardziej wchodziłem w duszpasterskie rozumienie sanktuarium trzebnickiego dla Śląska i Archidiecezji Wrocławskiej, tym więcej miałem szans spotykać się z kierownikiem wydziału duszpasterskiego ks. prof. Janem Kruciną. W tych latach zaczął się dla mnie zupełnie nowy okres gruntownego poznania, kim właściwie jest ks. prof. Krucina, który doskonale potrafił odczytać umiejętności i talenty ks. Wawrzyńca Bochenka oraz całą jego gorliwość i zapał włączyć w program realizowany na terenie archidiecezji w okresie pierwszej, a potem i drugiej peregrynacji Kopii Cudownego Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej. O pełnej orientacji ks. prof. i prałata Jana Kruciny co do duszpasterskich programów ks. Bochenka, świadczy fakt, że został on przez ks. abpa Kominka zamianowany diecezjalnym duszpasterzem kobiet w rozległej archidiecezji. Przez wiele lat mogłem z bliska obserwować życzliwość i serdeczną przyjaźń, jaką ks. Krucina darzył ks. Bochenka. Nie ukrywam, a nawet czuję potrzebę sprawiedliwej oceny ówczesnej sytuacji, że z tej wyjątkowej przyjaźni i ja mogłem skorzystać, za co jestem księdzu Jubilatowi serdecznie wdzięczny.

Przyjaźń nie zna granic, stąd przed wielu laty rozpoczęła się dobra współpraca, bazująca na życzliwości i przyjaźni między wielkim czcicielem św. Jadwigi Śląskiej, jakim jest jubilat obchodzący 75 urodziny – ks. kard. Joachimem Meisnerem, abpem Kolonii, a ks. prof. Kruciną i moją skromną osobą. Jest mi ogromnie miło, kiedy na Ostrowiu Tumskim spotkam ks. prof. Krucinę, a on zaczyna od pytania: „Co robi nasz przyjaciel?" Wtedy rozpoczynamy rozmowę o księdzu Kardynale i wielu sprawach które łączą Wrocław z Kolonią.

Wreszcie chciałbym wyrazić moją osobistą wdzięczność wobec ówczesnego rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego, ks. prof. Jana Kruciny. Był koniec roku szkolnego 1992 roku. Od 20 lat pracowałem jako wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie, gdzie uczyłem historii Kościoła, patrologii i historii zgromadzenia Salwatorianów, organizowałem archiwum prowincjalne i kierowałem seminarium naukowym dla kleryków. W pamiętnym dniu spotkałem przy katedrze wrocławskiej ks. rektora prof. Jana Krucinę. Spojrzał na mnie bardzo życzliwie i palcem wskazującym skierowanym w moją stronę powiedział: „Kolega będzie od przyszłego roku u nas wykładał historię Kościoła". Byłem zaskoczony tą propozycją, ale zarazem bardzo uradowany – otwierają się nowe szanse, pomyślałem. A ponieważ, wskutek wielu prac administracyjnych w zgromadzeniu – byłem dwukrotnie wikariuszem prowincjalnym, konsultorem prowincjalnym i superiorem domowym – co było powodem odkładania finalizowania doktoratu. Właściwie pracę doktorską miałem napisaną oraz spory dorobek publikacji naukowych. To spotkanie przy katedrze tak mnie uskrzydliło, a zwłaszcza życzliwa, pełna przyjaźni postawa ks. rektora Kruciny, że pod koniec sierpnia 1992 roku przedstawiłem w sekretariacie Papieskiego Wydziału Teologicznego pracę doktorską, a ks. prof. Józefa Swastka, z którym razem studiowałem w Lublinie, poprosiłem o funkcję promotora. Recenzentami byli ks. prof. Kazimierz Dola i prof. Jerzy Pietrzak.

Rozpoczęta praca naukowo-dydaktyczna na Papieskim Wydziale Teologicznym prowadziła do przygotowania pracy habilitacyjnej. Pamiętam, że kiedy chciałem przedstawić kilka prac wydanych w serii „Sól Ziemi Śląskiej" – do czego mnie zachęcali inni, jako publikację do przewodu habilitacyjnego, ks. prof. Krucina, kierując się życzliwością, ale równocześnie umiejący stawiać wymagania, powiedział: „ks. Kiełbasę stać na coś większego". Zrozumiałem jego oczekiwania, które wypływały z przyjaźni do młodszego od siebie wykładowcy i podjąłem dalsze kontynuowanie badań nad rekrutacją kandydatów do zgromadzenia Salwatorianów z ziem polskich od powstania zgromadzenia w 1881 roku do czasu założenia pierwszego domu w Polsce w 1903 roku. Z wielką satysfakcją mogłem wynik moich badań, pokazujący, jak trudna była droga młodzieży polskiej do kapłaństwa i życia zakonnego na przełomie wieków, przedstawić jako pracę habilitacyjną w dwóch tomach w 1998 roku. Dziś jestem bardzo wdzięczny ks. prof. Krucinie za jego przyjazne potraktowanie moje sprawy.

Losy ludzi tworzących zespół pracowników dydaktyczno-naukowych są często powiązane, a nawet w pewnym sensie zależne. Nie ukrywam, że zdobywając formację intelektualną i duszpasterską w Seminarium Duchownym Salwatorianów, rozwijaną następnie w czasie studiów specjalistycznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i wreszcie znacznie pogłębioną w czasie studiów i pracy archiwalnej w Rzymie, mogłem doświadczyć wiele dowodów życzliwości i szczerej przyjaźni, która pozwala mi dziś służyć młodzieży akademickiej i utrzymywać dobry kontakt z przedstawicielami wielu dyscyplin naukowych, a zwłaszcza z historykami Kościoła i badaczami dziejów różnych środowisk akademickich. Pozwalam sobie powrócić do obranego tytułu dla mojego osobistego wspomnienia. A brzmi ono następująco: „Nauczyciel i przyjaciel, o jakim każdy z nas marzy". Zawsze marzyłem o dobrych nauczycielach, których w życiu mi nie brakowało, ale równocześnie oczekiwałem na ludzi o przyjacielskiej postawie. Szczerze dziękuję Bogu, że pozwolił mi spotkać takich ludzi, którzy byli i nadal są, nauczycielami i przyjaciółmi. Jubilatowi, Profesorowi i Infułatowi księdzu Janowi Krucinie życzę pełnego zadowolenia z rozwoju dzieła, któremu wraz z innymi dał początek i swoją postawą przyczynił się do pomyślnego rozwoju kościelnej społeczności akademickiej.

ks. Stanisław Kowalczyk

Wybitny znawca społecznej nauki Kościoła

Ksiądz profesor dr hab. Jan Krucina, obchodzący jubileusz 80-lecia swego życia, należy do najbardziej znanych przedstawicieli Szkoły Lubelskiej, zapoczątkowanej przez prof. dra hab. Czesława Strzeszewskiego, której zasługą jest twórcza kontynuacja i upowszechnianie katolickiej nauki społecznej. Osobiście sądzę, że Jubilat należy do współtwórców tejże szkoły – obok Cz. Strzeszewskiego i ks. prof. Józefa Majki. Jego monograficzna rozprawa *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie* (Wrocław 1972) należy do kanonu społecznej nauki Kościoła w polskiej literaturze filozoficzno-społecznej. Jest on również autorem wielu prac z zakresu filozofii społecznej, teologii i katolickiej nauki społecznej, tytułem przykładu warto choćby przywołać książkę *Myśl społeczna Kościoła* (Wrocław 1993). Zasługą ks. infułata Kruciny była publikacja społecznych encyklik papieża Jana Pawła II, które były komentowane przez wybitnych polskich specjalistów – w tym również przez Niego, jako redaktora wydawanych prac.

Moja znajomość z ks. prof. Kruciną, która później przybrała formę przyjaźni, sięga wczesnych lat siedemdziesiątych. Łączy nas osoba prof. Strzeszewskiego, promotora pracy doktorskiej Jubilata, pełniącego funkcję dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego podczas mojej habilitacji. Ks. Krucina przyjeżdżał z wykładami na KUL, dlatego były okazje do rozmów, w których uczestniczył zwykle także ks. prof. dr hab. Joachim Kondziela, późniejszy dziekan Wydziału Nauk Społecznych naszej Uczelni. Czasem spotkania miały miejsce w mieszkaniu prof. Strzeszewskiego, podczas których małżonka Profesora, pani Maria, częstowała nas herbatą i ciasteczkami domowego wypieku.

Przyjacielskie i zarazem naukowe moje relacje z dostojnym Jubilatem pogłębiły się po roku 1973, kiedy obaj otrzymaliśmy nominacje na członków Rady Naukowej i Rady Społecznej funkcjonujących przy Ośrodku Dokumentacji Społecznej w Warszawie, którego założycielem był Janusz Zabłocki. ODiSS był w tym czasie jedynym zespołem – centrum katolickim upowszechniającym znajomość społecznej nauki Kościoła w ówczesnej Polsce. Temu celowi służyły: miesięcznik „Chrześcijanin w Świecie" (redagował go Piotr Nitecki – obecnie ks. prof. PWT), tygodnik „Ład", publikacja encyklik i przemówień kolejnych papieży oraz wielu prac z pogranicza filozofii, teologii i katolickiej nauki społecznej. Posiedzenia obu wspomnianych rad funkcjonujących przy ODiSS odbywały się 2–3 razy w roku, była wówczas okazja do interesujących rozmów.

Rektorem Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu był niezapomnianej pamięci ks. prof. dr hab. Józef Majka, a jego zastępcą właśnie ks. Krucina, który później objął funkcję rektora tejże uczelni. W latach 1978–1981 raz w miesiącu miałem we Wrocławiu wykłady: w PFT z filozoficznej antropologii i filozofii Boga dla studentów sekcji filozoficznej, a w Metropolitalnym Seminarium Duchownym z teodycei. Moje przyjazdy były zawsze połączone ze spotkaniami w gronie zaprzyjaźnionych osób – w tym oczywiście także z Jubilatem. Zresztą już wcześniej i później we Wrocławiu odbywały się krajowe i międzynarodowe zjazdy naukowe, na które byłem zapraszany z wykładami. Wrocław dzięki kolejnym rektorom PFT stał się ważnym centrum twórczej wymiany z zakresu teologii i społecznej myśli Kościoła.

Mówiąc o zasługach ks. prof. Kruciny, nie można pominąć faktu, że był on długoletnim dyrektorem Wydawnictwa Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej. Moja współpraca i przyjaźń z Nim zaowocowała również w tej dziedzinie. Jestem Mu głęboko wdzięczny za to, że tak chętnie aprobował wydanie wielu moich prac. Były to: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* (1986, 1992), *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych myślicieli współczesnych* (1980, 19822), *Drogi ku Bogu* (1983), *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu* (1986), *Kim jest człowiek* (1992), *W poszukiwaniu Tego, który jest miłością* (1998). Jestem wdzięczny nie tylko za publikację moich książek, ale również za cenne rady udzielane w trakcie przygotowywania ich do druku, m.in. poprzez propozycję formułowania tytułów ułatwiających czytelnikowi zapoznanie się z ich zawartością.

Wspominając długoletnią współpracę i przyjaźń, jaka łączy mnie z ks. infułatem Kruciną, nie chciałbym pominąć jednego zaskakującego dla nas obu spotkania. Miało ono miejsce w Niemczech w Kolonii w 1998 roku. Słynna monumentalna katedra kolońska obchodziła wówczas jubileusz 1600-lecia swego powstania. W miesiącach wakacyjnych pracowałem wówczas jako *visiting priest* w Euskirchen, w niemieckiej parafii należącej do archidiecezji kolońskiej. Razem z jej proboszczem uczestniczyliśmy w centralnym nabożeństwie, dzięki specjalnym zaproszeniom mogliśmy wejść do wnętrza świątyni. Ks. kardynał Joachim Meisner, arcybiskup metropolita koloński, na uroczystość jubileuszową zaprosił gości z całego świata: duchownych i świeckich (wśród tych ostatnich był m.in. Gorbaczow). Jednym z zaproszonych hierarchów był ks. kardynał Henryk Gulbinowicz, któremu towarzyszył właśnie ks. infułat Jan Krucina. Jego siedzącego w kanonickich stallach zauważyłem już w trakcie liturgii, po zakończeniu której była okazja do rozmowy.

Kończąc te wspomnienia, raz jeszcze pragnę stwierdzić, że ks. profesor Jan Krucina należy do najwybitniejszych przedstawicieli katolickiej myśli społecznej w Polsce. Twórczy dorobek Jubilata z tego zakresu jest znany również poza granicami naszego kraju. Jego osoba i wielokierunkowa aktywność – naukowa, pedagogiczna, publikacyjna, redaktorsko-wydawnicza i duszpasterska – wpisała się trwale w najnowszą historię polskiego Kościoła. Ubogacił on swymi pracami i działalnością w znacznym stopniu umysłową kulturę polskich chrześcijan.

ks. Władysław Bochnak

Serdeczny przyjaciel

„Przyjaźnie, które się rozpoczęły w tym życiu, zostaną uniesione w górę i nigdy nie będą już zerwane".

św. Franciszek Salezy

Mówić, że nazwisko ks. infułata prof. zw. dra hab. Jana Kruciny znajduje się w encyklopediach, jako autora cenionych rozpraw naukowych z dziedziny nauki społecznej Kościoła, lub że wywarł on zasadniczy wpływ na powstanie Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, a w latach 1988–1992 był znakomitym jego rektorem i wystarał się o prawa przeprowadzania habilitacji na tymże Wydziale i że jest znakomitym uczonym znanym w kraju i poza jego granicami, to jakby nic albo niewiele powiedzieć o tym wybitnym polskim uczonym, znanym w kraju i poza jego granicami.

We Wrocławiu w okresie powojennym pojawiły się tuziny znakomitych organizatorów nauki, profesorów i dydaktyków, ale tacy jak ks. prof. Jan Krucina pojawiają się bardzo rzadko i nie w każdym stuleciu.

Ksiądz profesor Jan Krucina należy do wyjątkowo uzdolnionych uczonych i organizatorów nauki w diecezji wrocławskiej na przestrzeni jej historii liczącej już przeszło tysiąc lat. Należał do najbliższych współpracowników kardynała Bolesława Kominka jako jego osobisty sekretarz (1963–1974) i wikariusz generalny archidiecezji wrocławskiej. Wraz z nim – w trudnym okresie zniewolenia komunistycznego – starał się bezpiecznie przeprowadzić, powierzony jego pieczy arcypasterskiej, lud Dolnego Śląska. Kardynał Bolesław Kominek przypomina pod tym względem Mojżesza, który przeprowadził naród żydowski przez Morze Czerwone i przez pustynię. Wiara Mojżesza się jednak nieco zachwiała. Nie dotarł za karę do Ziemi Obiecanej, choć ją z daleka oglądał. Ks. prof. Jan Krucina zahartowany w walce z tym nieludzkim systemem w Czechosłowacji, nigdy się w Polsce nie załamał. Doczekał się upadku komunizmu w Polsce oraz w krajach tzw. demokracji ludowej, a w tym tak bliskiej mu – z racji pochodzenia – Czechosłowacji. Ze względu na owocną współpracę przy boku kard. Bolesława Kominka mówiło się – w latach siedemdziesiątych XX wieku – o jego nominacji biskupiej.

Z Jankiem Kruciną zetknąłem się po raz pierwszy w mym życiu w 1957 roku w Arcybiskupim Seminarium Duchownym. Uczęszczałem z nim na łączone wykłady. Ja siedziałem w czasie wykładów bliżej katedry profesorskiej. On zaś – aby mieć pełną wizję integralną – zajmował miejsce z tyłu sali w przedostatnim rzędzie. Byliśmy z sobą na „ty". Mnie to nobilitowało, gdyż wyczułem w czasie wykładów, gdy zabierał głos w dyskusji, że jest on wschodzącą gwiazdą na firmamencie wrocławskiego nieba. Błyszczał inteligencją i erudycją, znajomością polskiej literatury. W kazaniach ćwiczebnych, które wygłaszaliśmy przy ulicy Katedralnej nr 4, cytował z pamięci poezję Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Cypriana Norwida, Zygmunta Krasińskiego. Nawet kazania znakomitych mówców – głoszone w katedrze – były blade przy jego wystąpieniach. Przyznam, że rozmawiając z nim na temat polskiej literatury miałem pewną tremę, choć otrzymałem solidną wiedzę z zakresu romantyzmu w szkole średniej. O swych przeżyciach na terenie Czechosłowacji mówił niewiele. W tym okresie trzeba było zachować dużą dozę ostrożności. Kiedy jednak zabierał głos na temat życia religijnego w komunistycznej Czechosłowacji, mówił klarownie, jasno bez stosowania politycznej czy nawet eklezjalnej poprawności. Umiał rzeczy nazywać po imieniu.

Z tego powodu cieszył się ogromnym szacunkiem wśród kolegów. Darzyli go też wielkim zaufaniem przełożeni na czele z ówczesnym rektorem Arcybiskupiego Seminarium Duchownego biskupem prof. dr. Pawłem Latuskiem († 1973). Ks. rektor prof. dr Paweł Latusek zamianował go dziekanem alumnów. Jako dziekan kleryków często do nas przemawiał, szczególnie w refektarzu w czasie posiłków. Zafascynował mnie wówczas rzadko spotykaną sztuką oratorską. Był bardzo inteligentnym i kulturalnym mówcą. Nauczyłem się wówczas od niego sposobu zwracania się do wiernych w czasie mej posługi duszpasterskiej oraz w czasie mej pracy na stanowisku moderatora w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w latach 1971–1988.

Po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1959 roku, z rąk bpa dra Bolesława Kominka w archikatedrze wrocławskiej pod wezwaniem Trójcy Przenajśw., św. Jana Chrzciciela, św. Jana Ewangelisty, św. Wincentego męczennika i św. Jadwigi Śląskiej, i krótkim stażu duszpasterskim w parafii Jaźwina koło Dzierżoniowa, został skierowany na studia specjalistyczne na Katolicki Uniwersytet Lubelski. W konwikcie księży studentów pełnił – przez jedną kadencję – zaszczytną funkcję dziekana księży studentów. Spożywał wówczas posiłki w bezpośrednim sąsiedztwie Sługi Bożego ks. Prof. dra hab. Wincentego Granata, jednego z najwybitniejszych polskich teologów oraz ks. doc. dra hab. Edwarda Kopcia, znakomitego dydaktyka. Darzyli go wielkim zaufaniem. Dowiedziałem się o tym, gdy dojeżdżałem na wykłady z historii Kościoła i seminarium z historii Kościoła prowadzonym przez wielkiego erudytę z tego przedmiotu – ks. Prof. dra hab. Bolesława Kumora. Pod jego kierunkiem przygotowałem moją pracę magisterską oraz doktorską.

Bliższe kontakty nawiązałem z ks. prof. Janem Kruciną w 1971 r. Zostałem wówczas dyrektorem administracyjnym Papieskiego Wydziału Teologicznego, prokuratorem Arcybiskupiego Seminarium Duchownego i moderatorem alumnów oraz pracownikiem Kurii Metropolitalnej we Wrocławiu. W latach 1975–1981

wybudowałem, w bardzo trudnych warunkach, Dom dla Księży Emerytów im. bł. Jana XXIII. Z domem tym łączy się Księgarnia Archidiecezjalna, której on był dyrektorem. Założył również Drukarnię Archidiecezjalną. W tym okresie często prowadziłem z nim rozmowy i korzystałem z jego mądrych uwag. Po uzyskaniu doktoratu objąłem wykłady w Arcybiskupim Seminarium Duchownym z zakresu monasteriologii. Gdy objął on w 1988 roku funkcję rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego, zostałem pracownikiem naukowym tej ważnej instytucji naukowej, kształcącej tak studentów duchownych, jak i świeckich. Zajęcia na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu prowadzę do chwili obecnej.

Brałem wspólnie z nim udział w posiedzeniach pracowników Papieskiego Wydziału Teologicznego i Rady Pedagogicznej. Często na te posiedzenia przychodził śp. kardynał Bolesław Kominek, od 1972 roku arcybiskup metropolita wrocławski, a od 1973 roku kardynał z nominacji papieża Pawła VI, autor słynnego orędzia polskich biskupów do ich współbraci w biskupstwie w Niemczech. W tym orędziu znalazły się słowa: „Przepraszamy i prosimy o przebaczenie". Przeszły one do historii kontynentu europejskiego jako jedno z ważniejszych wydarzeń historycznych w historii Kościoła w Europie w XX wieku.

Na tych posiedzeniach zauważyłem nieraz bardzo dobre serce ks. prof. Jana Kruciny. Poznałem, iż był człowiekiem wielkich horyzontów naukowych i że zawsze był wychylony w daleką przyszłość. Dzięki jego postawie wielu alumnów, do których niektórzy członkowie Rady Pedagogicznej zgłaszali zastrzeżenia, doszło do święceń i jako kapłani sprawdzili się. Zauważyłem też wielki do niego szacunek ze strony kardynała Bolesława Kominka. Szanował go i z jego zdaniem bardzo się liczył.

Ks. infułat prof. Jan Krucina należy do wielkich Europejczyków w najlepszym znaczeniu tego słowa. Obok studiów krajowych odbył studia specjalistyczne w krajach języka niemieckiego. Włada biegle kilkoma językami. Ta dobra znajomość obcych języków daje mu klucz do obcojęzycznej literatury. Jest często wobec niej krytyczny. Jego wizja na Europę pokrywa się z wizją najwybitniejszego z wszystkich Słowian i Polaków – Sługi Bożego Jana Pawła II, z którym się przyjaźnił. Rozsławia Papieski Wydział Teologiczny na zjazdach naukowych w różnych ośrodkach kontynentu europejskiego, na których występuje z zasady jako prelegent. Jest dobrym ambasadorem polskiej kultury poza krajem. Należy też do bliskich obecnego papieża Benedykta XVI, którego poznał już w latach siedemdziesiątych XX wieku. Współpracował z nim w czasie XI Synodu Biskupów.

Należy również do wyjątkowo aktywnych uczonych w kraju. Często też pisze recenzje naukowe na prośbę członków Centralnej Komisji w Warszawie. W tych recenzjach stara się wypunktować dobre strony polecanych do opiniowania osób. Cechą tą odznaczają się ludzie dobrego serca.

Imponująco przedstawia się jego dorobek naukowy obejmujący ponad 300 pozycji, w tym kilkadziesiąt książek. Niektóre jego książki jak *Myśl społeczna Kościoła*, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, *Sumienie społeczeństwa*, należą do tych dzieł, które nie będą się dezaktualizować z upływem lat. Sytuują one ks. prof. Jana Krucinę w gronie najwybitniejszych

– obok jego mistrza Czesława Strzeszewskiego, ks. Władysława Piwowarskiego, ks. Józefa Majki – klasyków nauki społecznej Kościoła.

Nie sposób tu omawiać wszystkich form jego działalności naukowej, administracyjnej i społecznej. Nie czuję się nawet do tego powołany. W mej pamięci zapisał się on nade wszystko jako Człowiek dobry, życzliwy i przyjazny ludziom oraz gorący patriota w najlepszym znaczeniu tego słowa i wierny syn Kościoła.

Z okazji 80-lecia Twych urodzin chcę Ci Przyjacielu powiedzieć „dziękuję" za dobre serce i okazywaną mi życzliwość. Życzę Ci dalszej – tak jak dotąd – owocnej służby dla Kościoła w Polsce i dla umiłowanej Ojczyzny!

Niech Matka Boża, którą tak ukochałeś od najmłodszych lat – dzięki Twej pobożnej matce – chroni Cię od nieszczęść! Pracuj nadal jak dobry żołnierz Jezusa Chrystusa „ad aedificationem Corporis Christi praecipue in Silesia". Szczęść Ci Boże Przyjacielu!

ks. Tadeusz Borutka

KS. PROF. DR HAB. JAN KRUCINA
CZŁOWIEK WIELKIEGO INTELEKTU I SERCA

Jubileusz 80-lecia urodzin ks. infułata prof. zw. dra hab. Jana Kruciny jest okazją dla wielu znajomych, przyjaciół, a przede wszystkim uczniów i wychowanków Księdza Profesora, nie tylko do składania życzeń i gratulacji, lecz także do refleksji nad Jego osobą i dziełem życia. To okazja i dla mnie, który czuję się szczególnie z Jubilatem związany – zarówno z racji Jego konotacji z miejscem mego urodzenia, jak i z powodu moich zainteresowań naukowych, gdyż niezmiennie od lat uznaję Go za wielki Autorytet i w jakiejś mierze także za swego Mistrza.

Trudna i długa droga do kapłaństwa

Ksiądz profesor Jan Krucina urodził się 14 X 1928 r. w Darkowie koło Frysztatu (Zaolzie) na dzisiejszym czeskim Śląsku Cieszyńskim, gdzie zamieszkiwał z ojcem, matką i młodszą siostrą. Matka Maria z domu Czupryna była najstarszą z sześciorga rodzeństwa, a ojciec Józef był bratem ks. Jana Kruciny (wuja ks. prof. J. Kruciny). Jan Krucina jako młody człowiek podjął studia teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Ołomuńcu, jednak musiał je przerwać ze względu na sytuację polityczno-społeczną w latach pięćdziesiątych minionego stulecia. Mając dwadzieścia lat, pracował w górniczym kombinacie budowlanym[1].

Po odwilży październikowej, po niełatwych zabiegach, jesienią 1957 r. udało Mu się przeprowadzić do Polski w celu dokończenia studiów teologicznych. To wydarzenie tak wspomina jego kuzyn Mateusz Czupryna: „Pamiętam popołudnie, kiedy przed naszym mieszkaniem przy ul. Cieszyńskiej w Skoczowie zaparkował, ciężarowy samochód, w którym Janek przywiózł meble, książki i ubrania. Odtąd wszystkie wolne chwile i wakacje spędzał w naszym mieszkaniu”[2]. Został przyjęty

[1] Informacje pochodzą z materiałów, które otrzymałem od Mateusza Czupryny, kuzyna ks. prof. Jana Kruciny (11 VIII 2008).

[2] J.w.

do Metropolitalnego Seminarium Duchownego we Wrocławiu przez ks. abpa Bolesława Kominka, które ukończył w 1959 r.

Święcenia kapłańskie przyjął w dniu 21 VI 1959 r. w katedrze we Wrocławiu.

Dzień ten wspomina jego kuzyn Mateusz Czupryna następująco: „Na uroczystość święceń kapłańskich, które odbyły się 21 VI 1959 r. w archikatedrze wrocławskiej, pojechał mój ojciec Mateusz, wujek Jan Zarzycki i ja, uczeń VII klasy szkoły podstawowej. Jak sądzę, zabrano mnie dlatego, że miałem za sobą kilkuletni staż ministrancki. Z Cieszyna, z placu Dominikańskiego, przy którym stoi kościół pod wezwaniem Marii Magdaleny i fara (niegdyś siedziba wikariatu generalnego biskupstwa wrocławskiego dla austriackiej części Śląska Cieszyńskiego), zabrał nas do swojego samochodu ks. prałat Karol Dlopolski. I tak w piątkę – z gospodynią jednego z księży, trasą dolnośląską przez Racibórz, Nysę, Paczków, Otmuchów, Trzebnicę dojechaliśmy w godzinach popołudniowych przed okazały gmach Seminarium Wrocławskiego. W czasie podróży zwiedzaliśmy znaczniejsze kościoły i odmawialiśmy różaniec. W pewnych miejscowościach, takich jak np. Nysa, Prałat zakładał koloratkę. Zostaliśmy zakwaterowani w Seminarium w pokojach gościnnych. Ks. rektor Latusek, późniejszy biskup, z korytarza przez zamknięte okno pokazał nam Janka, który z książką w ręku przechadzał się po ogrodzie seminaryjnym. Potem zostałem sam w pokoju, a ojciec z wujem i ks. Prałatem zostali przyjęci przez ks. abpa Bolesława Kominka, późniejszego kardynała. 21 VI 1959 r. do południa za kartkami wstępu weszliśmy do prezbiterium archikatedry pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela i zajęliśmy miejsca, zaś ks. Prałat zasiadł w stallach.

Pamiętam z tej ceremonii, jak neoprezbiterzy leżeli krzyżem na posadzce w ornatach romańskich zawiniętych z tyłu i jak Janek podchodził do Arcybiskupa, który zasiadł przed ołtarzem. Po złożeniu ślubowania Arcybiskup przytulił mocno Janka do siebie. Odczuliśmy ten gest jako wyraz uznania za długą i trudną drogę do kapłaństwa.

Po uroczystościach członkowie rodzin neoprezbiterów i nowo wyświęceni zostali poproszeni na wspólny obiad do dużego refektarza w Seminarium wraz z Arcybiskupem i profesorami. Mimo iż później jako dyrektor I Liceum Ogólnokształcącego w Cieszynie uczestniczyłem w kilku święceniach kapłańskich moich absolwentów w Katowicach i w Bielsku-Białej, ta uroczystość w archikatedrze wrocławskiej (w której jeden z witraży poświęcony jest św. Janowi Sarkandrowi ze Skoczowa) utkwiła mi najbardziej w pamięci”[3].

Ks. profesor J. Krucina jest przede wszystkim związany, przez swoje kapłaństwo, z archidiecezją wrocławską. Z diecezją bielsko-żywiecką łączą go liczne kontakty rodzinne. O ile wiem, dzięki osobie ks. prałata dr. Karola Dlopolskiego można także mówić o jego relacjach z archidiecezją krakowską.

Chciałbym jednak skoncentrować uwagę na bielsko-żywieckim „zakorzenieniu” Księdza Profesora, gdyż jest to także moja diecezja macierzysta.

[3] Ze wspomnień Mateusza Czupryny (11 VIII 2008).

Związki z diecezją bielsko-żywiecką

Już jako młody człowiek wiele razy przebywał w Dębowcu k. Skoczowa (warto zauważyć, że parafia ta należy do najstarszych w rejonie – istniała już przed 1335 r.). Odwiedzał tu swojego wuja ks. Jana Krucinę, urodzonego 17 V 1884 r. w Darkowie na Śląsku Cieszyńskim (obecnie w Republice Czeskiej), który był wyświęcony 22 VII 1908 r. Probostwo parafii Świętej Małgorzaty w Dębowcu objął 1 II 1917 r. On też udzielił ślubu swojemu bratu Józefowi z Marią i urządził im wesele na dębowieckim probostwie. Od roku 1928 przebywał na leczeniu w Szpitalu Sióstr Elżbietanek w Cieszynie, gdzie był kapelanem. W 1939 r. został proboszczem w parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Kończycach Małych, gdzie zmarł 4 II 1946 r. Zarówno w Cieszynie jak i Kończycach Małych często gościł u niego brat Józef z żoną Marią i dziećmi Janem i Elżbietą[4].

Później, gdy proboszczem był ks. Franciszek Sedlaczek (od 1945 r. do 1982 r.), ks. prof. Jan Krucina chętnie powracał do Dębowca. Tu odwiedzał rodzinę, a ściśle mówiąc, swojego wuja Mateusza, który był bratem Marii, jego matki. Przybywał tutaj jako alumn Metropolitalnego Seminarium Duchownego we Wrocławiu w latach 1957–1959, potem jako kapłan i student Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Po święceniach każdy kapłan odprawia swoje prymicje. Na temat prymicji ks. prof. Jana Kruciny jego kuzyn Mateusz Czupryna napisał: „Prymicje Janka nie mogły się odbyć w jego rodzinnej parafii, więc odbywały się w kilku zastępczych kościołach w Polsce. Dla rodziny w parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Skoczowie, gdzie do ołtarza poprowadził go ks. kanonik Augustyn Pohl. Odprawił również Mszę św. na Jasnej Górze w Częstochowie, w której udział wzięła nasza rodzina, a do Mszy św. służyli bracia mojej mamy, księża Alojzy i Jerzy Raszkowie”[5].

Często w czasie wakacji przyjeżdżał w swoje rodzinne strony. Okazją po temu były spotkania z matką, którą Paweł Czupryna (jego kuzyn) przywoził do Dębowca zza Olzy. O tych pobytach tak pisał Mateusz Czupryna: „W czasie wakacji pełnił obowiązki duszpasterskie w Strumieniu, zastępując mojego wuja ks. kanonika Alojzego Raszkę, w Wapienicy u ks. Jana Jeżowicza. Głosił kazania w zwykłe niedziele w Skoczowie i odpustowe z balkonu Kaplicówki w czasie sarkandrowskiego odpustu”[6].

Mateusz Czupryna zapisał: „W czasie wakacji i ferii odwiedzało go wielu księży i znajomych. Bardzo często nasz wujek Erwin Śliż zabierał go na wycieczki w Beskidy bądź autobusem do Dębowca, gdzie mieszkała nasza ciocia Janka, siostra mojego ojca i jego matki”[7].

---

[4] Dane pochodzą z przesłanego na mój adres listu Pawła Czupryny, kuzyna ks. prof. Jana Kruciny, redaktora „Głosu Ziemi Cieszyńskiej” z dnia 11 VIII 2008 r.

[5] Ze wspomnień Mateusza Czupryny (11 VIII 2008).

[6] Ze wspomnień Mateusza Czupryny (11 VIII 2008).

Wracał do Wrocławia najpierw pociągiem, a potem z dr. med. Józefem Filipczykiem, onkologiem w stolicy Dolnego Śląska, który miał najbliższą rodzinę w Dębowcu (żonę, syna i dwie córki). Przebywał także ponad tydzień w domu swojego kuzyna Pawła po operacji (ślepej kiszki) w Wiedniu. Zatrzymywał się również w Dębowcu, gdy odbierał z przejścia granicznego na dworcu kolejowym w Zebrzydowicach powracającego z Rzymu lub Wiednia ks. abpa Bolesława Kominka. Był z nim w maju 1973 r. w Dębowcu. Potem, gdy został wikariuszem generalnym metropolity wrocławskiego, przyjeżdżał do Dębowca z ks. bp. Józefem Markiem pochodzącym z parafii Świętego Jakuba w Szczyrku[8].

W ostatnich latach ks. prof. Jan Krucina odwiedzał Dębowiec i Skoczów z ks. bp. Janem Tyrawą, ówczesnym biskupem pomocniczym we Wrocławiu, a obecnym ordynariuszem bydgoskim. Ponadto towarzyszył ks. kard. Henrykowi Gulbinowiczowi na Kongresie Ekumenicznym w Cieszynie (sierpień 1995 r.), a potem podczas bytności Księdza Kardynała w kurii diecezji bielsko-żywieckiej.

Przebywając w Dębowcu, chętnie przychodził z pomocą duszpasterską w parafii. Za ks. F. Sedlaczka dwukrotnie odprawiał msze św. odpustowe i głosił kazania. Kiedy przebywał w Dębowcu, spotykał się na probostwie z przyjaciółmi ówczesnego proboszcza – z ks. infułatem Romualdem Rakiem i redaktorem naczelnym „Gościa Niedzielnego" ks. infułatem Stanisławem Tkoczem.

Ks. prof. Jan Krucina grzebał też na dębowieckim cmentarzu członków swojej rodziny. Najpierw 11 V 1978 r. Janinę Zarzycką – swoją ciocię i matkę chrzestną, a pięć lat później 29 XI 1983 r. jej męża – wuja Jana. Przewodniczył również uroczystościom pogrzebowym wuja Mateusza w 1997 r. i wygłosił kazanie[9]. Swoją posługą duszpasterską wspomagał także parafię św. Piotra i Pawła w Skoczowie. Na zaproszenie ówczesnego proboszcza ks. Augustyna Pohla dwukrotnie wygłaszał kazania na Kaplicówce, gdzie w dniu 22 V 1995 r. Sługa Boży Jan Paweł II odprawił Mszę św. dziękczynną za kanonizację Jana Sarkandra. Swoje spotkania z tym tak gorąco oddanym służbie Bożej kapłanem ciągle nosi w swoim sercu ks. prałat Zbigniew Powada, obecny proboszcz bielskiej katedry pw. Świętego Mikołaja. Z pewnością musiały one wywrzeć duży wpływ na jego życie kapłańskie. Warto także zauważyć, że ks. prof. Jan Krucina uczestniczył w prymicjach ks. Zbigniewa Powady w Dębowcu oraz księży Antoniego Pohla (bratanka wspomnianego ks. dziekana Augustyna Pohla) i Stanisława Pagieły w Skoczowie[10].

Na tym jednak nie kończą się Jego związki z diecezją bielsko-żywiecką. Warto w tym miejscu wspomnieć, że jeden z kuzynów Księdza Profesora – Mateusz Czupryna – przez wiele lat pełnił funkcję dyrektora i nauczyciela Liceum Ogólnokształcącego im. Antoniego Osuchowskiego w Cieszynie, gdzie już w 1885 r. powstała Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego, z ini-

[7] J.w.

[8] Ze wspomnień Pawła Czupryny (11 VIII 2008).

[9] Ze wspomnień Mateusza Czupryny (11 VIII 2008).

cjatywy której działalność rozpoczęło Pierwsze Gimnazjum Polskie w Cieszynie. Historia tej szkoły jest bardzo bogata, tak jak bogata jest historia Ziemi Cieszyńskiej i jej mieszkańców. Stała się ona kuźnią wielu talentów i serc oddanych w służbę swojej „małej ojczyźnie". Oczywiście, było to możliwe dzięki wytężonej, mądrej pracy nauczycieli i wychowawców, w tym także – i to zapewne w dużej mierze – Mateusza Czupryny. Warto nadto odnotować, że drugi z kuzynów, Paweł, jest niezwykle zasłużonym redaktorem „Głosu Ziemi Cieszyńskiej".

To on w swoich wspomnieniach zanotował, że ks. prof. Jan Krucina „jest nam bardzo bliski. Regularnie wysyła nam swoje nowe książki, przesyła kartki z zagranicznych podróży naukowych czy też wypoczynkowych. Lubi mieszkańców tej ziemi, szczególnie ludzi młodych, którym, jak tylko może, stara się pomagać. Mimo awansów i zaszczytów pozostał sobą, takim, jakim był, gdy w 1957 r. przybył z Czechosłowacji do Polski. W Dębowcu starannie przechowuje się jego stuły prymicyjne, sutannę klerycką, biret i komeszkę".

Nie tylko ks. prof. Jan odwiedzał swoją rodzinę, ale także i ona składała mu swoje wizyty. Mateusz Czupryna tak oto wspomina odwiedziny u kuzyna we Wrocławiu: „Kiedy moja córka Anna studiowała prawo na Uniwersytecie Wrocławskim, odwiedzałem go co roku wraz z żoną Aleksandrą w uroczystość Bożego Ciała. Zawsze przy czwartym ołtarzu wygłaszał płomienne kazania. Zapraszał nas też wtedy na obiad przy wrocławskim Rynku. Uczestniczyłem również w jego siedemdziesięcioleciu w auli Papieskiego Fakultetu Teologicznego, w której kardynał Henryk Gulbinowicz promował księgę pamiątkową „Słowo nieskowane" jemu poświęconą. W lipcu tego roku wraz z żoną odwiedziliśmy go w jego zastępczym mieszkaniu na czas remontu przy ul. Katedralnej 6. Wspominaliśmy czasy minione i rozmawialiśmy o teraźniejszości. Obiecałem mu też, że przyjadę w październiku na jego 80. urodziny"[11].

Księdza Profesora – na długo, zanim Go poznałem osobiście – znałem już dobrze z życzliwych wspomnień mojego rodaka ks. prałata Bronisława Owcarza, który po ukończeniu Metropolitalnego Seminarium Duchownego we Wrocławiu pracował bardzo ofiarnie w archidiecezji wrocławskiej i pod koniec swojego życia wybudował kościół pw. Najświętszego Zbawiciela we Wrocławiu Wojszycach, gdzie w maju 2002 r. zmarł i gdzie został pochowany. Przy różnych okazjach wspominał on wielkość i dobroć ks. prof. Jana Kruciny. Wspomnienia te są we mnie ciągle żywe i aktualne.

Wspomniane powyżej fakty jednoznacznie wskazują na silne rodzinne, uczuciowe i społeczne powiązania ks. prof. Jana Kruciny z diecezją bielsko-żywiecką – i to zarówno z terenami Śląska Cieszyńskiego, jak i z Ziemią Żywiecką. Nie ulega wątpliwości, że diecezja ta jest bliska sercu Księdza Jubilata, przez co w jakimś sensie bliższy jest On nam, zamieszkującym w tej diecezji, a szczególnie mnie, który tak silnie czuję się z nią związany.

[10] J.w.

Recenzent mojej habilitacji

Moje osobiste związki z ks. prof. drem hab. Janem Kruciną rozpoczęły się przy okazji mojej habilitacji. Wiosną 1994 r. Rada Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie powołała do oceny mojego dorobku naukowego i dysertacji habilitacyjnej *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*[12] trzech znakomitych uczonych: ks. prof. dra hab. Jana Siega z Krakowa, ks. prof. dra hab. Witolda Zdaniewicza z Warszawy i ks. prof. dra hab. Jana Krucinę z Wrocławia.

Pamiętam, że któregoś dnia zadzwoniłem do ks. prof. Jana Kruciny i zapytałem, kiedy i gdzie mam Mu dostarczyć swój dorobek naukowy i książkę habilitacyjną, będąc pewnym, że muszę przekazać je osobiście. W odpowiedzi usłyszałem: „Proszę się nie fatygować daleką podróżą do Wrocławia, wystarczy przesłać pocztą…". Byłem zaskoczony uprzejmością i prostotą Księdza Profesora; nie mogłem wprost uwierzyć, że nie wymaga, abym mu swe prace dostarczył do rąk własnych. To było niespotykane. Tylko też Jemu, zgodnie z życzeniem, wysłałem wszystko pocztą, do pozostałych recenzentów udałem się osobiście.

Doskonale wiedziałem, że ks. prof. Jan Krucina należy do grona wybitnych znawców problematyki społecznej Kościoła, z ogromną więc niecierpliwością oczekiwałem na Jego recenzję, pełen obaw, ale też – nie będę ukrywał – nadziei. Nadzieja ta, sam nie wiem dlaczego, ale w jakiejś mierze wiązała się z tym, że recenzentem mojego doktoratu był przyjaciel recenzenta mojej habilitacji – ks. prof. Józef Majka[13]; jeśli zatem doktorat spotkał się z życzliwym przyjęciem, to może i habilitacja spotka się podobnym. Tak wtedy myślałem, uważając, że od oceny ks. prof. Jana Kruciny zależy cała moja naukowa przyszłość. Byłem przekonany, że jeśli ta recenzja będzie pozytywna, to i pozostali recenzenci ocenią mnie dobrze, gdyż nie mogą przeczyć tak wielkiemu autorytetowi naukowemu.

Recenzja, opatrzona datą 6 IV 1994, została mi przesłana pocztą. Była to pierwsza recenzja, jaką otrzymałem, jako że ocenę ks. prof. Jana Siega dostałem 16 kwietnia, a ks. prof. Witolda Zdaniewicza – 20 maja. Z drżeniem rąk otworzyłem kopertę zawierającą 10 stron dość gęstego druku. Nigdy nie zapomnę chwil, gdy czytałem te słowa po raz pierwszy, i wrażeń, jakie towarzyszyły tej lekturze.

Recenzja okazała się bardzo wnikliwa i krytyczna. Już we wstępie ks. prof. J. Krucina zauważył, że „… sam tytuł rozprawy przywodzi na myśl pierwsze reakcje mniej zorientowanych filozofów i teologów, jakie wywołała społeczna myśl Jana Pawła II na początku jego pontyfikatu. Po silnej teologicznej, szczególnie chrystologicznej kwalifikacji przedkładanego przez papieża nauczania społecznego, z tych właśnie kół, dało się słyszeć twierdzenia, że Jan Paweł II odstępuje od tradycyjnej nauki społecznej – przechodzi natomiast swoim nauczaniem na

[11] Ze wspomnień Mateusza Czupryny (11 VIII 2008).

[12] T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994.

teren teologii politycznej. Dopiero nestor myśli społecznej O. Nell-Breuning musiał włączyć się do debaty, ażeby potwierdzić, że Jan Paweł II nie robi niczego innego, jak tylko kontynuację klasycznej katolickiej nauki społecznej"[14].

Już ta pierwsza uwaga rozbudziła we mnie ogromny lęk. Zdałem sobie sprawę, że poprzez swoją dysertację habilitacyjną wkroczyłem w wielką debatę i ogarnęły mnie wątpliwości, czy – niedoświadczony jeszcze w tej skomplikowanej materii – dałem sobie radę i czy nie spłyciłem myśli papieża Jana Pawła II. Nie ukrywam, że dzisiaj, gdy patrzę na to z perspektywy minionego czasu, pomimo iż nabrałem już pewnego doświadczenia i poszerzyłem swoją wiedzę, bałbym się podjąć tak ryzykowny temat. Nauczanie społeczne Jana Pawła II to naprawdę trudne, acz niezwykle ważne zagadnienie, któremu niełatwo sprostać. To, że się odważyłem z nim zmierzyć, jest poniekąd też zasługą ks. prof. Jana Wala z Krakowa, który najpierw przekonał mnie, że dokumentowanie i analizowanie nauczania Jana Pawła II jest w pierwszej kolejności powinnością jego rodaków, potem, że „nie święci garnki lepią", a jeszcze później służył mi swoimi radami, wskazując jak ten temat określić i jak go bezpiecznie przeprowadzić.

Zdawałem sobie jednak sprawę z tego, iż ks. prof. Jan Wal jest pastoralistą, dlatego głównym przedmiotem jego zainteresowania będą problemy „społecznej praxis", natomiast ks. prof. Jan Krucina obok doskonałego pastoralnego przygotowania znany jest przede wszystkim jako etyk życia społecznego, któremu rozgłos i prestiż naukowy przyniosły badania nad dobrem wspólnym, miałem więc wątpliwości czy w dostatecznym stopniu pogłębiłem wątek etyczny w nauczaniu społecznym Jana Pawła II, tym bardziej, że sam papież specjalizował się w zagadnieniach etycznych. Tym bardziej pozytywnym zaskoczeniem był dla mnie ogólny wydźwięk recenzji, podkreślający właściwe ukierunkowanie moich dociekań i trafne naświetlanie problemów.

Nie chcę przez to powiedzieć, że recenzja składała się z samych pochwał. Były w niej też zdania krytyczne. Ksiądz Profesor już na stronie drugiej pisał: „Nie oznacza to jednak, że Autor w każdym calu rozprawy, jak w sprawie kwalifikacji teologicznej czy utrzymania normatywno-etycznego myślenia w życiu społecznym, tak trafnie celuje w samo sedno". Zwrócił też uwagę, że w zbudowanej przeze mnie konstrukcji naukowej zabrakło wielu ważnych elementów, ale w końcu z naciskiem podkreślił: „Wiadomo, że budowa rozprawy może przybierać różne kształty i świadczy tylko o interesującej mentalności Autora"[15]. I jakże tu nie zauważyć po latach doświadczenia naukowego wielkiego dylematu, przed jakim stanął wówczas Ksiądz Profesor, dylematu polegającego na tym, że – z jednej strony – musiał dokonać obiektywnej oceny dysertacji, a z drugiej – dostrzec ludzką wrażliwość jej autora. To, że dylemat ten stanął przed nim i że potrafił się z nim uporać, świadczy o Jego wielkim humanizmie.

---

[13] T. Borutka, *Nauka Kościoła o pokoju w posoborowym XX-leciu*, Kraków 1988 (maszynopis).

[14] J. Krucina, *Recenzja dysertacji habilitacyjnej ks. dra Tadeusza Borutki pt. „Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II"*, Kraków 1994 s. 425 oraz dorobku naukowego jej Autora", Wrocław 1994 (archiwum ks. Tadeusza Borutki), s. 1.

Recenzent mojej pracy nie był pobłażliwy w ocenie, ale nie przekreślał jej wartości naukowej, chociaż nie do końca zgadzał się w niektórych kwestiach ze stanowiskiem autora rozprawy. Dobitnie o tym świadczy następujące stwierdzenie: „Z naciskiem trzeba jednak podkreślić, że wymagająco wypowiedziane uwagi krytyczne nie pozbawiają dysertacji jej zasadniczej wartości, w kilku zaś miejscach nawet uwypuklają jej zalety, te zwłaszcza, które nie są widoczne na pierwszy rzut oka lub które mogły być zapoznane na skutek wielowątkowego charakteru dzieła”[16]. Recenzja ta była dla mnie przykładem i lekcją „obiektywnej życzliwości”, która, nawet jeśli formułuje uwagi krytyczne, to nie po to, by „pognębić” autora, ale by mu pomóc w przyszłej pracy badawczej.

Wielki uczony na miarę swoich czasów

Przyznam się szczerze, że pisząc recenzje rozpraw doktorskich, habilitacyjnych czy profesorskich zawsze pamiętam o obiektywizmie i ludzkiej wrażliwości mojego Recenzenta i w tym duchu zawsze staram się je poprowadzić. Z tego tytułu do dzisiaj pozostaje On moim wielkim Mistrzem, dlatego ciągle, gdy potrzebuję wsparcia intelektualnego czy otuchy duchowej spoglądam w stronę Wrocławia, gdzie mieszka i działa Ksiądz Profesor, bo wiem, że tam je znajdę: bezpośrednio, uzyskując poradę, bądź pośrednio, znajdując rozwiązania w opublikowanych przez niego pozycjach naukowych. Przez wzgląd na osobę Księdza Profesora Wrocław stał się dla mnie ważnym punktem odniesienia. By powiedzieć jak ważnym, przywołam słowa Stacjusza:

Tu, naturalnie, rozważa się ważkie zagadnienia moralne,
Tu odpoczynek owocny, tu trwa cnotliwa powaga,
Z czołem pogodnym, trwa piękny obyczaj (...).
Do tego miejsca godzi się zdążać choćby w egejskich burz czasie,
W czas śnieżnych gwiazd Plejad czy przy olenijskim gwiazd zbiorze,
Nawet gdyby łódź przyszło powierzyć Malei lub przez sycylijską
Burzliwą toń płynąć!

(Sylwy, I 3)

Wiele razy miałem przyjemność słuchać okolicznościowych wystąpień ks. prof. Jana Kruciny, Jego wykładów czy przemówień; przeczytałem wiele Jego wspaniałych książek, artykułów i recenzji – niektóre z nich otrzymałem z dedykacją, przechowuję je ze czcią i niejednokrotnie ze wzruszeniem do nich powracam; mam także kilka listów pisanych przez Niego własnoręcznie – wszystko to, każde Jego dzieło, nawet krótka notatka utwierdza mnie w przekonaniu o wielkości intelektu, ducha i serca Księdza Jubilata.

[15] Tamże, s. 6.

Pionierskie badania z zakresu etyki społecznej nad dobrem wspólnym

Prowadząc wykłady z zakresu katolickiej nauki społecznej, często odwołuję się do Jego opracowań. Podejmując zagadnienie zasad społecznych, a szczególnie dobra wspólnego, nie mogę nie nawiązać do podstawowego opracowania w tym zakresie autorstwa ks. Jana Kruciny pt. *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*[17]. To Ksiądz Profesor w swoim dziele zauważył, że dobro wspólne jest ściśle związane z dobrem osoby ludzkiej. Uznając dobro wspólne za wartość służącą organizacji życia człowieka w społeczeństwie, Kościół uwydatnia rolę tej zasady w ożywianiu całości życia społecznego. Dobro wspólne kieruje życie społeczne w stronę pomocniczości i solidarności.

Aktywność w budowaniu dobra wspólnego ma charakter powszechny. Prowadzi do rozwoju człowieka, ale pojętego integralnie. Chodzi więc o rozwój fizyczny i duchowy, o rozwój „całego" człowieka i „każdego" człowieka. Człowiek jako istota społeczna potrzebuje dla siebie innych społeczności. One zaś domagają się z kolei funkcjonowania społeczności szerszej, o charakterze politycznym. W obecnych warunkach coraz wyraźniej dostrzega się realizm dobra wspólnego społeczności ogólnoludzkiej. Społeczność ta ma charakter naturalny i konieczny, a potrzeba dążenia do jej dobra jest nakazem prawa naturalnego.

Dobro wspólne przeważa nad dobrem indywidualnym tylko w tej mierze, w jakiej jednostka ma zobowiązania w stosunku do jakiegoś określonego organizmu społecznego, jako jego członek. Choć przewyższa ono wartością dobro osobowe, to jednak jest nierozdzielnie związane z dobrem osoby i zobowiązuje władze publiczne, by uznawały i szanowały, regulowały i popierały prawa człowieka oraz by ułatwiały wypełnianie odpowiadających im powinności. Dobro wspólne nie jest prostą sumą dóbr indywidualnych, ale jakąś nową, używając określenia Kard. Karola Wojtyły z *Osoby i czynu,* „*quasi* – wartością", czyli czymś, co może zostać osiągnięte tylko wysiłkiem zbiorowym wielu ludzi[18].

Realizację dobra wspólnego można uznać za podstawową rację istnienia władz publicznych, które mają zabiegać o dobro z korzyścią dla wszystkich obywateli i dla każdego człowieka pojętego integralnie – a więc w wymiarze doczesnym i transcendentnym. Dobro wspólne można uznawać za kryterium wyznaczające granice działania władzy. Oznacza to tworzenie na podstawie zasady dobra wspólnego porządku, w którym znajdują poszanowanie, wolność i tolerancja. Uznając dobro wspólne za wartość służącą organizacji życia społecznego, ks. prof. Jan Krucina podkreślił jego zdolność do ożywiania struktur społecznych oraz do stymulowania głębokich przemian, stosownie do wymogów sprawiedliwości społecznej.

---

[16] Tamże, s. 8–9.

[17] J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, Wrocław 1972.

[18] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

Pastoralno-prakseologiczne ukierunkowanie katolickiej nauki społecznej

Obok wymiaru etycznego, w katolickiej nauce społecznej należy zwracać także uwagę na jej pragmatyzm. Winna ona nie tylko orzekać co jest dobre, a co złe, ale także wskazywać jak dobro w życiu społecznym realizować. Zasady etyczne są niezmienne i nieomylne, natomiast wskazania pragmatyczne mogą podlegać zmianom w zależności od okoliczności miejsca i czasu. To samo bowiem dobro można realizować na różne sposoby. Zasady etyczne decydują o *moralności* społecznych działań, zalecenia pragmatyczne o ich *skuteczności*. Priorytet w tym względzie mają zawsze zasady etyczne, bo wszelkie ludzkie działania muszą być najpierw etyczne, a dopiero później skuteczne.

Przygotowanie pastoralne Księdza Profesora Kruciny zadecydowało o tym, iż jego katolicka nauka społeczna ma charakter integralny, łączący elementy etyczne z prakseologicznymi, wskazujący nie tylko jakie cele i środki do ich realizacji są godziwe, ale także co może decydować o ich skuteczności. A w wypadku katolickiej nauki społecznej o jej skutecznej realizacji decydują zarówno czynniki nadprzyrodzone (np. łaska, modlitwa), jak i naturalne (respektowanie ogólnych zasad prakseologii, stosowanie niemanipulacyjnych prawideł psycho- i socjo-technicznych czy właściwej dla danej dziedziny metodyki działania). Katolicka nauka społeczna uprawiana przez ks. Profesora nie tylko krytycznie ocenia życie społeczne, postuluje konieczność konkretnych rozwiązań etycznych, ale umiejętnie ukierunkowuje także na duszpasterstwo społeczne i dialog społeczny.

Pasje naukowe i służba człowiekowi

Ksiądz Profesor zwycz. dr hab. Jan Krucina jest nestorem wśród uczonych polskich zajmujących się aktualnie katolicką nauką społeczną i teologią pastoralną. Pomimo upływu lat pozostał nadal osobowością barwną, nietuzinkową i jak dobre wino, im starsze, tym lepsze, coraz bardziej twórczą. Zwłaszcza syntetyczne ujęcia zagadnień, których teraz coraz więcej pojawia się w jego twórczości naukowej, znamionują nie tylko wysokiej klasy uczonego, ale także człowieka o ogromnym doświadczeniu życiowym. Jeśli się zważy, iż jego dotychczasowe kapłańskie życie, obok wątku naukowego, obfitowało w rozmaite inicjatywy i przedsięwzięcia duszpastersko-społeczne, to doświadczenie nikogo nie powinno dziwić. Dlatego Ksiądz Profesor jest nie tylko chętnie słuchany, ale z jego głosem i opiniami liczą się i biorą je pod uwagę zarówno środowiska kościelne, jak i różne gremia świeckie.

Chciałbym w tym miejscu podkreślić jeszcze optymizm życiowy Księdza Profesora, który nie tylko pozwala mu z nadzieją patrzeć w przyszłość, ale także szukać „sprzymierzeńców" do realizacji ważnych zadań duszpasterskich i społecznych. Podstawą tego optymizmu jest wiara Księdza Profesora w skuteczność działania łaski Bożej i w naturalne możliwości poznawcze człowieka oraz w jego dobrą wolę. Ci, którzy się z Księdzem Profesorem bliżej zetknęli, podkreślają, iż jest wymarzonym, choć wymagającym partnerem do współpracy. Wymaga wiele od innych, ale jeszcze więcej wymaga od siebie. To właśnie ta wysoka poprzeczka

sprawiła, iż w nauce, której się poświęcił i którą kocha, doszedł do rezultatów nieosiągalnych dla wielu innych, a w duszpasterstwie, które podejmował i podejmuje nadal, stał się podobny do niestrudzonego pasterza, poszukującego każdego człowieka, ale też umiejącego się zatrzymać przed progiem jego sumienia i uszanować wszystko, co w nim jest Boże i autentycznie ludzkie.

W środowisku Wrocławskiego Kościoła i Fakultetu Teologicznego stał się niekwestionowanym autorytetem i symbolem łączności między dawnymi i nowymi czasy[19]. A przy tym pozostał człowiekiem niezwykle skromnym i przystępnym dla wszystkich, znanym z życzliwego nastawienia nie tylko do ludzi nauki, ale także do tych, którzy szukają rozwiązania swoich trudnych problemów życiowych. Do niego możemy odnieść słowa Pisma Świętego: „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych" (1 Kor 9, 22).

Potrafi z wysokości katedry bardzo precyzyjnie formułować swoje myśli, być świetnym gawędziarzem w gronie przyjaciół i znajomych, prowadzić ożywione dyskusje w kuluarach zjazdów naukowych i uważnie słuchać głosu prostych ludzi mówiących o utrapieniach i radościach codzienności.

Ksiądz Profesor w swoim życiu zawsze przywiązywał wielką wagę do osobistego świadectwa, jakby intuicyjnie wyczuwając to, co później wyrazi Paweł VI w adhortacji *Evangelium nuntiandi,* że ludzie naszych czasów bardziej potrzebują świadków niż nauczycieli, a jeśli potrzebują też nauczycieli, to tylko takich, którzy równocześnie są świadkami[20].

Gratulacje i życzenia

Dołączam się dzisiaj do wszystkich życzeń i powinszowań kierowanych do Księdza Profesora i jeszcze raz chciałbym Mu podziękować za wszelkie dobro, jakiego w swoim życiu od Niego doznałem i jakiego nadal doznaję. Jestem Mu niezmiernie wdzięczny za trud Jego twórczej pracy, za dzielenie się z nami prawdą w duchu miłości, za „posługę myśli i słowa" oraz za „świadectwo czynu mądrości i dobroci". Czcigodnemu Jubilatowi życzę nieustającej opieki Bożej oraz życzliwości ludzi na przyszłość – oby jak najdłuższą i tak jak dotąd aktywną. Słowami Stacjusza życzę Mu, by

dużo miał czasu na twórczość;
By z sercem wolnym od chmury wszelakiej
Przekroczył (...) metę starości Nestora.
(Sylwy 1 3)

[19] Ks. Jan Krucina był rektorem Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu w latach 1988-1992.

[20] Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelium nuntiandi" o ewangelizacji w świecie współczesnym*, w: *Encykliki*, Warszawa 1981, ss. 180–218, nr 41.

ks. Józef Swastek

Semper Fidelis

Ksiądz infułat prof. zwycz. dr hab. Jan Krucina należy do największych erudytów, jakich poznałem w swym długim już życiu. Jest też znakomitym mówcą i kaznodzieją. Do publicznych wystąpień jest zawsze dobrze przygotowany. Nie posługuje się w czasie przemówień żadnymi ściągami. Nie należy do ludzi medialnych. Nie chce błyszczeć. Nie szuka taniej popularności.

Włada biegle kilkoma językami. Ta znajomość obcych języków daje mu klucz do obcojęzycznej literatury. W jego prywatnej bibliotece przeważa literatura obcojęzyczna.

Należy też do wybitniejszych uczonych i zasłużonych kapłanów archidiecezji wrocławskiej na przestrzeni jej przeszło tysiącletniej historii.

Diecezję wrocławską rozsławili w świecie ludzie tej miary, co ks. profesor Witelon (ok. 1230 – ok. 1314), największy astronom przed Mikołajem Kopernikiem († 1543), ks. prof. Hubert Jedin (1900-1980), wybitny historyk światowej sławy, autor najlepszej dotąd historii Soboru Trydenckiego (1545–1563) oraz Sługa Boży bp Nanker († 1341).

Nauka nie wyziębiła mu nigdy serca. Ma łatwość w nawiązywaniu kontaktów nie tylko naukowych, ale i towarzyskich. Jest wiernym w przyjaźni. Janka Krucinę poznałem w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w 1957 r. Chodziliśmy razem na łączone wykłady. Był bardzo uważnym studentem. Czasem zabierał głos na wykładach. Mówił zawsze zwięźle i treściwie. Pełnił zaszczytną rolę dziekana alumnów. Organizował kleryckie sympozja naukowe, z udziałem przełożonych, w czasie których występował zawsze z referatem naukowym. Już wówczas podziwialiśmy jego erudycję, znajomość polskiej literatury i zatroskanie o Kościół. Święcenia kapłańskie przyjął w dniu 21 VI 1959 r. z rąk bpa dra Bolesława Kominka. Ja zaś otrzymałem święcenia prezbiteratu w dniu 14 VIII 1960 r. przez posługę bpa prof. dra Andrzeja Wronki, jednego z najwybitniejszych liturgistów polskich.

W latach sześćdziesiątych XX wieku miałem szczęście poznać z autopsji strony rodzinne Janka Kruciny oraz Edka Góreckiego. Rozmawiałem nawet z krewnymi Edwarda Góreckiego, obecnie profesora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i z matką Janka Kruciny. Podziwiałem jej piękną polszczyznę oraz gorący patriotyzm. Odznaczają się nim wszyscy zaolziańscy Polacy.

W latach sześćdziesiątych odwiedzałem brata mojej mamy Michała Majdę, który ożenił się z Czeszką Anną i mieszkał w Šenovie (powiat Frydek Mistek). Poznałem wtedy bliżej księży: Władysława Marciniaka, proboszcza z Noveho Bohumina, ks. Emila Sosnę z Šenova oraz ks. Josefa Hołka. Znali oni doskonale Janka Krucinę i byli dumni z tego, iż mogli go nazywać swym dobrym przyjacielem. Poznałem jeszcze kilku innych księży czeskich. Wszyscy byli do mnie życzliwie usposobieni. Z niektórymi z nich pielgrzymowałem do czeskich sanktuariów maryjnych z Hostynem na czele.

Styl życia religijnego katolików na Zaolziu jest bliźniaczo podobny do stylu życia religijnego i duszpasterstwa na Śląsku. Mieszkańcy Zaolzia to ludzie dobrzy, szlachetni, gościnni, pobożni. Przed niedzielnymi Mszami zbierają się w swych kościołach i śpiewają melodyjne pieśni. Również i po Mszy św. dużo się modlą i śpiewają. Podobnie uczestniczą w Mszach świętych w dnie powszednie. Na co dzień posługiwali się w latach sześćdziesiątych XX wieku mową zbliżoną do śląskiego dialektu. Nie miałem żadnej trudności w rozmowie z nimi. Proboszcz w Šenovie – Emil Sosna, choć był Czechem z pochodzenia, znał doskonale język polski i niemiecki.

Należy tu nadmienić, iż cały Śląsk od około 990 r. wszedł w skład państwa polskiego. Od około 1335 r. większość księstw śląskich znalazła się pod władzą Czech. W 1526 r. Śląsk znalazł się pod berłem Habsburgów. W XVIII wieku w wyniku trzech wojen między monarchią Habsburgów (w latach 1740–1742, 1744–1745, 1756–1763) a Prusami większość terytorium Śląska znalazła się pod władzą Prus. Przy Austrii – pod władzą Habsburgów – znalazły się tereny dawnego księstwa cieszyńskiego oraz południowe terytoria księstw: opawskiego, karniowskiego i nyskiego. Pomimo odpadnięcia ziem śląskich od Polski pamięć o polskości tej dzielnicy nigdy nie wygasła. Jednakże polskość miała na Śląsku – na przestrzeni dziejów – znacznie wyższą cenę niż w innych regionach Polski.

Na terytorium tej części Śląska, która znalazła się w wyniku wojen prusko-austriackich w cesarstwie austriackim, utworzono osobną administrację kościelną. Zarządzał nią wikariusz generalny ordynariusza wrocławskiego. Na tym terenie znajdowało się około 90 parafii. Kandydaci do kapłaństwa z tej części Śląska kształcili się w latach 1899–1940 w Wyższym Seminarium Duchownym w Widnawie, prowadzonym przez rektora, ojca duchownego i siedmiu profesorów. Rektorem był Polak – ks. prof. Ludwik Wrzoł. W 1940 r. gmach seminaryjny w Widnawie przejął Wehrmacht i umieścił w nim oficerów francuskich, którzy byli jeńcami wojennymi. 1 IX 1945 r. wikariusz kapitulny archidiecezji wrocławskiej ks. dr Ferdynand Piontek w ostatnim dniu swych rządów, to jest 1 IX 1945 roku, ustanowił ks. prał. Franciszka Onderka, rezydującego w czeskim Cieszynie, wikariuszem generalnym dla śląskiej części archidiecezji wrocławskiej, która znalazła się na terytorium Czechosłowacji. 26 VI 1947 r. papież Pius XII ustanowił na tym terenie samoistną administrację apostolską. Podporządkował ją bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Ks. Franciszek Onderek otrzymał wówczas tytuł administratora apostolskiego z uprawnieniami biskupa rezydencjalnego z prawem używania mitry i pastorału. Papież Paweł VI 30 XII 1977 r. bullą

Praescriptionem sacrosancti wszystkie parafie należące od 1 IX 1945 r. do administracji apostolskiej w czeskim Cieszynie włączył do archidiecezji ołomunieckiej.

Śląsk Cieszyński wraz ze Śląskiem Opawskim tworzył pod względem politycznym tzw. Śląsk austriacki. Jego stolicą była Opawa. Działał w niej Sejm Śląski i urzędował prezydent krajowy.

W świetle spisu ludności dokonanego w 1910 r. Polacy na Śląsku Cieszyńskim stanowili 55% ludności. Czechów było 27%, a Niemców 18%. Polacy przeważali w powiatach: frysztackim i cieszyńskim. W powiecie frydeckim było 14% Polaków.

Pod względem wyznaniowym dominowali katolicy. Liczyli oni 75% mieszkańców. Ewangelików było 21,5%. Byli oni w większości polskiej narodowości. Gdy kończyła się pierwsza wojna światowa i zarysował się zmierzch wielonarodowej monarchii habsburskiej, polscy działacze z ks. Józefem Londzinem (Związek Śląskich Katolików), Tadeuszem Regerem (Polska Partia Socjalno-Demokratyczna) i Janem Michejdą (Polskie Zjednoczenie Narodowe, zrzeszające głównie ewangelików) podjęli 12 X 1918 r. rezolucję o przynależności całego Śląska Cieszyńskiego do Polski, a 19 X 1918 r. powołali Radę Narodową Księstwa Cieszyńskiego. Czesi dążyli w tym samym czasie do przyłączenia całego Śląska Cieszyńskiego do własnego państwa. Polska zaistniała na mapie europejskiej dopiero w dniu 11 XI 1918 r. Nie miała ustalonych granic. W latach 1919–1920 zawisło nad nią śmiertelne niebezpieczeństwo ze strony komunistycznego rządu Włodzimierza Lenina, który po trupie Polski chciał upowszechnić rządy komunistyczne w całej Europie zachodniej. Tę ciężką sytuację odrodzonej Polski wykorzystali Czesi dla swych celów. W latach 1918-1920 doszło do zbrojnego konfliktu polsko-czeskiego na terytorium Śląska Cieszyńskiego. W czasie jego trwania zginęło od 200 do 400 osób. Stosunki polsko-czeskie, dotąd przyjazne, uległy oziębieniu.

W wyniku decyzji Rady Ambasadorów z dnia 28 VII 1920 r. Polska otrzymała część Śląska Cieszyńskiego (słabiej uprzemysłowioną), zamieszkałą przez około 94 000 Polaków (67,5%), 2000 Czechów (1,7%) i 43 000 Niemców (30,7). Natomiast powstała w 1918 r. Czechosłowacja otrzymała całe karwińskie zagłębie węglowe oraz huty (w tym najważniejszą hutę w Trzyńcu) oraz połączenie kolejowe ze Słowacją. Na tym terenie mieszkało w 1918 r. 140 000 Polaków (48,6%), 113000 Czechów (39,5%) i 34000 Niemców (11,9%). Odtąd przyznane Czechosłowacji tereny powiatu frysztackiego i cieszyńskiego zaczęto nazywać Zaolziem. Polska ludność na Zaolziu z wielkim bólem przyjęła decyzję Rady Ambasadorów. Na tym bowiem terenie znajdowały się najbardziej aktywne ośrodki polskiego życia narodowego.

Na tym też terenie w Darkowie koło Karwiny przyszedł na świat w dniu 14 X 1928 r. Jan Krucina w polskiej, bardzo religijnej, rodzinie górniczej. Obok szlachetnych rodziców duży wpływ na jego formację duchową wywarł ks. Józef Nowak, znakomity kaznodzieja, katecheta i spowiednik. To jemu w dużej mierze zawdzięcza Janek Krucina powołanie kapłańskie. W czasie drugiej wojny światowej przez okres pięciu lat ks. Józef Nowak przebywał w obozach hitlerowskich w Guzen

i Dachau. Po powrocie z tych obozów pracował we frysztackiej parafii do 1961 r. Następnie przez okres 32 lat pracował w Widnawie w charakterze proboszcza. Szanowali go tak polscy, jak i czescy oraz niemieccy katolicy. Święcenia kapłańskie przyjął on z rąk świątobliwego arcypasterza archidiecezji wrocławskiej – kardynała metropolity Adolfa Johannesa Bertrama, niedościgłego wzoru dla wszystkich biskupów. Janek Krucina przyjął przez jego posługę sakrament bierzmowania. W 1947 r. złożył w polskim gimnazjum w Orłowej, prowadzonym przez Macierz Polską, egzamin dojrzałości. Następnie podjął studia teologiczne na Wydziale Teologicznym imienia św. Cyryla i Metodego Uniwersytetu Ołomunieckiego imienia Palackeho. Formację do kapłaństwa otrzymywał w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Ołomuńcu. Nie dane mu jednak było ukończyć studiów teologicznych w Ołomuńcu. Sytuacja Kościoła katolickiego, która układała się normalnie do lutego 1948 r., uległa – po puczu komunistów – gwałtownej zmianie. W wyniku tego puczu władzę w Czechosłowacji objęli komuniści. Pragę opuścił wówczas (urzędujący w latach 1946–1948) internuncjusz papieski Servio Ritter. Władze komunistyczne przejęły 21 III 1948 r. majątek kościelny, a 11 VI 1948 r. przejęły również prowadzone przez Kościół katolicki szkoły podstawowe i średnie, a następnie inne instytucje wychowawcze oraz katolickie szpitale. Powołano do istnienia w 1948 r. Urząd ds. Wyznań, który objął kontrolą całokształt życia religijnego katolików. Był on właściwie urzędem do likwidowania wszystkich wyznań. Jego działalność regulowała wydana 14 X 1948 r. ustawa wyznaniowa.

Walkę z Kościołem katolickim prowadzono pod hasłem walki z „klerofaszyzmem". Władze komunistyczne w Pradze ogłosiły Kościół katolicki za najniebezpieczniejszego wroga Czechosłowacji. Włóczono po sądach osoby duchowne i niewinnych ludzi.

Władze komunistyczne przekonywały oficjalnie społeczeństwo o swym pozytywnym stosunku do ludzi wierzących. W prasie pojawiały się artykuły o praworządności i państwie prawa. Przedstawiały one jednak hierarchię katolicką jako sługusów Watykanu. Za czytanie listu pasterskiego biskupów z Czech i Słowacji wystosowanego do wiernych w czerwcu 1949 r. groziły więzieniem. Izolowano hierarchię katolicką od proboszczów i wiernych. Tworzono organizacje katolickie powolne władzy komunistycznej. Władze państwowe w Pradze dążyły systematycznie do stworzenia Kościoła narodowego poprzez izolację go od Rzymu.

Spośród osób duchownych najbardziej nienawidzono zakonników i zakonnice. Zakony nazywano w materiałach partyjnych „pięścią uderzeniową" Kościoła. Dlatego też prezydent Czechosłowacji Klement Gottwald 26 II 1950 r. uznał likwidację klasztorów męskich i żeńskich za nakaz chwili. Po tym jego przemówieniu, w marcu 1950 r., rozpoczęły się procesy pokazowe zakonników o szpiegostwo na rzecz Watykanu, o terroryzm oraz o przygotowywanie zbrojnego powstania przeciwko władzy ludowej. Następnie sekretarz generalny Komunistycznej Partii Czechosłowacji Rudolf Slánský wydał instrukcję o likwidacji klasztorów męskich na dzień 13 IV 1950 r. o godzinie 22.00. Zakonnikom dano 10 minut czasu na

spakowanie osobistych rzeczy. W czasie tej akcji z 13 na 14 IV 1950 r. umieszczono 2192 zakonników w obozach koncentracyjnych. Przedstawiciele władz komunistycznych w zlikwidowanych klasztorach robili rewizje w poszukiwaniu broni i materiałów antypaństwowych. Jesienią tegoż roku dokonano w podobny sposób likwidacji wszystkich klasztorów żeńskich. W 1952 r. sekretarz generalny partii Rudolf Slánský (właśc. R. Salzmann) został powieszony w wyniku walk frakcyjnych w partii. W 1950 r. zlikwidowano wszystkie seminaria duchowne. Na ich miejsce erygowano dwa seminaria duchowne: jedno dla Czech, utworzone w Pradze; zostało następnie przeniesione do Litomierzyc, a drugie dla Słowacji założono w Bratysławie. Miały one prawo przyjmowania w ciągu roku około 20 kandydatów. Janek Krucina, kierując się wytycznymi swego arcypasterza metropolity morawskiego Josefa Matochy, nie podjął – po likwidacji Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Ołomuńcu – studiów w Pradze. Rok 1950 był dla niego bardzo trudnym okresem w życiu. Nie mógł ani studiować, ani pracować dla Kościoła jako nauczyciel religii. Najpierw pracował przy murarce w Dolne Suchej, potem w Orłowej, a następnie przez okres sześciu lat pracował przy budowie rozległego osiedla. Opanował teorię budownictwa. Z latami jego rola rosła. Zatrudnił do pracy księdza unickiego ze Słowacji Jana Semana. Dzięki niemu mógł z kilkoma jeszcze osobami przyjmować codziennie Komunię św.

W tym trudnym dla niego okresie życia zapisał jedną z najpiękniejszych kart swej służby swemu Narodowi. Wpisał się w historię Polaków na Zaolziu jako utalentowany działacz Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego (PZKO). Była to jedyna polska organizacja, na której działalność wyraził zgodę czeski rząd. PZKO miał swoje koła niemal w każdej gminie. Liczył ponad setkę organizacji. Janek Krucina został przewodniczącym PZKO w rodzinnym Darkowie. Za jego kadencji znacznie zwiększyła się liczba członków tej organizacji. Jako prezes tego koła w Darkowie wszedł do zarządu PZKO w Karwinie, a następnie do zarządu głównego w Cieszynie.

Na tych stanowiskach chciał służyć swym rodakom i ewangelizować ich. W Darkowie koło PZKO liczyło, za jego kadencji, ponad 400 osób. Rozwijało ono bogatą i różnorodną działalność kulturalno-oświatową. Dysponowało własną świetlicą, gdzie wygłaszano referaty. Posiadało bogatą bibliotekę. Działał przy tym kole chór mieszany. Należące do tego koła w Darkowie niewiasty uczyły się sztuki haftowania, gotowania, szycia i robót kobiecych. Kierowane przez niego chóry występowały na Mszach świętych, na ślubach chórzystów i członków koła, a także i na spotkaniach cywilnych. Bliski mi ks. Władysław Marciniak był pełen podziwu dla jego inwencji i różnego rodzaju pomysłów.

Po przybyciu do Polski Wrocław stał się dla Janka Kruciny centrum polszczyzny, „gdzie się mógł napić i nadyszeć ojczyzny". Kluczem do serc jego rodaków we Wrocławiu była cnota pokory i bezpośredniości w relacjach personalnych. Łatwo przechodził nawet z dużo młodszymi od siebie seminarzystami na „ty". Tę postawę zachował również w czasie, gdy piastował ważną funkcję dziekana księży studentów w Konwikcie Księży Studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zaimponował wówczas swą kulturą duchową i erudycją ks. dyrektorowi prof.

dr. Wincentemu Granatowi – obecnie już Słudze Bożemu – oraz ks. doc. dr. hab. Edwardowi Kopciowi, wykładowcy apologetyki na KUL. Ks. prof. E. Kopeć z ks. infułatem – dziekanem Kapituły Metropolitalnej we Wrocławiu i proboszczem oleśnickim oraz dziekanem dekanatu oleśnickiego, mgrem Franciszkiem Sudołem w Oleśnicy bardzo ciepło wyrażał się o ks. Janie Krucinie, o jego umiejętnościach badawczych, inteligencji i wzruszającym patriotyzmie. Zapowiadał, że jest on wschodzącą gwiazdą na firmamencie wrocławskiego nieba. Trzeba powiedzieć, iż nie pomylił się. Zasługi ks. prof. dra hab. Jana Kruciny w dziedzinie nauki katolickiej i organizacji studiów teologicznych w stolicy Śląska – Wrocławiu są wielkie i obecnie jeszcze trudne do pełnej oceny. Cieszył się jego sukcesami naukowymi i organizacyjnymi we Wrocławiu jego dawny profesor. ks. bp prof. dr hab. František Tomašek, początkowo – po odejściu abpa J. Berana do Rzymu – administrator apostolski arcybiskupstwa praskiego, a od 30 XII 1977 r. arcybiskup metropolita praski oraz prymas Czech (mianowany 24 V 1977 kardynałem *in pectore)*. Dzięki rekomendacji ks. prof. Jana Kruciny bp prof. F. Tomašek, władający piękną polszczyzną, umożliwił mi korzystanie w 1969 r. ze zbiorów Archiwum Archidiecezjalnego w Pradze (na Hradčanach). Obdarzył mnie najwyższym zaufaniem w ich korzystaniu. Nie byłem ograniczony w badaniach czasowo. Dzięki poleceniom abpa Bolesława Kominka, jego poparciu, także finansowemu, oraz rekomendacji ks. prof. Jana Kruciny miałem otwartą drogę do archiwów zza żelaznej kurtyny. W czasie pobytu poza krajem nie brakowało mi nigdy pieniędzy na cele badawcze. W czasie kwerendy archiwalnej w Wiedniu miałem zapewniony na dłuższy okres – dach nad głową. Mieszkałem w słynnym „Janineum", kierowanym przez niezwykle usłużną i dobrą Lony Glaser, pracownicę Kurii Metropolitalnej w Wiedniu. Zastępowała ona polskim uczonym przebywającym w Wiedniu troskliwą matkę.

W 1963 r. ks. Jan Krucina został sekretarzem abpa Bolesława Kominka i referentem duszpasterskim. Nie zerwał jednak z lubelską uczelnią. W latach 1965–1979 był pracownikiem naukowym na KUL-u. Towarzyszył jako sekretarz abpowi B. Kominkowi, który był często zapraszany na Katolicki Uniwersytet Lubelski z wykładami na sympozja naukowe, rocznicowe uroczystości. Spotykał się czasami z księżmi studentami KUL w refektarzu Konwiktu Księży na wykładach połączonych z dyskusją na aktualne tematy Kościoła powszechnego.

Ranga naukowa ks. J. Kruciny wzrosła po uzyskaniu doktoratu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1965 roku, a jeszcze więcej po przeprowadzonej w 1972 r. habilitacji. Do 1969 r. miałem możność spotykania się z nim w lubelskiej uczelni. Były to zazwyczaj krótkie spotkania, ale dla mnie bardzo ważne.

Po uzyskaniu doktoratu z historii Kościoła na KUL w październiku 1968 r. spotkałem w roku następnym w Oleśnicy Śląskiej abpa Bolesława Kominka, który mi oświadczył, że zamianuje mnie niebawem sekretarzem Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu oraz jego wykładowcą. Powiedział mi, że na tym stanowisku mam ściśle współpracować z ks. prof. Janem Kruciną i że mam zamieszkać w gmachu Arcybiskupiego Seminarium Duchownego. Proboszcz parafii św. Jana Ewangelisty w Oleśnicy Śląskiej a zarazem dziekan oleśnicki ks. mgr

Franciszek Sudoł był wielkim przyjacielem arcybiskupa Bolesława Kominka oraz jego sekretarza ks. prof. Jana Kruciny. Był również utalentowanym duszpasterzem i człowiekiem wielkiej prudencji pastoralnej. Dzięki niej udało mu się w czasach zniewolenia komunistycznego odbudować zniszczony kościół św. Trójcy oraz zorganizować w odbudowanym przy nim gmachu salki katechetyczne. Z nikim nie zadzierał. Respektem darzyły go nawet miejscowe władze administracyjne. Abp Bolesław Kominek zamianował go członkiem i dziekanem Kapituły Metropolitalnej we Wrocławiu. Miał on prawo jako infułat posługiwania się w czasie nabożeństw mitrą i pastorałem.

Wielkim szacunkiem darzył go również następca abpa (od 1973 r. kardynała) Bolesława Kominka – kardynał dr Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski w latach 1976–2004.

Erygowany dnia 22 II 1968 r. przez rzymską Kongregację ds. Seminariów i Uniwersytetów Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu był kontynuacją erygowanego w 1964 r. Akademickiego Studium Teologicznego. Jego organizatorem a zarazem pierwszym rektorem był bp prof. dr Paweł Latusek, hierarcha niezwykle zasłużony dla partykularnego Kościoła w Opolu, człowiek wielkiej dobroci i wielkiego serca, opromieniony chwałą wielkiego męczeństwa za Kościół w Opolu. Za wierność Kościołowi został wtrącony w 1950 r. do ciężkiego więzienia w Opolu i poddany nieludzkim torturom. W więzieniu stracił zdrowie. Nigdy go już nie odzyskał. Zmarł w 63. roku życia we Wrocławiu po ciężkich schorzeniach. Jemu zawdzięczam studia na KUL. Na stanowisku sekretarza Papieskiego Wydziału Teologicznego organizowałem w maju 1970 r. uroczystości związane z 25-leciem polskiego życia religijnego na zachodnich i północnych ziemiach Polski. Miałem wtedy, wraz z ks. prof. J. Kruciną, okazję do rozmów z biskupami czeskimi: F. Tomaškiem z Pragi oraz ordynariuszem litomierzyckim bpem S. Trochtą. Po objęciu w 1970 r. funkcji rektora Arcybiskupiego Seminarium Duchownego i Papieskiego Wydziału Teologicznego przez ks. prof. J. Majkę ks. Krucina został prorektorem, ja zaś pełniłem jeszcze w latach 1970–1972 funkcję prefekta kleryków. Poczytuję sobie za wielkie szczęście, iż dane mi było pracować w Arcybiskupim Seminarium Duchownym z mymi rodakami: ks. lic. Józefem Pazdurem, ojcem duchownym kleryków, a od 1984 r. biskupem pomocniczym we Wrocławiu i ks. prof. Władysławem Bochnakiem, dyrektorem administracyjnym Papieskiego Wydziału Teologicznego, moderatorem w Seminarium Duchownym oraz pracownikiem Kurii Metropolitalnej. Wybudował on w latach 1975–1981 okazały Dom Księży Emerytów im. bł. Jana XXIII we Wrocławiu, a w Legnicy, gdzie obecnie pracuje (od 1988 r.), uzyskał on od dowództwa władz sowieckich w Legnicy tzw. Dom Oficera i gmach księgarni radzieckiej na cele planowanej diecezji legnickiej.

Bardzo bliską współpracę nawiązałem z ks. prof. J. Kruciną w 1988 r., gdy objął on funkcję rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego po przejściu na emeryturę ks. rektora Józefa Majki. Na jego wniosek członkowie Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego wybrali mnie prorektorem Wydziału. Wybór, któremu przewodniczył Wielki Kanclerz Fakultetu Teologicznego – arcybiskup metropolita wrocławski kard. Henryk Gulbinowicz, był jednomyślny.

Współpraca z Kruciną na tym stanowisku należy do najpiękniejszych okresów w moim życiu. Układała się ona harmonijnie. Obdarzył mnie wielkim zaufaniem. Często zastępowałem go w zjazdach rektorów wyższych uczelni. Z jego mandatu pełniłem jako prorektor funkcję opiekuna filii Papieskiego Wydziału Teologicznego w Gorzowie Wielkopolskim; godność dyrektora tej filii pełnił mój serdeczny przyjaciel – ksiądz prałat prof. dr hab. Roman Harmaciński, a po jego rezygnacji z tej funkcji biskup pomocniczy diecezji zielonogórsko-gorzowskiej – również mój wielki przyjaciel – bp Edward Dajczak, od 2007 r. ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. W Gorzowie Wlkp. oraz w Paradyżu odbywały się wówczas egzaminy magisterskie.

Za kadencji rektorskiej ks. prof. J. Kruciny odbyła się translacja doczesnych szczątków księcia kardynała dra Adolfa Johannesa Bertrama, arcybiskupa metropolity wrocławskiego i przewodniczącego Fuldajskiej Konferencji Biskupów Niemieckich (1920–1945) z cmentarza w Jaworniku, na którym spoczywał od dnia pogrzebu w lipcu 1945 roku, do archikatedry wrocławskiej. Tej radosnej chwili doczekał duchowy opiekun ks. rektora prof. Jana Kruciny, ks. Józef Nowak. Darzył on księcia kard. A. Bertrama wielką sympatią i miłością za jego styl życia i duszpasterzowania oraz za ojcowski stosunek do polskiej ludności i to nie tylko w okresie sprawowania rządów kościelnych we Wrocławiu, ale i w czasie sprawowanej przez niego funkcji ordynariusza w diecezji Hildesheim (1906–1914). Troszczył się on wszędzie, aby duszpasterze znali język swych diecezjan i posługiwali się nim w spełnianiu funkcji pastoralnych i liturgicznych.

Ks. Józef Nowak cieszył się ogromnie, że mógł być użyteczny w tej translacji. Cieszył się również, że mógł towarzyszyć ks. kard. H. Gulbinowiczowi i swemu wychowankowi, ks. rektorowi J. Krucinie, na cmentarz w Jaworniku. Ekshumowane doczesne szczątki księcia kard. A. Bertrama przewieziono do kościoła św. Krzyża we Wrocławiu, gdzie 8 XI 1991 r. odbyła się Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem bpa lic. J. Pazdura. Drugą Mszę św. odprawił tego samego dnia – w godzinach wieczornych – metropolita koloński kard. dr Joachim Meisner. 9 XI 1991 r. trumnę z ciałem śp. księcia kard. A. Bertrama przenieśli z kościoła św. Krzyża do archikatedry wrocławskiej wrocławscy klerycy. Następnie przy licznym udziale wiernych, duchowieństwa, biskupów polskich – z kardynałami na czele – oraz niemieckich i czechosłowackich, przedstawicieli władz państwowych i korpusu dyplomatycznego, odbyły się główne uroczystości pogrzebowe pod przewodnictwem kard. Franciszka Macharskiego. Kazanie w czasie Mszy św. pogrzebowej wygłosił metropolita wrocławski – kard. H. Gulbinowicz, który nakreślił w nim sylwetkę duchową swego wielkiego poprzednika, żarliwego czciciela Matki Bożej i Świętych Pańskich oraz utalentowanego arcypasterza. Spoczął on w archikatedrze wrocławskiej, obok kardynała Bolesława Kominka, którego ks. rektor Jan Krucina był od 1963 r. aż do jego śmierci 10 III 1974 r. osobistym sekretarzem i przyjacielem.

Za kadencji rektorskiej ks. prof. Jana Kruciny Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu uzyskał prawo przeprowadzania habilitacji i przewodów profesorskich. Zadecydowały o tym w dużym stopniu – obok obiektywnych podstaw – niezwykła

jego inteligencja, umiejętność załatwiania spraw trudnych, takt. Cechy te rzadko kiedy idą w parze. Bez ks. prof. Jana Kruciny dzieje Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu nie miałyby tak wspaniałej historii i tak wielkich osiągnięć dydaktyczno-naukowych.

W 1992 ks. prof. dr hab. Jan Krucina zrezygnował z kandydowania na nową kadencję, mimo jednomyślnego wyboru. Powody jego rezygnacji są znane tylko niektórym z jego najbliższych przyjaciół.

Zasługi ks. prof. zw. dra Jana Kruciny dla Polski, archidiecezji wrocławskiej są wielkie i obecnie trudne do obiektywnej oceny. Do historii archidiecezji wrocławskiej i polskiego Kościoła przejdzie on jako jeden z największych uczonych, organizatorów nauki katolickiej, kapłanów – społeczników i jako *semper fidelis Deo, Ecclesiae et Patriae*. Jasiu, Kochany Przyjacielu, Rektorze, Protonotariuszu Apostolski chcę Ci powiedzieć na zakończenie „dziękuję za Twe dobre serce i za wszystko, co dla mnie uczyniłeś". *Ad multos faustosque annos*!

Norbert Heisig
Präsident der Deutsch-Polnischen Gesellschaft der Universität Wroclaw

Erinnerungen zum 80. Geburtstag eines Freundes

Laudare dignos honesta actio est – Wiirdige zu loben ist eine Ehre
Seneca, Epistulae morales 101,10

Meine erste Begegnung mit Professor Jan Krucina liegt 8 Jahre zurück. Damals hatten wir uns auf der Dominsel getroffen, um über das Konzept einer Deutsch-Polnischen Gesellschaft der Universität Wroclaw zu sprechen. Es folgten weitere Besuche mit intensiven Beratungen, aus denen sich im Laufe der Zeit eine vertrauensvolle und freundschaftliche Beziehung entwickelte. Fragen der Päpstlichen Theologischen Fakultät in der Nachkriegszeit spielten dabei immer wieder eine Rolle, die ihn genauso wie mich bewegten.

Seit Jahrzehnten hängt in meinem Haus in Hamburg ein großer kolorierter Kupferstich einer Landkarte der Diözese Breslau aus dem Jahre 1751 mit dem Verzeichnis aller Pfarreien, verziert mit einer illustrierten Widmungskartusche für den Fürstbischof Philipp Gotthard von Schaffgotsch. Damals war die theologische Fakultät schon fast 50 Jahre alt

Die Geschichte dieser Fakultät an der Universität meiner Vaterstadt Breslau mit den Namen berühmter Gelehrter ist eindrucksvoll. Als älteste Fakultät war die Theologie über Jahrhunderte Bestandteil unserer Alma Mater Wratislaviensis. Früher war es – wie an vielen anderen europäischen Universitäten auch heute noch – eine Ehre und galt als Selbstverständlichkeit, dass die theologische Fakultät an der Spitze aller Fakultäten stand. Nachdem sie der polnischen Universität Wroclaw aus politischen Gründen ein halbes Jahrhundert lang nicht mehr angehören durfte, hatte ich viel Verständnis für den Wunsch und das intensive Bemühen von Professor Krucina und seiner Kollegen um die ersehnte Rückkehr der Fakultät in die Universität, für die das spirituelle Element der Theologie eine Bereicherung wäre. Deshalb ist es mein Glückwunsch zum 80. Geburtstag unseres Jubilars, dass er dies bald erleben möge.

Die herausragenden Leistungen des Theologen Jan Krucina in Forschung und Lehre zu würdigen, fehlt mir die Legitimation. Internationale Anerkennung haben sie mit der Verleihung des Bundesverdienstkreuzes der Republik Österreich

gefunden. Die Tatsache, dass die Fakultät trotz seines hohen Alters auf seine Vorlesungen bis heute nicht verzichten wollte, spricht für sich.

Meine Gespräche mit ihm in den vergangenen Jahren hatten zwar zunächst die Angelegenheiten unserer Deutsch-Polnischen Universitäts-Gesellschaft zum Thema, erstreckten sich dann aber auch auf andere Bereiche wie die Religion, die Geschichte und nicht zuletzt die aktuelle Tagespolitik.

Ich bewundere den weiten Horizont seines Geistes, seine universelle Bildung, seinen stets präsenten Zitatenschatz, seine Klugheit, Offenheit und Menschlichkeit. Auch wenn ihn heute sein Alter mit manch körperlichem Leiden belastet, so ist doch sein Geist immer noch von jugendlicher Frische. Es ist eine Freude, mit ihm in freundschaftlicher Vertrautheit zu sprechen, genauso wie seine temperamentvolle Streitbarkeit zu erleben.

Schon vor der Gründung unserer Universitäts-Gesellschaft war er mir ein geschätzter Berater. So hat er einen Besuch beim Kardinal Gulbinowicz vermittelt, der mich in sein erzbischöfliches Palais einlud, wohin zu meiner Überraschung auch die Rektoren aller Universitäten und Hochschulen der Stadt gebeten waren.

Bei dieser Gelegenheit konnte ich der Tischgesellschaft meine Gedanken über eine polnisch-deutsche Universitätsgesellschaft zur Förderung wissenschaftlicher Forschung erläutern und die Zustimmung aller Anwesenden gewinnen. Den gelungenen Beginn und ihre weitere positive Entwicklung habe ich in besonderem Maße seiner Unterstützung zu verdanken.

Im Mai 2001 ist die Deutsch-Polnische Gesellschaft der Universität Wroclaw im Senatssaal der Universität von deutschen und polnischen Hochschullehren gegründet worden. Neben der Universität gehören ihr alle übrigen Hochschulen der Stadt an. Die Päpstliche Katholische Fakultät war mit ihrem damaligen Rektor und heutigen Bischof von Schweidnitz, Professor Ignacy Dec, dem früheren Rektor Professor Jan Krucina und dem Spatären Rektor Professor Józef Pater als Gründungsmitglieder vertreten. Heute zählt die Gesellschaft 460 Mitglieder, bestehend aus deutschen und polnischen Universitätsprofessoren ebenso wie zahlreichen der Universität nahestehenden Persönlichkeiten beider Länder.

Von Anfang an gehörte Professor Krucina sechs Jahre lang bis 2007 zu ihrem Vorstand. In dieser Zeit war er einer meiner ständigen Ratgeber.

Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen:

Bei der Vorbereitung auf die 300-Jahrfeier der Universität im November 2002 gab es ein ernstes Problem im Zusammenhang mit der Restaurierung des Kaiser-Portals, bei dem er als Vermittler eine Rolle gespielt hat:

Da der gesamte Portalkomplex mit dem Balkon, seiner Berüstung und den Sandsteinfiguren der vier Kardinaltugenden durch die Kriegseinwirkungen stark beschädigt und dringend sanierungsbedürftig war, hatte ich auf Bitten des Rektors die fehlenden erheblichen Mittel zur Finanzierung besorgt. Im Einvernehmen mit ihm und dem Konservator wurde die Bedingung akzeptiert, dass das Portal in jeder Hinsicht kunsthistorisch korrekt zu restaurieren war. Das galt selbstverständlich auch für die ursprüngliche Inschrift über der Tür. Der Text lautete nach einer Beschreibung von J. Ch. Kundmann aus dem Jahre 1741: CAESAREA RE-

GIAQUE UNIVERSITAS LEOPOLDINA SOCIETATIS JESU WRATISLAVIAE. Die Inschrift bestand früher aus vergoldeten Kupferbuchstaben.

Diese Forderung entsprach der geschichtlichen Wahrheit und der Erinnerung an die katholischen Gründer. Die vollständige Restaurierung sollte das Geschenk unserer Gesellschaft zur Dreihundertjahr-Feier der Breslauer Universität, einer europäischen Kulturstätte, sein.

Zur allseitigen Überraschung ist jedoch die Zusage in Bezug auf die Inschrift von der Universitätsleitung im letzten Augenblick zuruckgezogen worden. Professor Krucina hat daraufhin seinen ganzen Einfluß geltend zu machen versucht, um die korrekte Restaurierung der Inschrift vereinbarungsgemäß durchzusetzen, was leider vergeblich geblieben ist. Als Fait accompli hat man statt dessen einen indifferenten Text über dem Portal angebracht.

Um die Peinlichkeit eines offenen Streits zu vermeiden, hat er mich dazu bewogen, auf die beabsichtigte Rücknahme der Finanzierungszusage zu verzichten. So ist die originale Inschrift lediglich auf einer Marmortafel im Innenraum des Kaiserportals in goldenen Lettern verzeichnet.

Diese Zusammenhänge sind mit Rücksicht auf die unmittelbar bevorstehenden Feierlichkeiten mit der Anwesenheit der Staatsoberhäupter von Polen und Deutschland diskret behandelt und den Angehörigen der Gesellschaft und der Universität nicht mitgeteilt geworden.

Im Rahmen der Vorbereitung des Universitäts-Jubiläums hat sich Professor Krucina auch noch in anderer Weise engagiert. Schon frühzeitig wurde über einen geeigneten Festredner nachgedacht. Bei einem Gespräch mit ihm habe ich dafür Professor Dr. Fritz Stern von der Columbia Universität in New York vorgeschlagen: Er ist in Breslau geboren, stammt aus einer alten jüdischen Familie dieser Stadt, ist in die Vereinigten Staaten von Amerika emigriert, heute US-Bürger, Gründungsmitglied unserer Gesellschaft und als Europa-Historiker von höchstem internationalen Renommée. Er sollte die Rede in englischer Sprache halten.

Für diesen Vorschlag hat sich Professor Krucina beim Rektor und dem akademischen Senat eingesetzt. Auf deren Wunsch habe ich Professor Stern auf einer Deutschlandreise in Göttingen besucht und seine Zustimmung gewinnen können, so dass er danach die offizielle Einladung zur Festrede durch den Rektor der Universität angenommen hat.

Auf diese Weise war unser Jubilar auch Promotor bei der Auswahl und Gewinnung des Festredners („The recovery of Europe") für die Jubiläumsveranstaltung in der Aula Leopoldina am 15. November 2002, dem bei diesem Anlaß die Würde eines Doctor *honoris causa* der Universität Wroclaw verliehen wurde.

Professor Krucina hat im Vorstand der Gesellschaft die Geisteswissenschaften der Universität vertreten. Sein Einfluß an den Breslauer Hochschulen, sein kluger Rat und seine Empfehlungen waren hoch geschätzt und wurden von uns beachtet. Freundschaft ist eine Kostbarkeit. Zum 80. Geburtstag kommen dafür heute mein Dank, die herzlichsten Gluckwünsche, Wünsche für Gottes Segen und Schutz, und dass ER ihm in der Zukunft die Gnade einer erträglichen gesundheitlichen Verfassung gewähren möge.

ks. Edward Górecki

Odczytywany ślad...

Bogactwo życia i dokonań Księdza Infułata Prof. Jana Kruciny nie może nie budzić podziwu. Jestem osobiście przekonany o tym, że rozmiary i jakość owego wkładu wyrosły jakoś z jednej strony z jego trudnej i złożonej drogi do kapłaństwa, która była drogą na miarę czasów. Z drugiej strony były dyktowane aktualnymi potrzebami Kościoła, odczytywanymi mozolnie znakami czasu.

Autor niniejszych wspomnień nie zamierza przedstawiać wszystkiego, co warto by przy tak wyjątkowej okazji uwypuklić z bogatej działalności obejmującej nie tylko pielęgnowane *ex professo* przez Księdza Jubilata dyscypliny naukowe, lecz także zagadnienia warunkujące aktualnie i w przyszłości posługiwanie Kościoła. Ograniczę się do osobistych wspomnień o znanych mi jego postawach i aktywności.

Jedną z charakterystycznych cech postawy Księdza Jubilata było przekonanie i usiłowanie jego realizacji, by formacja kapłańska oparta była na religijności chrystocentrycznej. Dotyczyło to zarówno przygotowania do kapłaństwa, jak i jej kontynuowania w czasie posługiwania duszpasterskiego. Już w czasach kleryckich nie mylącym przejawem takiej orientacji było „dyżurne" krążenie wokół kaplicy zdrojowej w Darkowie w godzinach zazwyczaj wieczornych. W niej bowiem był przechowywany Najświętszy Sakrament. Ta postawa i praktyka przetrwała do dziś. Pamiętam jak w czasie wspólnych spacerów przy przechodzeniu koło katedralnej kaplicy Najświętszego Sakramentu następowała cisza i chwila adoracyjnej zadumy. Zaś sięgając wstecz, do służby kleryków w specjalnych oddziałach wojskowych na terenie Czechosłowacji, znane było jego zainteresowanie i gotowość pomocy dla stworzenia warunków skromnego przechowywania Eucharystii dla kleryków (w walizce wojskowej), umożliwianego przez ich przełożonych kościelnych.

W sprawie formacji teologicznej przyszłych księży czy już wyświęconych kapłanów zmierzał pod wpływem sugestii czy wręcz zaleceń ks. Kard. Wojtyły do ich kształcenia na poziomie akademickim. Także pisanie na konkretny temat pracy magisterskiej czy licencjackiej i jej obrona postrzegane było jako przygotowanie do

właściwego podejścia do różnych przyszłych problemów w praktyce kapłańskiej. Stąd Jubilat, wezwany przez czynniki polityczne, *ad hoc* przybyłe z Warszawy do Wrocławia, w sprawie tworzenia Papieskiego Wydziału Teologicznego, postawił swoim rozmówcom pytanie, czy życzą sobie, by księża byli lepiej intelektualnie wykształceni i lepiej zrozumieli współczesnego człowieka. Tak sformułowane pytanie nie umożliwiło innej jak pozytywnej odpowiedzi. Nie wiem, jak konkretnie zareagowali. Fakultet jednak funkcjonował dalej.

Czcigodny Jubilat był współorganizatorem Wrocławskich Dni Duszpasterskich, służących pogłębieniu pastoralnemu duchowieństwa oraz zaangażowanych i zainteresowanych świeckich. Określano go nieraz jako tego, który był ich duszą. W tej dziedzinie jego roli nie można przecenić. I znowu sięgając wstecz o prawie sześćdziesiąt lat wyłania mi się z pamięci kleryk Krucina, który kolegom – klerykom wyjeżdżającym do jednostki wojskowej w Czechosłowacji – oferował przygotowanie odpowiedniego zaplecza bibliotecznego (skrypty, książki). Takie nastawienie świadczyło o przekonaniu o możliwości kształcenia nawet w specjalnych jednostkach wojskowych, które miały służyć „przewychowaniu" powołanych do nich osób; wypływało też z przeświadczenia, że chodzi o krótkotrwałą akcję antykościelną. Później jednak okazało się, że był to początek szykan.

Innym rysem osobowościowym Jubilata to akcentowanie roli wspólnotowości w Kościele i poza nim. Jej urzeczywistnianie w życiu wiąże się – na co zwracał on uwagę – z szacunkiem do ludzi, uznawaniem ich osobistych zalet oraz dobrze rozumianą otwartością i dialogowością. W tej dziedzinie dał się poznać już w latach pobytu w seminarium ołomunieckim w gronie kleryckim, w latach 1951–1957 w Polskim Związku Kulturalno-Oświatowym na czechosłowackim Zaolziu, później po podjęciu kontynuacji studiów teologicznych w gronie kleryków wrocławskich oraz księży konwiktorów studiujących na KUL. W pracy duszpasterskiej realizował tę ideę podczas zastępstwa w parafii Jaźwina. Publikacje Księdza Jubilata akcentujące konieczność dialogu w parafii, to znaczy również ze świeckimi jako współodpowiedzialnymi za jej duszpasterski i materialny stan oraz w innych strukturach kościelnych są znane. Nieobca jest również jego idea parafii jako wspólnoty istniejących w niej wspólnot. To jego pogłębione rozumienie międzyludzkich relacji w Kościele i poza nim zbiegło się z wydaniem przez Stolicę Apostolską posoborowych dokumentów, a zwłaszcza Kodeksu Prawa Kanonicznego, akcentujących powoływanie kościelnych organów kolegialnych, zaś w parafii potrzebę ustanowienia rady ekonomicznej i rady duszpasterskiej. Nie jeden raz byłem świadkiem podkreślania przezeń funkcjonowania struktur kolegialnych zgodnie z intencją Kościoła, tzn. służących dobru wspólnoty kościelnej, nie spełnienia tylko wymogu proceduralnego.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na decyzję ks. Kard. Kominka dotyczącą reformy funkcjonowania ówczesnych struktur Kurii Wrocławskiej, by odpowiadało ono soborowym wskazaniom i budowaniu właściwie pojmowanej wspólnotowości i współodpowiedzialności duchowieństwa Archidiecezji, uwy-

datnianych w pismach pastoralisty ks. Kruciny. Również sprawa dostosowania siatki parafialnej w Archidiecezji do nowej polskiej rzeczywistości, polegająca na zniesieniu nieobsadzonych „kadłubowych" parafii i utworzeniu w ich miejsce parafii w miastach czy licznych skupiskach wiernych usytuowuje się na tej samej linii: wspólnotowości parafialnej, aby mogła w pełni się rozwijać w bezpiecznych ramach gwarantowanych legalnością uznawaną przez ówczesne władze. To zasugerowane przez ks. Krucinę i przygotowane przez śp. ks. bpa Józefa Marka za zgodą Wrocławskiego Purpurata rozwiązanie było wówczas unikalne w Polsce.

Wspólnotowość i wzajemna pomoc w ramach dekanatu znalazła wyraz także w propozycji Jubilata, a także w początkowej realizacji zamierzenia, by do dekanatu czy dwóch ze sobą sąsiadujących dekanatów skierować do pracy duszpasterskiej kapłana po zdobyciu na PWT lub innej uczelni specjalizacji w konkretnej dyscyplinie teologicznej, by służył współbraciom radą i mobilizował do dyskusji i poszukiwań w aktualnych sprawach duszpasterskich.

Słowo drukowane zawsze było cenione jako potrzebne czy wręcz niezbędne,

zwłaszcza w postaci książkowej jako pomoc np. do modlitwy, kształcenia czy dokształcania teologicznego itp. Zapotrzebowanie na książkę zgłaszają nie tylko klerycy czy księża, lecz także świeccy. Stąd znając wyjątkową rolę tego słowa drukowanego, zwłaszcza na rynku przed ćwierćwieczem tak niedostatecznie zaopatrzonym, ks. Jubilat zorganizował dla Archidiecezji wydawnictwo i drukarnię. Tego odcinka jego zaangażowania nie da rady przecenić. Trudności: przejście od istniejącego sklepu z dowożonymi książkami, zwłaszcza modlitewnikami, do instytucji wydawniczej, piętrzące się trudności prawno-formalne, o których wiem z uwagi uczestniczenia w tym procesie, zostały z powodzeniem pokonane. Przy budowie drukarni i jej urządzaniu towarzyszył Jubilatowi entuzjazm i determinacja. Dzięki temu Archidiecezja Wrocławska może się poszczycić instytucją wydającą i upowszechniającą książki – niezbędną pomoc w ewangelizacji. Zresztą roli książki w tworzeniu wspólnoty nie można zastąpić nawet internetem, gdyż może jej towarzyszyć refleksja i święta zaduma... w ciszy. O tym z pewnością wiedział ks. Krucina.

Odczytując pozostawiony dotąd przez Czcigodnego Jubilata ślad, sobie i Księdzu Infułatowi życzę, by on nadal powstawał. Równocześnie pod Jego adresem mówię: Dziękuję.

ks. Piotr Nitecki

„Ojciec chrzestny" mojego kapłaństwa

Kiedy wsłuchujemy się w słowa Psalmisty głoszącego prawdę, iż „miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt lub (…) osiemdziesiąt", ale tylko wtedy „gdy jesteśmy mocni" (Ps. 90, 10), to w każdym niemal spotkaniu z ks. Janem Kruciną i w każdej z nim rozmowie, umacniamy się w tym przekonaniu, że należy on do tych najmocniejszych, którzy przekraczają właśnie – oby po jak najdłuższe lata – ową wyznaczaną granicę. Ten osadzony tak wyraźnie w biblijnej mądrości jubileusz naszego Profesora jest ważnym wydarzeniem dla samego Jubilata, dla Kościoła Wrocławskiego, którego przez minione półwiecze jest integralną, twórczą i ważną częścią, ale i dla tych, którzy znajdowali się i stale znajdują w kręgu jego oddziaływania w różnego rodzaju jego działalności. Jubileusz przeżywany po chrześcijańsku jest wszak zawsze przede wszystkim czasem wdzięczności, rachunku sumienia, ale i wychylaniem się ku przyszłości. Jest wielu ludzi, którzy mają podstawy ku temu, by w obu tych jubileuszach Księdza Profesora – 80. rocznicy urodzin i 50. rocznicy święceń kapłańskich – uczestniczyć w sposób bardzo osobisty. Jeśli zatem mam odwagę odpowiadając na zaproszenie obecnego Księdza Rektora Papieskiego Fakultetu Teologicznego pisać te słowa, to właśnie dlatego, że i dla mnie stał się postacią ważną. W pewnym momencie życia uzasadnione już jest przecież myślenie o tych ludziach własnego życiorysu, bez których byłby on na pewno inny.

Ks. Jana Krucinę poznałem w miejscu, które zapewne mniej jest znane w środowisku wrocławskim. Był on, razem z ks. prof. Józefem Majką, od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia jednym z dyskretnych, ale niezwykle cennych współpracowników utworzonego przez Janusza Zabłockiego warszawskiego środowiska chrześcijańsko-społecznego skupionego wokół Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych (ODiSS), a także cenionym autorem wydawanych przezeń czasopism „Chrześcijanina w Świecie" i „Ładu". To właśnie tam, od 1976 roku, kiedy sam znalazłem się w tym środowisku, nasze drogi się skrzyżowały. Nie pamiętam wprawdzie ani pierwszego z nim spotkania, ani jakiś dłuższych wtedy z nim rozmów, pamiętam natomiast klimat ogromnego szacunku, jaki otaczał jego osobę. Ksiądz Krucina zachęcony został, podobnie jak kilku innych księży, do współpracy z naszym środowiskiem przez prof. Czesława Strzeszewskiego, przewodniczącego Rady Naukowej ODiSS, ich naukowego mistrza i przyjaciela.

Charakterystyczną jednak rzeczą było to, iż niektórzy z nich – między innymi księża Majka i Krucina – nie należeli do oficjalnych struktur tego środowiska, do Rady Naukowej, Rady Społecznej czy kolegium obu wydawanych przez nas czasopism. Chodziło bowiem o to, by nie angażować publicznie księży, którzy pełnili wówczas w Kościele w Polsce ważne i odpowiedzialne funkcje, w autoryzowanie swoim autorytetem środowiska zaangażowanego także w sprawy życia politycznego, a jednocześnie móc czerpać z ich wiedzy i doświadczenia dla rozwoju chrześcijańskiej działalności wydawniczej, formacyjnej i organizacyjnej. Ksiądz Krucina uczestniczył w tych przedsięwzięciach jako życzliwy obserwator i krytyczny recenzent naszych poczynań. Był w tym czasie także cennym wykładowcą podczas organizowanych przez ODiSS spotkań, dwukrotnie głosił programowe referaty podczas spotkań z okazji 90-lecia i 100-lecia encykliki *Rerum novarum*, w 1979 roku podczas Dni Społecznych mówił o konsekwencjach wyboru Jana Pawła II dla Kościoła w Polsce, opublikował kilkanaście artykułów na łamach obu pism wydawanych przez ODiSS. Wyrazem uznania, wdzięczności i nadziei na długą i dobrą współpracę było również przyznanie mu w 1976 roku „Nagrody ODiSS" za wydaną wówczas jego ważną książkę *Dobro wspólne*.

Współpraca z Księdzem Profesorem zaowocowała dla przedstawicieli środowiska ODiSS cennymi kontaktami z liczącymi się w tamtym czasie przedstawicielami katolickiej nauki społecznej, której rozwój i popularyzacja były głównym celem Środowiska ODiSS. Ogromną rolę odegrały w tym zakresie coroczne, organizowane wówczas w czerwcu we Wrocławiu, sympozja wykładowców katolickiej nauki społecznej, na które zapraszani byli także między innymi redaktorzy „Chrześcijanina w Świecie". Uczestnicząc w nich od 1977 roku, kiedy to po raz pierwszy przekroczyłem bramę Seminarium Duchownego we Wrocławiu, gdzie odbywały się te spotkania, pamiętam ich niezwykły – pod względem gościnności, ale i poziomu naukowego – klimat wspólnej mądrej refleksji na temat wzajemnych relacji między głoszeniem przez Kościół Ewangelii, a światem, któremu miała być ona głoszona dla dobra każdego człowieka. Spotkania te organizował właśnie ksiądz Krucina, najpierw jako bliski współpracownik ks. prof. Józefa Majki, a potem sam jako przewodniczący sekcji wykładowców katolickiej nauki społecznej przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki. Potrafił on wybierać ważne i aktualne w ówczesnej sytuacji tematy obrad i skupiać na nich doborowe towarzystwo ludzi w tym zakresie kompetentnych i odpowiedzialnych. Trudno zapomnieć owe spotkania ludzi najwyższej naukowej klasy, którzy w kończących się latach siermiężnego marksizmu i propagandowych uproszczeń mówili na tych spotkaniach o sprawach społecznych i miejscu Kościoła w publicznej rzeczywistości innym językiem, w duchu poszukiwania prawdy, podkreślania prymatu osoby ludzkiej i dobra wspólnego. Słuchając ich wykładów, ale i uczestnicząc w tak zwanych kuluarowych spotkaniach, wiele tam można było się nauczyć, słuchając tej miary uczonych, co – obok Jubilata – Czesław Strzeszewski, Józef Majka, Joachim Kondziela, Helmut Juros, Hanna Waśkiewicz, Stanisław Kowalczyk, Władysław Piwowarski, Aniela Dylus i wielu innych. Warto przypomnieć to szczególnie dziś, gdy próbuje się niekiedy kształtować formację wykładowców katolickiej nauki

społecznej w duchu standardów politologicznych, a nie radykalizmu ewangelicznego. Trudno też zapomnieć, z jak wielką kulturą, naturalną swobodą, życzliwością i otwartością wobec przybyłych gości Ksiądz Krucina czynił na tych spotkaniach, pozornie w cieniu Księdza Kardynała, honory domu. Sam też na każdym z owych sympozjów wygłaszał jeden z zasadniczych referatów, które potem czytało się zwykle w kolejnych tomach nieodżałowanego „Colloquium Salutis", ale i w „Chrześcijaninie w Świecie". Wspominając tamtą, naukową i organizacyjną aktywność Księdza Profesora, trzeba dziś podkreślić, że to właśnie tacy ludzie jak on, specjaliści od katolickiej nauki społecznej najbardziej tępionej w czasach „realnego socjalizmu" wśród nauk kościelnych, rozmontowywali komunizm na płaszczyźnie intelektualnej, ucząc pokolenia nowych kapłanów i teologów świeckich, a pośrednio i ich uczniów, innego, nowego myślenia o sprawach społecznych niż proponowała to marksistowska nowomowa. To takim jak on Jan Paweł II w *Centesimus annus* dziękował za to dzieło, podkreślając rolę w tamtych czasach ludzi, „którzy podjęli wysiłek studiowania, pogłębiania i rozpowszechniania chrześcijańskiej nauki społecznej" (CA 55). A potem, od kilkunastu już lat, jest z nami stale swoją pogłębioną refleksją nad tym, jak zagospodarowywać trudny dar wolności.

Tamte spotkania z Księdzem Profesorem miały mieć dla mnie swój dalszy ciąg. Uczestnicząc w nich, poznawałem ks. Jana Krucinę, który stale imponował i imponuje swoją wiedzą, sposobem przekazu, obyciem w świecie, barwną narracją i niekonwencjonalnymi pomysłami. O jednym z nich miałem się zresztą wkrótce przekonać osobiście. Sądziłem wszak, że Ksiądz Profesor obracając się wśród „wielkich" tego świata, nie bardzo akurat mnie kojarzy i pamięta. Kiedy jednak spotkaliśmy się przypadkowo na wrocławskim Ostrowie Tumskim latem 1985 roku, natychmiast mnie rozpoznał, życzliwie wypomniał jakiś artykuł z „Tygodnika Powszechnego" omawiający kolejne ze wspomnianych wyżej sympozjów wykładowców katolickiej nauki społecznej i ku memu zaskoczeniu powiedział mniej więcej tak: „Przyjdź do nas, tu cię Ksiądz Kardynał wyświęci… będziesz nasz!" Za wcześnie jeszcze, by relacjonować tamtą, długą, mądrą i dobrą rozmowę, ale wtedy jeszcze nie widziałem możliwości realizacji tego pomysłu Księdza Profesora, a on stale do niego wracał. Z właściwą sobie energią i konsekwencją wrócił do niego też – jako rektor Papieskiego Fakultetu Teologicznego – po mojej habilitacji w 1989 roku, łącząc ten wątek myślenia z inną propozycją, z zaproszeniem do pracy na rozwijającej się naszej uczelni, która potrzebowała wtedy nowych, samodzielnych pracowników naukowych. Wtedy, od 1991 roku zacząłem regularnie przyjeżdżać na wykłady raz w miesiącu z Warszawy do Wrocławia. I co miesiąc była rozmowa na ten pierwszy, najważniejszy temat…

Cztery lata owych podróży do Wrocławia w latach 1991–1995 było uczeniem się Kościoła Wrocławskiego. Wiele interesujących rozmów z różnymi ludźmi, którzy ten Kościół po wojnie współtworzyli, sprawiło, że stopniowo ten Kościół stawał się coraz bardziej „mój". W rozmowach tych bardzo często pojawiała się osoba Księdza Infułata jako jedna z najważniejszych, choć dla niektórych czasem kontrowersyjnych, postaci tego okresu. On też był mi jednym z nauczycieli, ale i świadków, od którego stale można się uczyć tak wiele. Różne bowiem

bywają nasze spotkania z ludźmi, są takie, z których nie wynika nic, i takie po których człowiek, rozstając się z rozmówcą, czuje się innym, ubogaconym, jeśli tylko oczywiście wie, że warto i chce słuchać, co oczywiście nie znaczy, by zawsze miał się z rozmówcą zgadzać. Ksiądz Krucina ma zawsze wiele do powiedzenia, jego wspomnienia o kardynale Kominku, o trudnych dziejach tworzenia akademickiego środowiska teologicznego we Wrocławiu, o kontaktach na kościelnych i nie tylko kościelnych salonach, komentarze do aktualnych wydarzeń i sytuacji, refleksje młodzieńczo niemal wychylone w daleką przyszłość. W tle tych rozmów, podejmowanych tematów, wspomnień i refleksji znajduje się zawsze upowszechniana przezeń z ogromną konsekwencją perspektywa właściwego zrozumienia społecznego posłannictwa Kościoła, w jego najszerszych horyzontach aż po granice świata, którymi to relacjami profesjonalnie się zajmuje. A w tym wszystkim wielka – i dlatego może tak trudna, bo wymagająca – chyba nie zawsze właściwie rozumiana miłość do Kościoła.

Podczas tych spotkań, czasem w jego mieszkaniu, a najczęściej podczas spacerów wokół wrocławskiej Katedry, w kontekście różnych podejmowanych tematów, właściwie zawsze gdzieś w szerokiej perspektywie pojawiał się w czasie naszych rozmów i ten dla mnie najważniejszy. Przez te kilka lat mego przyjeżdżania do Wrocławia na wykłady Ksiądz Infułat stale wracał, a mam prawo przypuszczać, że czynił to chyba nie tylko w swoim imieniu, do sprawy mych ewentualnych święceń kapłańskich. Kiedy więc wreszcie 8 XII 1996 roku do nich doszło, wiedziałem, że zrodził mnie dla kapłaństwa w swej odważnej, ojcowskiej posłudze mój biskup, kard. Henryk Gulbinowicz, ale „ojcem chrzestnym" doprowadzającym mnie po długiej drodze do tego momentu był ks. Jan Krucina. I za to jestem wdzięczny.

ks. Józef Strugarek

Przyjaciel, jakich mało

Długa jest nasza przyjaźń z Księdzem Profesorem Janem Kruciną. Sięga bowiem mojego wejścia w mury Wrocławskiego Seminarium Duchownego, do grona adeptów przygotowujących się do służby kapłańskiej na Dolnym Śląsku. Była to jesień 1958 r., pora kolacji. Jako dziekan alumnów zgromadzonych na wieczornym posiłku, w obecności rektora seminarium księdza dra Pawła Latuska i przełożonych, nieznany mi jeszcze, ale wyróżniający się wzrostem i otwartością na ludzi i ich sprawy malującą się na twarzy, stanął przy pulpicie (tam w czasie posiłków czytało się Pismo św.) i powiedział: „w imieniu wszystkich witam naszego nowego kolegę bardzo serdecznie, życzmy mu, by czuł się jak w domu, cieszymy się, że mamy jednego kolegę i kandydata do kapłaństwa więcej". Następnie podszedł do mnie i uściskał po bratersku bardzo serdecznie. W najśmielszych marzeniach nie przypuszczałem, że był to początek długiej i jakże pięknej, bo trwającej wciąż, przyjaźni.

Przyglądając się Jubilatowi w czasie wspólnego pobytu w seminarium, a trwał on rok, a potem w pierwszych latach kapłaństwa przyszłego Księdza Profesora dostrzegłem w Księdzu Krucinie człowieka o bardzo mocnym charakterze, kogoś, kto potrafi być całkowicie zaangażowany w to, co robi i konsekwentnie przeżywać przyjęty sakrament kapłaństwa w duchu wierności. Nie muszę mówić, że budowałem się taką postawą bardzo, zwłaszcza że sam przygotowywałem się do przyjęcia święceń. Nie zdziwiłem się, gdy ówczesny Arcybiskup Wrocławski i późniejszy Kardynał Bolesław Kominek wysłał nowo wyświęconego Księdza – po jego mordęgach z komunizmem w Czechach – na studia specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dziś mogę powiedzieć, że ówczesny Arcybiskup chciał, by Ksiądz Jan Krucina wyjechał na studia za granicę, ale zainteresowanemu spodobał się KUL, bo uważał, że ta uczelnia nie ustępuje zachodnim. Pobyt w Lublinie i czas studiów nie wyobcowały Księdza Jana z realiów Kościoła nad Odrą, myślę, że stały się mu jeszcze bliższe, bo zobaczył je z perspektywy wschodnich rubieży Polski i tamtejszego duszpasterstwa, w atmosferze lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, gdy cała Polska szykowała się do świętowania swojego Millenium. Dało się to zauważyć, kiedy powracał z Lublina. Spotkania z kapłanami i z adeptami do kapłaństwa były dla niego okazją pogłębiania znajomości, zadzierzgniętych przy-

jaźni i mówiły jeszcze o czymś: jak zależy mu na umacnianiu wszystkiego co polskie i co szlachetne z chrześcijaństwa tutaj nad Odrą, jak chciałby widzieć Kościół Wrocławski tętniący ojczyźnianym duchem i żywym chrześcijaństwem wyrosłym z trudu pokoleń kapłańskich i ludzi świeckich, co nie zostało nie zauważone przez Księdza Arcybiskupa. Szukał on wciąż otwartych i pewnych współpracowników. Znalazł takiego człowieka w Księdzu Krucinie.

Pierwociny służby kapłańskiej Jubilata przypadły na jeden z najciekawszych okresów Kościoła XX wieku, na czas Soboru Watykańskiego II. *Aggiornamento* Jana XXIII i późniejsze *Approfondimento* Pawła VI znalazły w mentalności i zakochaniu się Księdza Kruciny w Kościele Chrystusowym jednego z najgorliwszych i najbardziej wczytujących się w zamiary Soboru. Arcybiskup Bolesław Kominek, Ojciec Soboru, miał w nim człowieka, z którym mógł dzielić zarówno pracę jak i swój entuzjazm i zachwyt tym, co rozpoczęło się w Rzymie, także dla realizacji osiągnięć soborowych w Kościele Wrocławskim.

Niełatwy to był czas dla młodego wówczas Jubilata. Ludzie nieco nieżyczliwi Kościołowi odczytali pojawienie się Księdza Jana Kruciny u boku Arcybiskupa Wrocławskiego jako jakieś zagrożenie. Nie umiemy sobie dziś wyobrazić ówczesnej antykościelnej nagonki. Rozpoczęła się anonimowa walka. Wysyłane anonimy, odkrywki i pisanie na murach miały również zniechęcić młodego i ambitnego kapłana i skłonić do zaniechania angażowania się w odnowę Archidiecezji w myśl Soboru Watykańskiego II. Nie stało się tak. Konsekwentny w swoim oddaniu Kościołowi stał wiernie przy Arcypasterzu jako Jego sekretarz, pracował naukowo na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Metropolitalnym Seminarium Duchownym we Wrocławiu i wreszcie zabiegał o podnoszenie poziomu wykształcenia i duchowości kapłanów. Obchodzone z wielkim zaangażowaniem XX- i XXV-lecie Kościoła na Ziemiach Zachodnich oraz Wrocławskie Millenium pokazały słuszność obranej drogi duszpasterskiej na tych ziemiach. Upewniły Pasterza Kościoła Wrocławskiego, że trzeba iść dalej. W takiej sytuacji Arcybiskup Bolesław Kominek, późniejszy Kardynał, powierza Wydział Duszpasterski Kurii Arcybiskupiej Wrocławskiej Księdzu dr. Janowi Krucinie i zwierza się ze swoich planów: reaktywowania fakultetu teologicznego. Jakaż to była radość dla Jubilata. Pamiętam, jak powiedział do mnie: „będzie wydział teologiczny i nic nam nie może przeszkodzić w jego reaktywowaniu, połączymy się w tej sprawie z Kardynałem Karolem Wojtyłą, księża pracujący w parafiach będą mogli studiować i pogłębiać swoją wiedzę teologiczną, będą mogli zdobywać stopnie naukowe, Ksiądz Arcybiskup zaczyna sprawę załatwiać w Rzymie". Kiedy zamysł ten zaczął nabierać rumieńców, piekło nie pozostało bez odpowiedzi. A Ksiądz Krucina mówił bardzo spokojnie: plan Arcybiskupa będzie zrealizowany. I tak się stało, czego jesteśmy świadkami.

Od momentu powierzenia Księdzu Krucinie spraw duszpasterskich Archidiecezji Wrocławskiej zaangażowanie w sprawy Kościoła Wrocławskiego stało się jeszcze większe. Obserwowałem jak jeden człowiek, którego niesie miłość do Kościoła, potrafi dla niego uczynić tak wiele. Pomagały Mu w tym wrodzone zdolności i przeogromna pracowitość. Nikt, tak myślę, na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu nie zgromadził w swoim mieszkaniu tylu wartościowych książek. Na

co dzień są one jego warsztatem pracy, tworzywem poszerzania wiedzy i mądrych przemyśleń, z którymi się dzieli ze słuchaczami na wykładach i seminariach naukowych czy też w czasie długich okolicznościowych rozmów. Wrodzona mądrość i jej pogłębianie stały się fundamentem szerokiego otwarcia na sprawy Boże, na ludzi i świat. Nie było jednej rozmowy, w której oprócz wiedzy wiara nie miałaby swojego miejsca i sprawy Kościoła.

W mojej długiej, bo całe moje życie kleryckie i kapłańskie trwającej przyjaźni mogłem oglądać, jak potrafił się angażować w sprawy ludzi, kleryków i kapłanów, stając po ich stronie nie według litery prawa, ale według ducha chrześcijańskiego. Jego zaangażowanie się w sprawy Kościoła i trwanie bez wahania na stanowisku Kościoła nawet za cenę cierpienia, to jedna z istotnych cech kapłaństwa Księdza Kruciny. Odważę się powiedzieć, jednym z jego charyzmatów, który pielęgnuje i rozwija do dziś, jest umiłowanie Kościoła. Jego powiedzenia: „Pan Bóg ma więcej, niż rozdał" i „Kościół to potęga" wyrosły z jego przeżywania na co dzień tajemnicy Eucharystii. Odważę się zaświadczyć, że Eucharystia sprawowana każdego dnia, którą tyle razy koncelebrowaliśmy razem, to dla Jubilata źródło, w którym jego *dotes naturae* nabierają blasku. Ileż to razy po długim wieczornym spacerze nad Odrą kończyliśmy rozmowę przy kaplicy Najświętszego Sakramentu wrocławskiej katedry. Wiem, że ta praktyka czci dla Jezusa Eucharystycznego dojrzewała w sercu Księdza Kruciny i niosła Go już wówczas, gdy w czeskim komunizmie nie mógł kontynuować studiów przygotowujących do kapłaństwa, a tęsknota za realizacją powołania rosła. Jak sam mi powiedział, umocnieniem w dążeniu do realizacji swoich postanowień była codzienna Komunia św., którą do pracy przynosił w konspiracji pracujący razem z nim grekokatolicki kapłan.

Przyjaźń nasza rozwijała się i krzepła u boku Kardynała Wrocławskiego Bolesława Kominka. Przeżyliśmy razem piękny czas Kościoła przełomu XX i XXI wieku, czas wielkich przemian w Kościele posoborowym i zmian w Polsce; czas realizacji w mozolnym trudzie duszpasterskim przemyśleń i ustaleń soborowych, czas zmiany na stolicy biskupów wrocławskich po śmierci Kardynała Bolesława Kominka i zmiany na stolicy biskupów Rzymu po śmierci Papieży Pawła VI i Jana Pawła I; czas rządów Archidiecezją Wrocławską po dwuletnim wakansie przez nowego Arcybiskupa Henryka Gulbinowicza, późniejszego kardynała, i aktualnego Metropolity Wrocławskiego Mariana Gołębiewskiego, a na Stolicy Piotrowej czas wyboru Kardynała Karola Wojtyły na papieża i jakże bogaty Jego pontyfikat. Wreszcie czas Papieża Benedykta XVI, o którym rozmawiamy, spotykając się regularnie. Przez cały ten okres mogłem podziwiać wielkie umiłowanie Kościoła i wierność Stolicy Apostolskiej poprzez posługiwanie Archidiecezji Wrocławskiej na różnych stanowiskach. Wszędzie z wrodzonym sobie entuzjazmem i zaangażowaniem, które u niejednego mogły budzić ludzką zazdrość. Ksiądz Krucina to człowiek dialogu, wytrwałego i konsekwentnego. Człowiek i kapłan bez kompleksów całkowicie oddany Kościołowi, gotowy na poświęcenie dla niego i broniący bezpardonowo jego wspaniałości, a równocześnie jakże tolerancyjny w najlepszym słowa znaczeniu dla współrozmówców i zawsze gotów do współpracy na płaszczyźnie dobra wspólnego ze wszystkimi. Takim pokazał się bardzo wyraźnie w cza-

sie wakansu na stolicy biskupów wrocławskich, takim też i we współpracy z nowym Metropolitą Henrykiem Gulbinowiczem. Wikariusz Kapitulny Bp Wincenty Urban przybywał do Kurii, powtarzając – ja tu nowicjusz. Podstawiali mu próbne pułapki. A to miał zburzyć nowo odzyskany kościół w Polkowicach, bo rzekomo psuje panoramę miasta, a to stawiano w jego pobliżu fałszywego upozorowanego kapłana i wiele podobnych najeżonych pułapek. Nie kto inny jak ks. Krucina był dla Biskupa Urbana skutecznym doradcą, kiedy wikłał się w opresjach, które miały wystawić go na próbę.

Ile razy odwiedzałem Księdza Kardynała Henryka Gulbinowicza, nowego Rządcę Kościoła Wrocławskiego, będąc już na parafii, tyle razy słyszałem na zakończenie spotkania „a teraz proszę odwiedzić przyjaciela, Księdza Profesora, z pewnością będziecie mieli sobie dużo do powiedzenia". Odpowiadałem: właśnie chcę iść, jesteśmy umówieni. Tak jest do dziś i wciąż trwa.

ks. Michał Chłopowiec

Klerycki dziekan i mój profesor

Mój rocznik seminaryjny był ostatnim, który z rokiem księdza profesora Jana Kruciny spotkał się jeszcze na poziomie kleryckim. Obiektywnie rozpiętość lat była niewielka, ale w ówczesnej mojej ocenie dzieliło nas przynajmniej kilka pięter, gdyż mój kurs studia teologiczne (podstawowe) rozpoczynał, jego natomiast kończył. Dzieliła więc nas różnica psychologicznej epoki. Jako najmłodsi patrzyliśmy (chyba nie w sensie wyjątku od reguły) na rok najstarszy z dużym respektem, ponieważ dla nas byli to już prawie księża. W konsekwencji nigdy (przynajmniej w przytłaczającej większości) do najstarszych, stojących już na ostatnim stopniu przygotowania do kapłaństwa, nie odnosiliśmy się jak do starszych kolegów, lecz w rozmowach używaliśmy zawsze grzecznościowego „ksiądz".

W moją wrażliwą wówczas pamięć „pierwszoklasisty" alumn Krucina wpisał się dość wcześnie, bo już na początku roku akademickiego, kiedy to obejmujący urząd nowy ks. rektor Paweł Latusek mianował go (taka była w tamtym czasie procedura) dziekanem kleryków. Po ogłoszeniu nominacji i krótkiej przemowie ustępującego dziekana głos zabrał „nominat", ze swadą podobną do znanej nam dzisiaj. Wystąpienie robiło wrażenie, przynajmniej na stawiających pierwsze kroki w nieznanym jeszcze środowisku klerykach, bo zaprezentowana przez jednego przecież z nas swoboda operowania słowem nie zdarzała się często. Ponadto przy wygłaszanych przez nowo mianowanego dziekana przemówieniach narzucała się inna konstatacja, że od strony osiąganych rezultatów liczy się nie tylko kunszt literacki (jakkolwiek wyrastałby on ponad przeciętność), lecz także prezentująca rzecz osoba, gdyż ona nadaje im szczególny, na ogół nie do skopiowania koloryt i nierzadko decyduje o skuteczności przeprowadzanego dowodzenia. W środowisku zamkniętym, jakim z natury rzeczy jest seminarium, modalności takie dostrzega się z dużą precyzją.

Tego, że Jan Krucina był alumnem niekonwencjonalnym również osobowościowo, doświadczyłem niewiele dni (być może tygodni) później. Wydarzenie samo w sobie było banalne, lecz wymowne w kontekście seminaryjnym. Pod względem kompetencyjnym klerycki urząd dziekański należał, jak wszystkim zwyczaje seminaryjne znającym wiadomo, do najbardziej „statutowo" płynnych.

Trudno powiedzieć, czy ktoś byłby w stanie określić ze względną bodaj dokładnością zasięg właściwych mu prerogatyw, dlatego nieco uogólniając, można stwierdzić, że osoba go reprezentująca ma tyle wpływu na bieg wydarzeń, ile go potrafi sobie zabezpieczyć, co oczywiście zależy od wielu czynników, najlepiej, rzecz jasna, zharmonizowanych, takich jak błyskotliwość, siła osobowości, precyzja prezentowania argumentów, elokwencja, posiadane zaufanie przełożonych, itp.

Nie mam zamiaru w każdy z wymienionych aspektów się wgłębiać, ale chcę ową niekonwencjonalną, zaanonsowaną osobowość opisać ilustracją, gdyż nierzadko wydarzenie lepiej obrazuje osobę, niż są w stanie uczynić to słowa.

W przybliżeniu mogę o sobie powiedzieć, że należałem do seminarzystów respektujących raczej wymogi dyscyplinarne i nie negujących ich wartości dla formacji ascetycznej. Do poleceń przełożonych więc ze złą wolą nie podchodziłem. Niemniej życie niesie czasem ze sobą sytuacje nie do przewidzenia. Pewnego dnia zostałem wyznaczony do wykonania jakiejś pracy, jednej z wielu przewidywanych do realizacji podczas rekreacyjnej przerwy (w celach na ogół porządkowych). Zbiegło się to z jakimś innym zadaniem, nie bardzo pamiętam jakim, ale musiało być ono ważne, skoro zasłużyło na rangę swoistego przeciwobowiązku. Nie pamiętam również, dlaczego nie prosiłem o usprawiedliwienie, by uniknąć działania wbrew obowiązującym regułom. Okazało się w dodatku, że w owym dniu doszło do absencji nie tylko mojej. W każdym razie dokonany przeze mnie wybór naruszał dyscyplinę seminaryjną, co mogło być powodem do niepokoju, nie ze względu na negatywną ocenę czynu, ale z racji konsekwencji zawsze niepożądanych, wynikających z faktu nieobecności w miejscu, gdzie się właśnie być powinno. Gorliwość kleryka pierwszego roku przypatrującego się wszystkiemu dużymi oczami jeszcze zaistniałą trudność wyolbrzymiała. W takim przypadku „do raportu" wzywał ktoś z przełożonych żądając wyjaśnień i w razie konieczności udzielając stosownej reprymendy. Wykroczenie takie nie pociągnęło za sobą poważniejszych konsekwencji, lecz skutkowało świadomością „podpadnięcia", czego się raczej z oczywistych powodów unikało. Z niepokojem więc oczekiwałem momentu „rozliczenia", którego dokonywano po przeczytaniu z „ambonki" (w refektarzu) nazwisk winnych, prosząc o zgłoszenie się do któregoś z przełożonych, bez podawania oczywiście do publicznej wiadomości powodu. I w tym właśnie miejscu nastąpiło moje zaskoczenie. Dziekan po wyczytaniu nazwisk nie mówił o zgłoszeniu się do któregoś z przełożonych, lecz do niego samego. Jest w moim przekonaniu pewne, że zrobił to bez żadnej konsultacji z wychowawcami. Uznał po prostu, że sprawy tego typu można załatwić w formie quasi-koleżeńskiej. Trudno powiedzieć, czy ktoś przed nim lub po nim kwestie leżące zwyczajowo w zakresie kompetencji przełożonych odważył się samodzielnie przenosić na płaszczyznę klerycką. W swoim stylu, bardzo pojednawczo, zwrócił się wówczas do przybyłych, nadmieniając, że nas o złą wolę nie podejrzewa, ale prosi o wzięcie pod uwagę konieczności wykonania niektórych rzeczy przez nas samych (kleryków), bo trudno przecież do wszystkiego sprowadzać ludzi z zewnątrz. Rozeszliśmy się więc w „kumplowskiej" atmosferze z osiągniętym równocześnie celem.

Z pozbieranych przez rok doświadczeń wyciągnąłem wniosek, że dziekan Krucina przekonany o swoich racjach jest gotów ich dowodzić również publicznie, wdając się w dyskurs z samym rektorem, poruszając się oczywiście zawsze w granicach dobrego smaku i znajomości własnego miejsca. Reguły bowiem gry w dyskusji obowiązują nawet wtedy, gdy się ona toczy w krótkich frazach i od owych reguł nigdy nie było odstępstw. W takim to właśnie kontekście decyzje bywały przełożonym przez tegoż dziekana proponowane, a oni je milcząco akceptowali.

Bywa jednak, że również w przypadku propozycji rozwiązań zmierzających w jednym kierunku różnić je mogą koncepcje mniej lub bardziej dostosowane do realizacji zamierzeń. W myśl reguły, że w razie braku jednomyślności głos rozstrzygający przynależy decydentowi, analogicznej sytuacji należało się spodziewać także w naszkicowanych wyżej odniesieniach.

Pamiętam jeden tylko przypadek, gdy ksiądz rektor sprzeciwił się pomysłowi ówczesnego dziekana, a rzecz dotyczyła potencjalnie delikatnej sprawy, która źle zrozumiana mogła przyjąć niewłaściwy kształt. Chodziło mianowicie o propozycję wysuniętą przez dziekana sformułowania pisemnego (polecenie nie miało charakteru obligatoryjnego) swoich uwag na temat istniejących relacji międzydiecezjalnych kościołów wrocławskiego i poznańskiego. Okazją była wizyta alumnów seminarium z Poznania we Wrocławiu, gdzie pełniliśmy rolę gospodarzy, bardzo zresztą odwiedziny uroczyste (bodajże wszystkich roczników), z przełożonymi oraz arcybiskupem Baraniakiem na czele. Reakcja rektora była natychmiastowa, a odmowa posiadała charakter zdecydowany. J. Krucina nie stracił oczywiście i wtedy rezonu, oświadczając wobec wszystkich: zdarza się po raz pierwszy, że ksiądz rektor zajmuje w proponowanej przez niego sprawie inne stanowisko, ale przecież bez żadnych wahań przyjmuje dokonane rozstrzygnięcie, bo nie widzi z taką samą głębią zagadnienia, co dysponujący doświadczeniem wychowawcy.

Warto, jak sądzę, dorzucić w tym miejscu uwagę, że mnie osobiście w seminarium z J. Kruciną nic nie łączyło, ani jako osobą prywatną, ani jako dziekanem. Nigdy bodaj poza tzw. „kontaktami służbowymi" z nim osobiście nie rozmawiałem ani we własnej sprawie, ani któregokolwiek z kolegów. Nic również nie wskazywało wtedy na spotkanie się naszych dróg w znaczeniu ewentualnej bliższej współpracy, nawet w relacji przełożony (choćby tylko pośredni) – pracownik niższego szczebla. Nie miałem więc żadnego subiektywnie powodu, aby znalazł się on w orbicie moich zainteresowań w sensie ewentualnego, wręcz szeroko rozumianego zabezpieczania sobie oczekiwanych zysków. Kontekst taki dowodzi, że liczba zapamiętanych przeze mnie szczegółów nie wynikała z doraźnej czy rozłożonej na dłuższy dystans kalkulacji, ale z podziwu dla indywidualności, która mnie zafascynowała i chyba nie tylko mnie.

Zasadniczym celem studiów seminaryjnych jest przygotowanie kandydatów do kapłaństwa, z jakim to zresztą celem do seminarium się wstępuje. Nie planowałem więc, podobnie jak (zakładać można) wszyscy moi koledzy, studiów ponadabsolutoryjnych, tym bardziej, że kandydatów na dalsze studia wyznaczał

(prawdopodobnie po przekonsultowaniu z radą pedagogiczną) rektor, a promocja taka przez większość uważana była za duże wyróżnienie, ja zaś nie widziałem, w jakim miejscu miałbym na nie zasłużyć. Po pierwszym roku kapłaństwa otrzymałem jednak zaproszenie do kontynuowania studiów, ale okazja nie była tradycyjna, lecz stanowiła ją inauguracja działalności Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Personel nauczający, na poziomie już licencjackim, oparty był na siłach naukowych głównie z KUL-u i z ATK (biskupowi Kominkowi bardzo bowiem zależało na prestiżu powoływanej do życia uczelni), z głośnymi wtedy w polskiej teologii nazwiskami i takim efektem ubocznym, że we wtorki Wrocław stawał się ogólnopolskim teologicznym forum dyskusyjnym. Wśród przyjezdnych profesorów widniało również nazwisko ks. prof. J. Majki, który ze względów oczywistych obok wykładów miał prowadzić seminarium z socjologii religii. Jego przedmiotem interesowałem się jeszcze w czasach kleryckich i z ukochania dyscypliny bardziej niż z potrzeby chciałem w tym zakresie moją wiedzę pogłębić. Ks. prof. Majka jako jeden z bardziej się wówczas liczących autorytetów w Kościele polskim, obciążony prawdopodobnie wielu pozanaukowymi zajęciami, Wrocławia nie rozpieszczał. W pierwszym roku był z wykładami bodaj dwa razy (z czego jeden raz ze względów osobistych w seminarium uczestniczyć nie mogłem) i podobnie chyba było w drugim roku. Potem, o ile mnie pamięć nie myli, sam się z wykładów we Wrocławiu wycofał. Jego seminarium przejął ks. dr J. Krucina, z którym się w taki sposób na nowo spotkałem.

Trudno teraz powiedzieć, ilu w całości przeze mnie wybrane seminarium naukowe pod kierownictwem już ks. dra Jana Kruciny liczyło uczestników, ale z pewnością było nas sporo. Rozpoczęliśmy prace od wyjaśniania podstawowych pojęć socjologicznych, takich jak urbanizacja, industrializacja, migracja itp. Każdy z uczestników otrzymał do opracowania jedno z rozważanych zagadnień (odnośne materiały dostawaliśmy łącznie z powierzonym zadaniem), a mnie przypadł pierwszy z wymienionych tematów. Przedstawienie odnośnych treści nie było trudne, bo polegało w zasadzie na dokonaniu streszczenia dotyczącego problematyki artykułu bądź encyklopedycznego opracowania. Zaprezentowałem więc powierzony mi temat do opracowania, otrzymując za jego przedstawienie pochwałę. Przyjąłem ją z niespodziewanie dużą satysfakcją, co z kolei przybrało charakter mocnego bodźca do dalszej pracy. Dodatkowo umotywowany wkładałem zadziwiająco dużo trudu (jak oceniłem z perspektywy lat) w moje studiowanie (przy dwudziestu ośmiu, a potem dwudziestu czterech godzinach katechezy w ogromnej większości odbywającej się popołudniami). W każdym razie efekty musiały być zauważalne, skoro w krótkim czasie otrzymałem od ks. Profesora propozycję objęcia funkcji swoistego quasi-asystenta. Prowadziłem rodzaj księgowości dotyczącej seminarium, ale spoczywał na mnie przede wszystkim obowiązek dbania o płynność w prezentowaniu na kolejnych seminariach planów czy fragmentów przygotowywanych prac licencjackich. „Nominacja" owa nie pozostała bez konsekwencji, bo mnie moralnie zobowiązywała, przynajmniej we własnej świadomości, do uzupełniania za każdym razem własnym wystąpieniem

luki powstałej w przypadku nieobecności (bądź innej przyczyny) którejś z osób anonsujących na poprzednim seminarium gotowość do zaprezentowania opracowywanej przez siebie problematyki. Przyznam, że w konkretnych sytuacjach wymóg taki niósł swoje uciążliwości, chociaż z drugiej strony przyczyniał się do szybszych postępów w pisaniu końcowej pracy.

Wszedłem wtedy w krąg (w jakimś sensie) współpracowników ks. dra Krucины, od strony oczywiście naukowej. Pamiętam, że wyznaczone zadania wykonywałem z dużym zaangażowaniem, za co gratyfikowany też byłem odpowiednim zaufaniem. Odczuwałem je bardzo wyraźnie, a dawane tego dowody bardzo sobie ceniłem. Muszę także powiedzieć, że otrzymywanego zaufania z zasady nie nadużywałem, ale przy jednym z egzaminów przerosła mnie ilość obowiązków (główne parafialnych) i dlatego nie byłem w stanie zadowalająco przestudiować wskazanego skryptu, wyjątkowo opasłego, bodajże autorstwa ks. prof. Majki. Po początkowym wahaniu do egzaminu jednak podszedłem, będąc pewnym szerokiego gestu ks. Profesora, który mnie pytał nie będzie, zakładając przygotowanie i... się nie pomyliłem.

Ks. prof. Krucina należy do indywidualności mocnych, a osobowości wyraziste budzą sprzeczne emocje. Nie brakuje ich także dzisiaj. Każda ze stron ma własne argumenty za lub przeciw, na ogół jednak nie przyjmuje się wobec niego pozycji neutralnych. Ale jest to także cecha przypisywana dobrym organizatorom. Można wytaczać przeciwko niemu różne zarzuty, ale byłoby po prostu nieprawdą mówienie, że jest on przekupny. Posiadając gest niejednokrotnie bardzo szeroki, z nikim nie idzie na kompromisy ze względu na materialne korzyści. Demonstracja tego bywa kłopotliwa, nie z powodu chęci zabezpieczenia się przed jakimkolwiek podejrzeniem o nieuczciwość, lecz z racji zbyt radykalnego, w odniesieniu do określonej sytuacji, stawiania sprawy.

Zilustruję to, sięgając do moich doświadczeń jako owego quasi-asystenta. Istniał zwyczaj przygotowywania na dzień imienin prowadzącemu seminarium profesorowi symbolicznego przyjęcia złożonego z kawy, jakichś słodyczy i skromnego upominku. Wydatek był niewielki, zwłaszcza dla grupy składającej się z ponad dwudziestu osób. Jako szef grupy byłem moralnie zobowiązany do poczynienia przygotowań. Zadanie nie było trudne, lecz mało komfortowe, ponieważ stawiało w pozycji przysłowiowego „pomiędzy młotem i kowadłem", gdyż z jednej strony mogło budzić podejrzenia o chęć „wkupienia się" w łaski profesora, z drugiej zaś niewykonanie przynależnej powinności odebrane być mogło jako wyraz lekceważenia. Gorsze jednak niż samo przygotowanie było wręczanie prezentu, który ks. Profesor przyjmował ze swoistym akcentem dwuznaczności. W moim przypadku bardzo mnie to krępowało, ale otuchy dodawała mi myśl, że następnym razem taki obowiązek przyjdzie mi dopełnić dopiero za rok. Przyznam również, że wówczas trudno mi było ów „imieninowy" styl zachowań Solenizanta zaakceptować.

Kilka pociągnięć pędzla nie uwyraźni oczywiście wszystkich szczegółów portretu, jaki się chce zaprezentować, ale może oddać coś z najbardziej charakterystycznych jego rysów. Taki też był mój zamiar, położyć na tle mijającego czasu

rozpoznawalne linie osobowości Jubilata, w czasie dla nas obu jeszcze chyba bardzo świeżym, zaledwie z wczoraj, choć obiektywnie mierzonym dziesiątkami lat. Jest z drugiej strony jasne, że w zróżnicowanych i wielobarwnych osobowościach, a w tym przypadku z taką mamy do czynienia, rysy zmieniają się zależnie od kąta rzuconego światła. Dlatego wspomnienia powyższe traktuję jako niedoskonały jedynie fragment szerszego obrazu, który odczytuje się indywidualnie zarówno w sensie zawartych w nim treści, jak i właściwych mu odcieni.

Roman Marciniak

Czuję przemijanie

„Co Ty, Janek, Ty, który głosisz królestwo niebieskie, robisz tak, jakbyś chciał na tej ziemi żyć wiecznie?" Żartuję w ten sposób, gdy w naszych niedzielno-wieczornych pogawędkach mój Przyjaciel dotyka – niejako mimochodem – jakiegoś zagadnienia medycznego. Obaj wiemy, jak daleko posunęliśmy się w latach i że wielu naszych rówieśników opuściło już ten świat. Mój Przyjaciel, Jan Krucina, który odwiedza mnie co najmniej raz w miesiącu, w niedzielny wieczór, wylicza listę tych, którzy już odeszli z jego najbliższego środowiska duchownych. Wymienia okrągło czterdziestu kapłanów, których zastał, kiedy po doktoracie na KUL wracał na wrocławski Ostrów Tumski, a którzy są już po tamtej stronie.

Podobnie jest i z moimi towarzyszami rzemiosła medycznego, zwłaszcza bliskimi często kolegami profesorami z Akademii Medycznej. Do nich dochodzi wielki zastęp lekarzy, specjalistów, z którymi przyszło mi współpracować w różnych szpitalach i klinikach Wrocławia, a często się i serdecznie przyjaźnić w ostatnich pięćdziesięciu latach.

Pół wieku to szmat czasu, kiedy po dwóch przesileniach politycznych, po tej całej smutnej przeprawie ze wschodu na zachód, może się wydawać, że w ciągu minionego XX-lecia sytuacja społeczno-polityczna wraca stopniowo do normalności.

Spieramy się w owe niedzielne wieczory często, co do jakości dokonujących się przemian. Dla mnie są one zbyt wolne, nieudaczne, niedopracowane, w porównaniu z państwami zachodu ledwo dostateczne. Bywałem często w Ameryce, absolwowałem wiele zjazdów i sympozjów w niemal wszystkich krajach Europy, widywałem Arabów na bliższym i dalszym Wschodzie. Dlatego porównuję, być może zbyt krytycznie, jak wiele spraw u nas jeszcze szwankuje.

Mój rozmówca przeprowadził się, gnany okolicznościami polityczno-zawodowymi, z Czech do Polski. Tam nie mógł być księdzem, co w Polsce było możliwe. Przybył w atmosferze odwilży Października 1956, kiedy w porównaniu z warunkami czeskimi, niemal wszystko go zachwycało. Po cichu – kiedy on o tym rozprawia – myślę sobie, ileż w tym naiwności. Janek robi wrażenie człowieka pełnego nadziei i entuzjazmu. Rozumiem poniekąd zapał człowieka wychowanego w polskiej, patriotycznej rodzinie – w otoczeniu odmiennym. Mimo to często się z nim nie zga-

dzam. To tylko ubarwia nasze przyjacielskie różnice. Już sam stopień cywilizacyjny w Czechach wydaje mi się wyższy, na co Janek zgłasza wiele zastrzeżeń. Urodzony za kordonem granicznym jest entuzjastą Polski i nieprzerwanie wyznaje nadzieję, że jest, a co ważniejsze, że w przyszłości będzie coraz lepiej zarówno gospodarczo, jak i cywilizacyjnie. Wyznaje pogląd, że nasze społeczeństwo wymaga kształcenia, wyższego wzniesienia w świadomości podstawowych wartości, wyrobionego moralnego konsensu społecznego i że wówczas dorównamy nawet najlepszym.

I tu wzbierają między nami twórcze spory. Powtarzam mu często – ja rozmiłowany Lwowianin – że lepiej jeden krok na Zachód, niż dziesięć na Wschód. Wówczas On opowiada o Lubelszczyźnie, którą poprzemierzał w czasie studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – tak samo o wyobrażeniach Wileńszczyzny, o której dowiadywał się nie tylko od Kard. Gulbinowicza, ale od ukochanego nauczyciela z Zaolzia, który wzbudził w nim zachwyt dla *Pana Tadeusza* a tym samym i całego jego geograficznego tła. Dowodem niech będzie fakt, że kiedy Kard. Kominek, po powrocie z Rzymu i Paryża, przywiózł mu stypendium na studia w Paryżu, On wolał pozostać w Lublinie, chociaż w gimnazjum uczył się języka francuskiego. Widzę w Janku wiele romantyzmu, podczas – jak mnie się wydaje – mnie życie uczyło realizmu, zwłaszcza kiedy latami musiałem jeździć po habilitacji z wykładami do Białegostoku, gdyż nie znalazło się dla mnie miejsce we Wrocławiu.

Nie ma jakichś poważnych sporów w naszych poglądach – różnice te w samym gruncie błahe, stanowią raczej dopełnienie światopoglądowe. Nierzadko przechodzimy na debaty filozoficzne, które w naszym wydaniu stanowią pomost między moim wykształceniem przyrodniczo-medycznym z zainteresowaniem humanistycznym a jego teologią i naukami społecznymi. Spieraliśmy się kiedyś o to, co pobudza zachowania ludzkie, postępowania społeczne.

Krucina jako spowiednik musi wiedzieć, że ludzie nie są idealni. Ciągle jednak wierzy – mimo wielu współczesnych nadużyć, które często leżą jak na dłoni – w dobry, wzrastający bieg dziejów. *Omnes bonum appetunt*. Wydaje mu się, że ludzie stawiają ciągle nowe ideały, wierzy w wartości, ulubionym jego pojęciem jest dobro wspólne i stąd nadzieja, że poziom życia obywatelskiego będzie się podnosił.

Zwróciłem kiedyś uwagę, że z moich spostrzeżeń ludzie raczej gonią za dobrem własnym niż za jakimś urojonym dobrem wspólnym. Trzeba zważyć, ileż zazdrości czy zawiści zakłóca współżycie już to zawodowe, już to sąsiedzko-społeczne. Janek nie chce się z tym zgodzić, żeby tylko zazdrość rządziła ludźmi. Przyniósł mi kiedyś grubą książkę Herberta Schöcka – *Der Neid als Sozialprinzip*. Chociaż myśli tej książki biegną po mojej stronie, a książka jest trudna i zawiła, Janek uważa natomiast, że jest pisana z jednostronnych pozycji filozoficznych, a właściwie antropologicznych. Dla niego właściwie skrojona wizja człowieka, osoba ludzka pojmowana po chrześcijańsku jest wszystkim.

Z mojej strony odwdzięczam mu taką wysoką lekturę systematyczną dostawą czasopism: niemieckiego „Spiegl" lub angielskiego „Newsweek". Cóż, kiedy Janek, szczególnie w „Spiegl" dopatruje się za wiele krańcowego liberalizmu.

Gdyby nasze spotkania były nudne, to byśmy się nie spotykali. Są wielostronne, gdyż nie spieramy się tylko o naukę czy politykę. Interesuje nas również dzień pospolity, także powszechność, a wraz z nią przeżycia naszych bliźnich, wspólnych znajomych, których mamy jeszcze wielu, chociaż nasze szeregi rzedną. Wraz z biegnącym czasem i my przemijamy.

Krucina ma to do siebie, że chociaż odbieram go jako osobę głęboko religijną, jest przecież kapłanem, umie zachować niezwykłą tolerancję, nawet pewien liberalizm, co mogę namacalnie oglądać, kiedy zapraszam do siebie różnych gości, mających zgoła inne spojrzenie na życie niż Janek. Nikt z moich gości nie uznał go za ciasnego klerykała, tym bardziej, że nie tylko po polsku potrafi wyłożyć spokojnie nawet najbardziej odmienny punkt widzenia od swego rozmówcy.

O wspólny mianownik, zwłaszcza przy szerokim patrzeniu, nietrudno. Ostatecznie bowiem zawsze chodzi o to, byśmy na tym świecie poruszali się przyzwoicie i szczęśliwie oraz możliwie bez wielkich boleści dotarli do ostatecznej mety. Piszę to jako lekarz, który napatrzył się na wiele cierpień, a jako radiolog musiałem zauważać w ludzkich organizmach choroby, których pacjenci lękają się wprost panicznie.

Mówimy o ostatecznej mecie życia. Janek tę metę utożsamia z najpiękniejszym spotkaniem naszej egzystencji – widzeniem się z Bogiem. Kiedyś mi mówił, że nie wierzy, by istnieli prawdziwi ateiści. Ludzie niewierzący. Z pogodą ducha twierdzi, że nawet wobec owych pozornych ateistów, „bezbożników", Bóg stosuje swoisty rewanż, nękając ich pytaniami – po co, dlaczego, skąd, dokąd? Jest to klasyczne pytanie o sens życia, a Janek nazywa to, przypuszczam że za jakimś filozofem, „*revanche de Dieu*".

Jest to oczywista postawa racjonalna, która intryguje mojego Przyjaciela, zwłaszcza kiedy mu mówię o swoich lekturach Biblii, Nowego Testamentu, z czego On się szczególnie cieszy.

Spotykamy się od wielu lat, niejako w określonych rytualnie odcinkach czasu. Zazwyczaj w radości i pogodzie ducha, której naszej przyjaźni nie brakuje. Na osiemdziesiąte urodziny życzę Ci Janku, by Tobie tej nadziei, tego optymizmu zawsze starczyło.

Wojciech Wrzesiński

Wokół sporów o Wydział Teologii w Uniwersytecie Wrocławskim[1]

Kiedy w sierpniu 1945 roku w zniszczonym działaniami wojennymi Wrocławiu podejmowano prace nad erygowaniem Uniwersytetu Wrocławskiego, już jako polskiej uczelni wśród pierwszych projektów określenia struktury uniwersyteckiej sformułowanej w kręgu dawnej profesury Uniwersytetu Jana Kazimierza, znalazł się wniosek o utworzenie wydziału teologii. Decydowały o tym trzy argumenty: przeniesienie na te tereny profesury lwowskiej, wśród nich także profesorów i innych pracowników Wydziału Teologii lwowskiego Uniwersytetu Jana Kazimierza, tradycje wrocławskiej uczelni, w której historii od początków teologia zajmowała szczególne miejsce, jak i ocena, że nowe społeczeństwo polskie formujące się nieomal „na surowym korzeniu" potrzebuje wsparcia duchowego. Nie było też przypadkiem, że w pierwej „Grupie Naukowo-Badawczej", kierowanej przez byłego rektora lwowskiego Uniwersytetu Jana Kazimierza, prof. Stanisława Kulczyńskiego, która przybyła do Wrocławia z zadaniem rozpoznania sytuacji i podjęcia zadań także budowy środowiska akademickiego, byli dwaj księża: ks. dr Wiktor Niemczyk, ewangelik i ks. kan. Kazimierz Lagosz, ksiądz rzymsko-katolicki.

Nie było więc dziwne, że w pierwszym projekcie struktury Uniwersytetu Wrocławskiego, zamkniętym z datą 27 VII 1945 roku i zgodnie z przyjętymi zasadami prawnymi, przedstawioną władzom rządowym w Warszawie, znalazła się propozycja utworzenia Wydziałów: Teologii Katolickiej i Teologii Ewangelickiej. Wydział Teologii Katolickiej miał powstać z takiego samego Wydziału lwowskiego Uniwersytetu Jana Kazimierza, który po ewakuacji w granice ówczesnego państwa polskiego ze swojego macierzystej uczelni z profesorami, studentami oraz częścią

[1] Poniższe uwagi sygnalizują tylko fragmenty historii starań o utworzenie czy raczej jak wówczas traktowano erygowanie Wydziału Teologii w Uniwersytecie Wrocławskim. Pierwsza część opiera się przede wszystkim na rozważaniach zawartych w monografii Wojciecha Wrzesińskiego *Uniwersytet Wrocławski 1945–1995*, Wrocław 1995, część druga na niewykorzystywanych wcześniej materiałach Archiwum Uniwersyteckiego we Wrocławiu, Problemy te wymagają dalszych badań.

księgozbioru, chwilowo zatrzymał się w klasztornych budynkach Kalwarii Zebrzydowskiej. Wstępnie zakładano, że do czasu wyjaśnienia jego prawnej przyszłości nie będzie się włączał do życia innych prowincji, a podobnie jak i inne uniwersyteckie placówki lwowskie nie będzie uczestniczył w funkcjonowaniu Uniwersytetu Jagiellońskiego, zachowując swoją odrębność.

W pierwszych decyzjach Ministerstwa Oświaty o uruchamianiu poszczególnych Wydziałów i Katedr propozycja uruchomienia Wydziałów Teologii nie została uwzględniona. Ministerstwo Oświaty zalecało, aby lwowscy profesorowie i studenci włączali się do pracy i studiów odpowiednich struktur Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zgodnie z taktyką przyjętą przez zespół lwowski, dominujący wśród organizatorów polskiego Uniwersytetu Wrocławskiego, starano się jednak zachowywać jego odrębność, oczekując z nadzieją na pozytywne decyzje prawne warszawskich władz ministerialnych.

Sierpniowa wizytacja 1945 roku, przeprowadzona przez prymasa Polski arcybiskupa Hlonda potwierdzała potrzebę i warunki dla utworzenia takich struktur akademickich we Wrocławiu, przy zapewnieniu kadrowych możliwości właściwego funkcjonowania Wydziału we Wrocławiu.

l IX 1945 roku ks. dr Karol Milik, mianowany przez prymas Hlonda rządcą diecezji wrocławskiej, rozpoczął urzędowanie w poniemieckiej, w znacznym stopniu zdewastowanej działaniami wojennymi, siedzibie arcybiskupstwa wrocławskiego, podejmując też sprawę utworzenia uniwersyteckiego Wydziału Teologii.

Tymczasem sprawy Wydziału Teologii komplikowały się. O ile Ministerstwo akceptowało projekty uruchamiania innych Wydziałów i Katedr Uniwersytetu to jednak odpowiedzi w sprawie Teologii Katolickiej i Ewangelickiej nie było. 23 II 1946 roku wniosek powrócił na posiedzeniu Senatu Akademickiego. W kontrowersyjnej dyskusji, jaka się wówczas wywiązała wskazywano na aspekty polityczne projektu, które przekraczały zdecydowanie sprawy środowiska akademickiego.

W czasie dyskusji prorektor prof. Stanisław Loria wnioskował o wstrzymanie wniosku o powołanie Wydziału Teologii do czasu potwierdzenia przez Watykan praw Polski do Ziem Odzyskanych. Prof. Iwo Jaworski przed podjęciem uchwały przez Senat stwierdzał konieczność wcześniejszego przeprowadzenia rozmów z wrocławskim Administratorem Apostolskim. Odmienne stanowisko zajmował prof. Ludwik Hirszfeld, opowiadając się za utworzeniem Wydziału. Oceniając rzeczywistość publiczną, twierdził, że to interes państwa wymaga takich decyzji. Obawiał się, aby pospiesznie i pochopnie podjęte decyzje negatywne nie zostały wykorzystane politycznie i nie odbiły się niekorzystnie na innych decyzjach władz państwowych dotyczących Uniwersytetu, dodatkowo uzasadniając, że rząd warszawski pozytywnie ustosunkowuje się do nauki religii i Kościoła. A był to okres, kiedy władze państwowe zabiegały o pozyskanie poparcia w szerokich grupach społeczeństwa, dbając o stworzenie pozorów wolności, popierały Kościół i jego funkcje duszpasterskie, chociaż równocześnie atakowano wielu duchownych za popieranie antykomunistycznego podziemia, często bez rzeczywistych podstaw. Senat nie podjął wówczas żadnej uchwały.

Akademickie władze wrocławskie oceniały jednak, że ostateczne decyzje Ministerstwa jeszcze nie zostały podjęte.

Taką ocenę opierano na prośbie dyrektora Departamentu Szkolnictwa Wyższego Ministerstwa Oświaty, prof. Stanisława Arnolda, który zwrócił się do ks. Milika z prośbą o wyjaśnienie: czy Wydział Teologii na Uniwersytecie Wrocławskim miałby kształcić tylko dla archidiecezji wrocławskiej i ilu studentów. Ks. Milik odpowiedział, że zamierzeniem jest kształcenie dla archidiecezji wrocławskiej i diecezji opolskiej oraz ewentualnie lubuskiej i katowickiej. Sygnalizował też możliwość zaproponowania naboru na studia teologiczne kandydatów z obszarów Łużyc, wówczas znajdujących się pod okupacją sowiecką oraz z Poznania i innych obszarów, jak wówczas określano, Ziem Odzyskanych. Przewidywał, że przy pełnych studiach na wszystkich latach we Wrocławiu kształciłoby się na Wydziale Teologii 700–1000 studentów. Odpowiedzi prof. Arnolda nie znaleziono.

9 VI 1946 roku we Wrocławiu miała zostać odprawiona uroczysta Msza Święta przed pierwszą inauguracją wrocławskich uczelni, przy obecności najwyższych władz państwowych, na czele z Bolesławem Bierutem. W środowisku uniwersyteckim miano nadzieje, że przy tej okazji zostaną podjęte decyzje w sprawie teologii uniwersyteckiej, 9 VI 1946 roku Mszę Świętą celebrował ks. Milik. Wyprzedzając fakty, nie wiadomo, w oparciu o jakie informacje w wygłoszonym kazaniu dziękował władzom z powodu już bliskiej daty reaktywowania Wydziału Teologii. Nadzieje nie spełniały się. O potrzebie utworzenia Wydziału Teologii we Wrocławiu wypowiadano się też jesienią 1946 roku na posiedzeniu Rady Naukowej dla Ziem Odzyskanych. Ale i tym razem także bez żadnego rezultatu.

W środowisku uniwersyteckim we Wrocławiu podłoża ideologicznego dopatrywano się też w braku zgody Ministerstwa Oświaty na utworzenie w Wydziale Prawa Katedry Prawa Kościelnego, chociaż prowadzenie tych zajęć i egzaminów było ujęte w obowiązującym programie studiów. We wrześniu 1946 roku Rada Wydziału Prawa ponowiła do Ministerstwa Oświaty wniosek o wyrażenie zgody na uruchomienie stosownej Katedry. Wniosek pozostał bez odpowiedzi. Podobnie stało się z projektem katedry muzykologii, o uruchomienie której występował Senat Akademicki w czerwcu 1947 roku. Kierownictwo jej proponowano powierzyć ks. doc. Hieronimowi Feichtowi, który już wcześniej zaczął przygotowywać warunki lokalowe do jej utworzenia, gromadzić księgozbiór i materiały archiwalne. Zgody nie było, chociaż zbiory przez niego zgromadzone były wysoko oceniane przez warszawskich muzykologów i przez nich długo wykorzystywane w badaniach i procesie dydaktycznym.

9 XII 1946 roku w czasie Mszy Świętej celebrowanej w kościele akademickim przed inauguracją drugiego roku akademickiego ks. Milik ponowił słowa radości z powodu bliskiej daty uruchomienia Wydziału Teologii. I tym razem nie są znane przesłanki, na których opierał się w takiej wypowiedzi, czy też było to działanie na zasadzie faktów dokonanych.

Jesienią 1946 roku, popierając wrocławski wniosek uniwersytecki, ks. Milik wraz z dawnymi profesorami Wydziału Teologii Uniwersytetu Jana Kazimierza: ks. Józefem Umińskim, ks. Piotrem Stachem i ks. Aleksym Klawkiem podejmowali dalsze starania o reaktywowanie Wydziału Teologii we Wrocławiu.

Po odmowie zgody władz państwowych, kiedy widać było, że starania o uruchomienie akademickiej struktury z zakresu teologii nie przyniosą pozytywnego rezultatu, skoncentrowano się na pracach nad utworzeniem we Wrocławiu Wyższego Seminarium Duchownego. 8 X 1947 roku 24 alumnów rozpoczęło w nim studia. Pierwszym rektorem został ks. dr Józef Marcinowski.

Sprawa Wydziału Teologii tymczasem wychodziła poza mury uniwersyteckie. W końcu marca 1947 roku z poparciem dla utworzenia Wydziału wystąpili robotnicy wrocławskiej fabryki obrabiarek, fabryki acetylenu i rolnicy z parafii Muchobór Wielki. Przesłali prośbę do Prezydenta Bieruta, z załączonymi podpisami na 34 dołączonych arkuszach. Prosili o „łaskawą interwencję w sprawie utworzenia na Uniwersytecie Wrocławskim Wydziału Teologicznego, który by nam, Polakom na Dolnym Śląsku, zdobytym krwią, a odbudowywanym ciężką pracą ludu, wychował zastępy kapłanów, tak bardzo dolnośląskiej ziemi potrzebnych. Bo my bez kapłanów obejść się nie możemy. My lud katolicki z praojców naszych, potrzebujemy świątyń, a w tych świątyniach kapłańskiej pracy, ze wszystkich prac w społeczeństwie najbardziej dla każdego narodu pożytecznej i najbardziej państwowej. Dajemy Polsce trud i chleb pól naszych. – Ojczyzna dać nam powinna wszystko, co potrzebne. A nam i kapłani są konieczni. Więc prosimy o Wydział Teologiczny we Wrocławiu. Był tu od wieków i dalej być powinien, i wierzymy, że będzie". Inspiracja takiego wystąpienia nie jest znana.

Na Uniwersytecie sprawa Wydziału Teologii powróciła w jeszcze raz maju 1947 roku. Na posiedzeniu Senatu 21 V 1947 roku jeszcze raz rozpatrywano wniosek ks. Milika o utworzenie Wydziału. Ale tym razem przed podjęciem dyskusji Senat musiał ustosunkować się do prośby studenckiego koła naukowego historii sztuki i historii, o wyrażenie zgody na zawieszenie krzyży w salach wykładowych. Propozycja nie uzyskała poparcia Senatu. Podobnie było z wnioskiem w sprawie Wydziału Teologii. Ale wówczas to z inspiracji prorektora prof. Jerzego Kowalskiego Senat uchwalił poparcie dla idei tworzenia katedr reprezentujących nauki katolickie w ramach poszczególnych wydziałów, pod warunkiem, że nie kolidowało by to z funkcjonowaniem innych katedr.

W takiej atmosferze z pewnym zaskoczeniem przyjęto apel rektora Kulczyńskiego o masowy udział we wrocławskich ulicznych uroczystościach kościelnych Bożego Ciała.

A kiedy z datą 27 VIII 1947 roku do Sejmu Ustawodawczego wpłynęła kolejna prośba o utworzenie w Uniwersytecie Wrocławskim Wydziału Teologii, tym razem z gminy Cerkwice powiat trzebnicki, Biuro Sejmowe przesłało ją do Ministerstwa Oświaty, celem udzielenia bezpośredniej odpowiedzi. Ministerstwo nie spieszyło się i dopiero w sierpniu 1948 udzieliło jej, tym razem stwierdzając zdecydowanie: „Wydziały Teologii są zorganizowane na Uniwersytetach w Krakowie, Warszawie i Lublinie. Poza tymi wydziałami akademickimi istnieje ponadto cały szereg seminariów duchownych. W tym stanie *rzeczy* Min. Oświaty nie widzi możliwości utworzenia nowego Wydziału Teologii na Uniwersytecie Wrocławskim".

Kiedy ks. Milik 10 X 1947 roku inaugurował seminarium duchowe dla 20 alumnów i pierwsze zajęcia, stwierdził, że ponieważ jeszcze nie ma Wydzia-

łu Teologicznego na Uniwersytecie, wykłady przejściowo będą prowadzone we wrocławskim seminarium duchownym, które dziedziczyło też częściowo tradycje lwowskiego Wydziału Teologii. W różnych latach we Wrocławiu przejściowo, bez rygorów akademickich, były też prowadzone dla młodzieży studenckiej oddzielne wykłady w ramach Wyższego Studium Kultury Katolickiej. Kształcenie księży koncentrowało się we Wrocławiu teraz w seminarium duchownym, stopniowo rozbudowywanym i po latach przekształconym decyzją Watykanu w 1968 roku w Papieski Fakultet Teologiczny, rozbudowywany kadrowo i stopniowo zyskujący prawa uczelni wyższej, z prawem do kształcenia na poziomie wyższym i nadawania tytułu i stopni naukowych. W Fakultecie czekano sposobnej chwili, aby ponownie wystąpić o uniwersytecką teologię.

Sprawa uniwersyteckich studiów teologicznych na Uniwersytecie Wrocławskim ucichła jednak do 1991 roku. W 1990 roku wraz z reformą szkolnictwa wyższego przywrócono wybory władz uniwersyteckich. W warunkach odrodzonej samorządności uniwersyteckiej powrócono wówczas, po 44 latach, do sprawy uniwersyteckiego Wydziału Teologii 12 III 1991 roku. Było to w okresie kiedy we wrocławskim środowisku akademickim podejmowano ogólne dyskusje nad potrzebą nowej struktury uczelni akademickich służącej integracji całego środowiska, lepszym wykorzystaniu jego możliwości w wypełnianiu zdań dydaktycznych i badawczych, przyspieszenia zapóźnień w porównaniu z uczelniami zachodnimi, a wyrosłych w warunkach wieloletnich dominacji wzorców uczelni sowieckich, ideologizacji całej nauki.

Metropolita Wrocławski, a zarazem Wielki Kanclerz Papieskiego Fakultetu Teologicznego, Henryk kardynał Gulbinowicz, przekazał w asyście ks. Kruciny, na ręce Rektora Uniwersytetu Wrocławskiego „Wniosek o bliższe rozważenie możliwości i racji za podjęciem stosownej uchwały oraz reaktywowanie Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim". Wniosek został oparty na „6 przesłankach". Kardynał pisał:

1. Wydział Teologiczny erygowany we Wrocławiu 21 X 1702 dal poprzez Akademię Leopoldyńską początki rozwoju Uniwersytetu Wrocławskiego i przetrwał z nim do r. 1945. Toteż Stolica Apostolska, powołując 22 II 1968 r. po starannych przygotowaniach Papieski Fakultet Teologiczny, określiła go jako kontynuację tegoż wydziału teologicznego, który do 1945 r. działał w obrębie *celeberrimae Universitatis Vratislaviensis*.
2. Mimo planów zawartych w dokumentach erekcyjnych Uniwersytetu Wrocławskiego, zabiegi o utrzymanie tej wiekowej tradycji również w rzeczywistości polskiej – podejmowane zarówno przez koryfeuszy Uniwersytetu, jak i ze strony kościelnej – zostały uniemożliwione tylko ze względów ideologicznych.
3. Interdyscyplinarna komplementarność dawnych wszechnic akademickich, w jakiej górował Uniwersytet Wrocławski, i dzisiaj – mimo specjalizacji nauk, a być może z jej powodu – zasługuje na nową postać *universitatis scientiarum*, dostarczającej integralnej wizji człowieka, społeczeństwa, elementarnych podstaw mocy wiążącej itp. Zasługuje na uwagę młodzież uniwersytecka obie-

rająca poprzez studia teologiczno-filozoficzne indywidualny tok studiów lub zapisująca się na drugi wydział.
4. Kraje sąsiednie (Czechosłowacja, Węgry, Jugosławia) w ostatnich miesiącach reaktywowały wydziały teologiczne w obrębie uniwersytetów w Pradze, Ołomuńcu, Bratysławie, Budapeszcie, Lublanie, Zagrzebiu. W krajach zachodnich, szczególnie niemieckojęzycznych, wydziały teologiczne przynależą do uniwersytetów od założenia.
5. Stolica Apostolska, rozciągając kontrolę nad organizacją Fakultetu Teologicznego, domagała się w myśl konstytucji *Sapientia Christiana* utrzymania jej poziomu na wysokości przepisów państwowych, na skutek czego kwalifikacja kadry naukowo-dydaktycznej oraz stan biblioteki odpowiada obecnej ustawie o szkolnictwie wyższym, respektowanej przez Watykańską Kongregację do spraw Uniwersytetów i Seminariów.
6. Papieski Fakultet Teologiczny dysponuje wystarczającą bazą lokalową, co może ułatwić decyzję, utrudnioną być może względami finansowymi".

List kończyło ważne zobowiązanie i „gotowość rzetelnego udziału w stosownie rozumianym integrowaniu nauk oraz środowisk akademickich zarówno według tradycji *universitatis scientiarum*, jak i na miarę nowoczesnych potrzeb". List kardynała Gulbinowicza 20 III 1991 roku został przedstawiony senatowi akademickiemu Uniwersytetu Wrocławskiego, wywołując dyskusję, która wykazała złożoność problemu w warunkach prawnych, kadrowych i finansowych Uniwersytetu, wzmożonych skomplikowanym układem postaw zespołu pracowniczego. Dyskusja miała charakter emocjonalny, ścierały się całkowicie odmienne, sprzeczne propozycje, a wykazała konieczność powrotu do tych problemów, po bliższym i spokojnym jego przeanalizowaniu i to wszystkich aspektów. Miejsce projektowanego na wstępie powołania specjalnej nadzwyczajnej komisji senackiej pod przewodnictwem prof. Jana Kosika, naówczas dziekan wydziału prawa, która by miała przygotować dla Senatu wnioski wynikające z analizy propozycji kardynała Gulbinowicza. Senat podjął decyzję o skierowaniu wniosku do Senackiej Komisji Organizacji i Rozwoju Uczelni, rozszerzonej o dodatkowych ekspertów.

Komisja Senacka 14 V 1991 roku przyjęła uchwałę – potrzebę wstępnego wyjaśnienia całego kompleksu spraw prawno-organizacyjnych, kadrowych, lokalowych i finansowych przez odrębny zespół roboczy, który by składał się z przedstawicieli Uniwersytetu, Kurii Metropolitalnej, a pracował w uzgodnieniu z Ministerstwem Edukacji Narodowej. Komisja, uznając niedostateczne przygotowanie do opracowania wniosków już dzisiaj, postulowała, aby proponowany zespół przygotował stosowny dokument w sprawie projektowanego Wydziału Teologii, zawierający wnioski dotyczące struktury, obsady personalnej, zasad finansowania. Przygotowanie dokumentów uznanych za niezbędne przed podjęciem decyzji, szczególnie w tak kontrowersyjnej sytuacji i to nawet tylko przez odpowiednie zespoły uniwersyteckie było trudne i czasochłonne. Trudno było oczekiwać na szybkie przygotowanie zapowiadanych dokumentów. Obowiązki takie spoczęły

na specjalnej komisji senackiej, której przewodniczył prof. Jan Mozrzymas. W komisji zasiadali przedstawiciele różnych wydziałów.

Sytuacja się szybko zmieniała. I chociaż Uniwersytet Wrocławski jako pierwszy podjął sprawę utworzenia Wydziału Teologii i uzyskał jako jedyny na razie poparcie Kurii Watykańskiej, to w innych państwowych Uniwersytetach polskich podjęto już takie decyzje, gdy we Wrocławiu sprawy nie mogły wyjść ze wstępnych dyskusji (Poznań, Opole i czyniono przygotowania do uruchomienia takich studiów w innych uczelniach).

Tymczasem dwóch profesorów uniwersyteckich Wojciech Sitek i Jerzy Jastrzębski w marcu 1998 roku, uzasadniając utworzenie Wydziału i znaczenie dla całej Uczelni, przedłożyło na ręce Rektora Romana Dudy wniosek, poparty podpisami kilkudziesięciu innych profesorów, o przeprowadzenie, zgodnie ze statutem Uniwersytetu referendum uniwersyteckiego, które miało się stać czynnikiem rozstrzygającym w sprawie ewentualnego utworzenia uniwersyteckiego Wydziału Teologii. Wniosek wywołał duże zainteresowanie, o czym świadczyły telefony i listy skierowane do Rektora, zwolenników i przeciwników takiego działania. Rektor na posiedzeniu Senatu 17 III 1998 roku uzasadniając, że na 31 III tego roku jest planowane specjalne posiedzenie poświęcone sprawozdaniu komisji senackiej do oceny propozycji utworzenia Wydziału Teologicznego, która miała przedstawić wyniki swej pracy, zgłosił jednak propozycję, aby sprawę odłożyć do tego posiedzenia, a wcześniej nie wszczynać już dzisiaj dyskusji. Wnioski komisji miały zostać ogłoszone w „Przeglądzie Uniwersyteckim". Wywołało to burzliwą dyskusję, w której szczególnie aktywni byli przeciwnicy nowego Wydziału uniwersyteckiego. Uprzedzając zapowiedziane posiedzenie, prof. Mozrzymas popierając propozycję Rektora, poinformował Senat, że końcowe wnioski Komisji, której przewodniczył, zostały już przedyskutowane przez 7 komisji senackich, z których 4 poparły wnioski o utworzeniu Wydziału, a 3 były przeciwne. Burzliwa dyskusja dotyczyła spraw formalnych, oceny rzeczywistego stanowiska poszczególnych komisji, jak i założeń organizacyjnych przyszłego referendum, decyzji o uprawnieniach, także studentów – stacjonarnych i zaocznych.

Senat w głosowaniu tajnym 24 głosami przeciwko 17, przy jednym nieważnym odrzucił propozycję wprowadzenia do porządku dziennego na tym posiedzeniu dyskusji nad wnioskiem w sprawie referendum. Zainteresowanie sprawą znalazło odbicie także w prasie, która krytykowała dyskusje uniwersyteckie.

25 III 1998 roku Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, przedstawił w piśmie skierowanym do Rektora i Senatu Uniwersytetu Wrocławskiego wniosek w sprawie „przywrócenia Wydziałowi Teologii miejsca na Uniwersytecie Wrocławskim". W piśmie powtarzającym argumenty z marca 1991 roku, a podpisanym przez ks. Ignacego Deca, Rektora Fakultetu i ks. Henryka kardynała Gulbinowicza, Wielkiego Kanclerza Fakultetu, twierdzono: „wyrażamy gotowość rzetelnego udziału w dalszym integrowaniu środowiska akademickiego w naszym mieście przez Pana Rektora oraz Senat Uniwersytetu, składać szczegółowe wyjaśnienia oraz uczestniczyć w określaniu warunków niezbędnych do reaktywowania

Wydziału Teologii w Uniwersytecie Wrocławskim". List wywołał burzę dyskusji, w której wyrazy krytyki i negacji propozycji ścierały się z głosami poparcia.

8 IV 1998 roku odbyło się zapowiadane posiedzenie Senatu poświęcone ocenie wniosku opowiadającego się za utworzeniem Wydziału Teologii Uniwersytetu Wrocławskiego, który by miał kształcić na studiach stacjonarnych, w zakresie teologii rzymsko-katolickiej, ewangelickiej i prawosławnej, jednak bez połączenia z Fakultetem Papieskim. Uniwersytet Wrocławski miałby ponosić koszty utrzymania kadr, a władze Kościoła budynku. Wzorcem dla realizacji tego projektu miałby być Uniwersytet Opolski, gdzie już funkcjonował taki Wydział. Senat po dyskusji przyjął uchwałę, w której „upoważnił JM Rektora do przeprowadzenia rozmów ze stroną kościelną i Ministrem Edukacji Narodowej w sprawie warunków powołania Wydziału Teologii w oparciu o papieski Fakultet Teologiczny. Wyniki tych rozmów po zaopiniowaniu ich przez komisje senackie, będą mogły stanowić podstawę do podjęcia przez Senat stosownej decyzji".

We wrześniu 1998 roku Senat powołał komisję pod przewodnictwem prof. Jana Mozrzymasa, która miała przygotować materiały dla Senatu w sprawie ewentualnego powołania Wydziału Teologii na Uniwersytecie Wrocławskim. Oczekiwanie na wyniki prac komisji przedłużały się. 2 XII 1998 roku prof. J. Jakimiec, przewodniczący senackiej Komisji Finansów i prof. Jerzy Jastrzębski wystosowali list do Rektora i Senatu, w którym pisali: „Jesteśmy zaniepokojeni pogłębiającym się podziałem społeczności naszego Uniwersytetu, jaki wywołuje projekt utworzenia Wydziału Teologicznego (co faktycznie oznacza przyłączenie Papieskiego Fakultetu Teologicznego wraz z trzema Wyższymi Seminariami Duchownymi). Uważamy ten pogłębiający się podział za bardzo szkodliwy dla Uniwersytetu. Zasadnicza różnica stanowisk występuje także wewnątrz Komisji prof. Mozrzymasa w tej sprawie". Domagali się pozostawienia sprawy Senatowi następnej kadencji.

Ale dopiero 4 XI 1999, po przeprowadzeniu wielu rozmów, odbyło się pierwsze posiedzenie komisji. W czasie posiedzenia zdecydowanie podkreślono, że utworzenie Wydziału nie może się odbyć kosztem Uniwersytetu. Uznając szczególne znaczenie spraw finansowych, uchwalono, że tworzenie Wydziału winno się odbyć w dwu okresach przejściowych od chwili utworzenia Wydziału, tzn. od 1 X 1999 roku do 31 XII tego roku, w którym strona kościelna miałaby ponosić koszty związane z wynagrodzeniem nauczycieli akademickich i okres drugi od l I 2000 roku do 31 XII tego roku, w którym strona kościelna ponosiłaby koszty wynikające z różnicy między wyliczeniem algorytmu ministerialnego, a rzeczywistymi nakładami finansowymi.

28 listopada członkowie komisji uczestniczyli w lustracji pomieszczeń Papieskiego Fakultetu, które by miały zostać przekazane nieodpłatnie na potrzeby Wydziału Teologicznego. 9 grudnia na kolejnym posiedzeniu omawiano celowość utworzenia Wydziału. W czasie posiedzenia omawiano sprawy konsekwencji finansowych oraz zagrożeń wynikających z podziału społeczności uniwersyteckiej. W sprawach finansowych pojawiły się dwie całkowicie odmienne opinie konsekwencji utworzenia Wydziału: od zagrożenia bytu Uniwersytetu, do poprawy jego

stanu finansowania. W ocenie konsekwencji dla postaw społeczności pojawił się argument poddania Uniwersytetu dominacji władzom kościelnym. Wskazywano na trudności w realizacji ekumenicznego charakteru Wydziału, wynikające z braku kadry i studentów dla teologii protestanckiej i ewangelickiej. W toku dalszych posiedzeń z udziałem biskupa R. Bogusza i arcybiskupa Jeremiasza starano się rozwiązywać zarysowane wcześniej trudności.

Na burzliwym posiedzeniu Senatu zgłoszono wniosek utworzenia we Wrocławiu odrębnej Akademii Teologicznej, zbudowanej zamiast Wydziału Teologii na Uniwersytecie. I odłożenie głosowania do nowej kadencji władz Uniwersytetu.

Senat ostatecznie postanowił, aby w nowej kadencji władz Uniwersytetu prace komisji były kontynuowane, wyjaśniając szereg wątpliwości, jakie zostały zgłoszone w trakcie dyskusji i potwierdzając decydujące znaczenie stanowiska Senatu.

Milczenie Uniwersytetu przedłużało się. 8 V 2001 roku Rektor Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec zwrócił się do ówczesnego Rektora Uniwersytetu Wrocławskiego, Romualda Gellesa, z pytaniem o stan sprawy. Senat sprawę Wydziału Teologii podjął 24 X tego roku. Uchwała zobowiązywała Rektora, aby w wyniku indywidualnych rozmów z członkami Senatu poznał stanowiska zwolenników i przeciwników powołania Wydziału Teologii. Przeprowadził 46 rozmów, w tym z 4 studentami, w czasie których „za" opowiedziało się 36 osób, ale na warunkach przyjętych przez Uniwersytet, a zdecydowanie „nie" 10 osób. Senat podjął uchwałę 27 głosami, przy 9 przeciw, „o woli kontynuowania prac nad powołaniem Wydziału Teologicznego".

W nowej kadencji władz Uniwersytetu sprawa Wydziału Teologii powracała w różnych indywidualnych rozmowach, ale nie została ostatecznie zdecydowana. Wzmocniony kadrowo i organizacyjnie, rozbudowywany ilościowo Wydział Papieski, zyskiwał wszystkie prawa akademickie wyższej uczelni. Dzisiaj trudno jest przewidywać, czy przyszłość Wydziału Teologii na Uniwersytecie Wrocławskim jest już ostatecznie zadecydowana.

Józef J. Ziółkowski

Wspomnienia rozmów z Księdzem Profesorem Janem Kruciną

Czy warto wrócić do sprawy Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim

Nie ukrywam, że zaproszenie do napisania wspomnień do Księgi Jubileuszowej dedykowanej Księdzu Profesorowi Janowi Krucinie z okazji 80. rocznicy urodzin zaskoczyło mnie. Wprawdzie w czasie wieloletniej działalności na Uniwersytecie Wrocławskim miałem okazje do częstych spotkań, mniej lub bardziej oficjalnych, z przedstawicielami administracji Kościoła katolickiego, ale nie odnosiłem wrażenia, że wzbudzam specjalne zainteresowanie moich rozmówców. Sądzę, że się nie mylę, uważając, że zwykle tak było, niezależnie od pełnionych przeze mnie różnych funkcji – prorektora Uniwersytetu, dziekana Wydziału Chemii czy też tylko dyrektora dużego instytutu uniwersyteckiego.

Ale był jeden wyjątek związany właśnie z Księdzem Profesorem Kruciną, znanym wcześniej jako znakomity Rektor Papieskiego Fakultetu Teologicznego, wielki erudyta, teolog i człowiek dialogu. Podejmowane przez Niego odważnie tematy dotyczące na przykład różnych dróg, którymi podążają chrześcijanie, wzbudzały zainteresowanie i zmuszały każdego słuchacza do refleksji. Może dlatego zaakceptowałem Profesora Krucinę od początku naszej znajomości jako wyjątkowego przedstawiciela Kościoła katolickiego i równocześnie wybitnego przedstawiciela kadry profesorskiej Fakultetu Teologicznego.

Odnosiłem wrażenie, że Profesor Jan Krucina również mnie darzył życzliwą sympatią, która narastała w miarę kolejnych naszych spotkań. Spotkań tych było wiele i chociaż dotyczyły spraw poważnych i kluczowych dla rozwoju naszych uczelni, to odbywały się przeważnie w warunkach kameralnych, np. w restauracji „La Scala", gdzie jak sam Ksiądz Profesor Krucina powiedział, rozpoczęliśmy wzajemne „podpatrywania i dociekania".

Zgadzając się napisać cokolwiek do Księgi Jubileuszowej dedykowanej Profesorowi, byłem inspirowany sympatycznym klimatem tych spotkań z Nim i innymi przedstawicielami Kościoła (głównie z Profesorem Józefem Paterem). Spotkania te bardzo trafnie i z wielką kulturą opisał Ksiądz Profesor Krucina w artykule de-

dykowanym Rektorowi Uniwersytetu Wrocławskiego, profesorowi Romualdowi Gellesowi, stałemu uczestnikowi tych spotkań w księdze jubileuszowej poświęconej 65. rocznicy Jego urodzin[1]. Artykuł poświęcony był niemal w całości relacji z naszych rozmów, w których Rektor Gelles i ja reprezentowaliśmy Uniwersytet Wrocławski, a Księża Profesorowie Jan Krucina i Józef Pater byli przedstawicielami strony kościelnej. Wspominając te rozmowy, muszę przyznać, że byłem zawsze zafascynowany tonem nadawanym im przez Profesora Krucinę, pełnym wysokiej kultury i dyplomatycznego taktu. Wszyscy mieliśmy świadomość, że nasze spotkania mają charakter towarzyski i w pełni prywatny, ale rozumieliśmy także powagę tematu, którego dotyczyły rozmowy, czyli sprawy Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim. Problem utworzenia albo, jak mówili niektórzy, przywrócenia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim był dyskutowany od wielu lat. Wydział Teologiczny, głęboko zakorzeniony w historii Uniwersytetu Wrocławskiego, przestał funkcjonować wraz z zakończeniem działalności niemieckiego Uniwersytetu we Wrocławiu. Pamiętam, że sprawa Wydziału powracała wielokrotnie, ale poważnie i głośno zaczęło się o niej mówić dopiero po dokonaniu się przemiany ustrojowej w 1989 roku. Nie wnikając w dość długą i zawiłą historię podchodzenia do siebie partnerów ze strony Kościoła i Uniwersytetu oraz niewielkich skutków tych podchodów w latach 1999–2002, latach kadencji rektorskiej Profesora Romualda Gellesa, w której pełniłem funkcję prorektora ds. nauki i współpracy z zagranicą, znaleźliśmy się ponownie w punkcie wyjścia. Chociaż na różnych Uniwersytetach w Polsce dość łatwo powstawały kolejne Wydziały Teologiczne, Uniwersytet Wrocławski konsekwentnie się wahał. Jako członek Senatu byłem świadkiem i uczestnikiem wielomiesięcznej dyskusji wokół działalności zajmującej się tą sprawą specjalnej Komisji Senackiej kierowanej przez Profesora Jana Mozrzymasa. Dziś, z perspektywy czasu, spróbuję odpowiedzieć na pytanie, dlaczego ten mozolny trud Senatu, różnych komisji i zespołów powoływanych przez Rektora okazał się tak mizerny w skutkach. Myślę dzisiaj, że powodów było wiele i obie strony, kościelna i uniwersytecka, mają swój udział w tym, że raczej budowano dzielący je mur, niż znajdowano łączące pomosty. Co nie podobało się dużej części społeczności Uniwersytetu? Przede wszystkim koncepcja włączenia całego Ekumenicznego Wydziału Teologicznego w strukturę Uniwersytetu. Natomiast wyraźnie wyczuwało się akceptację pomysłu utworzenia Wydziału Teologicznego obejmującego przede wszystkim teologię katolicką, ale z możliwością włączenia w przyszłości także innych teologii. I na to była wstępna zgoda Kościoła katolickiego, protestanckiego i prawosławnego. Taki stan rzeczy stwarzał nową przestrzeń dla dyskusji, chociaż strona kościelna stała twardo na stanowisku włączenia całego Ekumenicznego Wydziału Teologicznego w struktury Uniwersytetu, a nie utworzenia nowego Wydziału Teologicznego tylko z części kadry i studentów. W takich okolicznościach spotkałem Księdza Profesora Jana Krucinę, najpierw na zebraniu założycielskim Niemiecko-Polskiego Towarzystwa

[1] J. Krucina, *Humanistyczna przestrzeń wszechnicy akademickiej*, w: *Księga Jubileuszowa dla R. Gellesa*, Wyd. T. Lebioda, Wrocław 2006, s. 57–64.

przy Uniwersytecie Wrocławskim, a później przy wielu innych okazjach. Z okazji powstawania Księgi Jubileuszowej poświęconej Księdzu Profesorowi Janowi Krucinie pragnę wyrazić uznanie dla skuteczności Jego strategii prowadzenia rozmów z Rektorem Gellesem w sprawie utworzenia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie. Uczestniczyłem w prawie wszystkich rozmowach i sympatycznych spotkaniach towarzyskich, podczas których toczyliśmy długie dyskusje i szczerze wymienialiśmy poglądy. Strategia Księdza Profesora Jana Kruciny i taktyka spokojnego i systematycznego drążenia tematu doprowadziła po raz pierwszy w historii do uzyskania zgody na utworzenie Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim na warunkach, na jakich tworzy się wydziały na uczelniach wyższych typu uniwersyteckiego w Polsce. Senat Uniwersytetu Wrocławskiego w wyniku osobistych rozmów Rektora Gellesa z wszystkimi członkami Senatu poparł taki wniosek 39 głosami za, przy 9 głosach przeciwnych. Stało się to w 2001 roku. Używając języka sportowego, piłka znalazła się po stronie kościelnej i nadal jest w grze. Niestety, zabrakło nam drugiej kadencji Rektora Gellesa, aby rozegrać ten sympatyczny mecz do końca i zabrakło drugiej kadencji i dalszych spotkań, które doprowadziłyby do celu. Wspominając moje krótkie kontakty z Księdzem Profesorem, musiałem skoncentrować się na głównym powodzie naszych spotkań, którym była sprawa Wydziału Teologicznego.

Moja fascynacja Jubilatem wiąże się nie tylko z Jego udziałem w wieloletnich zmaganiach zmierzających do utworzenia Wydziału Teologicznego. Jest On jedynym ze znanych mi teologów, członków akademickiej wspólnoty Kościoła katolickiego, imponujący głęboką wiedzą i szerokimi zainteresowaniami, w których było miejsce również dla mnie i moich poglądów. Nigdy nie spotkałem się ze strony Księdza Profesora z najmniejszą próbą nacisku intelektualnego.

Drogi Jubilacie, wielce szanowny Profesorze – chciałbym kontynuować nasze spotkania. Jestem przekonany, że jest jeszcze coś do załatwienia przed następnym Jubileuszem.

część 2

Sprawy społeczno-pastoralne

Anton Rauscher

Die Zusammenarbeit der katholischen Sozialwissenschaftler

Der Zusammenbruch des kommunistischen Imperiums in den Jahren 1989/1990 hat den Eisernen Vorhang, der mitten durch Deutschland und Europa verlief, beseitigt. Wesentlich dazu beigetragen haben die Wahl des Erzbischofs von Krakau, des Kardinals Karol Wojtyła, zum Papst am 16.10.1978 und die Entstehung der freien Gewerkschaft Solidarność. In unserer schnelllebigen Zeit verblassen die Ereignisse und die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Man kann sich heute kaum noch vorstellen, wie sehr die Diktaturen des Nationalsozialismus in Deutschland und des Kommunismus in der Sowjetunion das Zusammenleben der Völker in Europa ihren Ideologien unterworfen haben. Die Grenzen zwischen den Menschen und den Nachbarvölkern waren praktisch undurchlässig, jedenfalls für den freien Austausch von Schriften und Büchern, ebenso für die Begegnung und die Zusammenarbeit von Wissenschaftlern. Dies galt selbst für die sogenannten Bruderstaaten im Sozialismus. Alles regelte die Partei.

Die Schranken zwischen Menschen und Nachbarvölkern

Auch wenn der Katholischen Kirche wegen ihrer Übernationalität die Kontakte zwischen den Gläubigen und den pastoralen Strukturen nicht völlig unterbunden werden konnten, so waren doch ein freier Meinungsaustausch und die Zusammenarbeit außerordentlich erschwert. Zunächst war es der ganz Europa erfassende Nationalismus, der schon vor dem Ersten Weltkrieg viele Schranken zwischen den Völkern aufrichtete. Alte Gegensätze lebten verstärkt fort. Sie bewirkten, dass man sich wenig für die Verhältnisse in anderen Ländern interessierte, ganz abgesehen einmal von den wirtschaftlichen und finanziellen Möglichkeiten. Die Polen wussten wenig über den sozialen und politischen Katholizismus in Deutschland. Dies gilt auch für die Lage der polnischen Einwanderer nach dem Ersten Weltkrieg, die im Ruhrgebiet Arbeit und Brot für ihre Familien fanden. Umgekehrt wussten die Deutschen nicht viel über die

Lebensverhältnisse in Polen, auch nicht über die kirchlichen Verhältnisse. Die Ermordung von Tausenden von Priestern, Ordensschwestern und Katholiken durch die roten Truppen der Sowjetunion, die Polen 1920 überfallen hatten, wurde im damaligen Nachkriegsdeutschland kaum wahrgenommen.

Was die Katholische Soziallehre betrifft, so ist sie – wenngleich in unterschiedlicher Intensität – in den deutschsprachigen Ländern, aber auch in Frankreich, Belgien, in den Niederlanden, in Italien entwickelt worden. Dass es auch in Polen eine lange Tradition gab, die in die Zwischenkriegszeit zurückreicht, wurde kaum reflektiert. Wenn das christlich-soziale Denken Fuß fassen konnte, so ist dies besonders Czesław Strzeszewski zu danken, der an der Katholischen Universität Lublin dieses Fachgebiet aufbaute und dafür sorgte, dass Nachwuchswissenschaftler sich dafür interessierten. Karol Wojtyła konnte sich in Lublin 1955 habilitieren und lehrte Moral- und Sozialphilosophie. Seine Studien und seine Erfahrungen mit dem kommunistischen System haben später ihren Niederschlag gefunden in den drei Sozialenzykliken, die er als Papst schrieb. Was den Austausch der einschlägigen Schriften und Bücher auf dem Gebiet der Katholischen Soziallehre und die persönlichen Kontakte betrifft, so kam er erst in den 1960er Jahren wieder in Gang. Allerdings durften Polen nur vereinzelt nach Deutschland kommen.

Auch in Deutschland mussten neue soziale Strukturen aufgebaut werden. 1963 gründeten die deutschen Bischöfe die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle in Mönchengladbach. Sie sollte das soziale Zentrum werden, um die Sozialverkündigung der Päpste den Gläubigen und allen Interessierten zu vermitteln und sie zur sozialen Praxis zu ermutigen. Als der erste Leiter Gustav Gundlach SJ schon nach wenigen Monaten starb, bat mich der neu ernannte Bischof von Münster und spätere Erzbischof von Köln Joseph Höffner den Aufbau der Zentralstelle zu übernehmen. Die Situation war schwierig, da eine neue Einrichtung umso besser ihre Aufgabe erfüllen kann, wenn ein bekannter und angesehener Wissenschaftler an ihrer Spitze steht. Nach und nach konnte die KSZ Konturen gewinnen, zumal sich die politischen Verhältnisse nach der Wiederaufbauphase zuspitzten und der Streit um die Grundwerte ausbrach. Die erste Sozialethiker-Tagung fand 1968 zum Problem der Mitbestimmung statt. Alle Richtungen des sozialen Katholizismus waren vertreten.

Die Vorbereitung der gemeinsamen Tagung

Mitte der 1970er Jahre besprach ich mit meinem Kollegen und Freund Wilhelm Weber, der den traditionsreichen Lehrstuhl an der Universität Münster in der Nachfolge Joseph Höffners innehatte, die Möglichkeit, eine gemeinsame Tagung mit den polnischen katholischen Sozialwissenschaftlern durchzuführen. Wir suchten den Kontakt mit dem unvergessenen Józef Majka und Jan Krucina, beide an der Theologischen Fakultät in Breslau, beide offen und an einer Zusammenarbeit interessiert. Sie ermutigten uns, das Ziel weiter-

zuverfolgen, auch wenn seine Realisierung nicht einfach sein würde. Wir besuchten auch Lublin, das Zentrum des katholisch-sozialen Denkens in Polen. Hier war es vor allem der viel zu früh verstorbene Joachim Kondziela, den die Idee einer gemeinsamen Sozialethiker-Tagung faszinierte. Er hoffte, dass er über seine Kontakte die Möglichkeiten ausloten könnte. Damals wurden meine Verbindungen zu Polen dichter, und ich konnte in der Folgezeit zwei Nachwuchswissenschaftler an meinem Lehrstuhl an der Universität Augsburg zur Promotion führen.

Zunächst war daran gedacht, mit den Kollegen aus Polen schon bei der Sozialethiker-Tagung 1978 zusammenzutreffen. Wir unterschätzten die Schwierigkeiten, zumal die polnische Regierung in einer Umbruchsphase steckte. Kondziela blieb jedoch guten Mutes und setzte seine Bemühungen fort. Er war zuversichtlich, dass die Begegnung im Frühjahr zustandekommen würde. Wichtig war damals auch die Formulierung der Thematik, um die Ausreise der polnischen Kollegen zu erreichen. Im kleinen Kreis, zu dem Wilhelm Weber und Lothar Roos gehörte, wurde ein vorläufiges Programm entworfen. Weber, der im Herbst 1978 wieder nach Polen reiste, besprach dort die Thematik und die Struktur der Tagung. Nach seiner Rückkehr schrieb er: „Die Ankündigung für eine Einladung an unsere polnischen Kollegen für den Mai nächsten Jahres ist bei meiner Reise auf großes Interesse gestoßen. Nach verschiedenen Sondierungen habe ich in Breslau und in Lublin folgende Personen benannt bekommen, die infrage kämen." Wir wussten damals nicht, ob sich die Wahl Karol Wojtyłas zum Papst günstig oder erschwerend für die geplante gemeinsame Tagung auswirken würde.

Am 6. November 1978 ging das Einladungsschreiben an die Referenten und Teilnehmer aus Polen heraus, das folgenden Wortlaut hatte:

> *„Sehr geehrter Herr Kollege,*
> *die christliche Soziallehre, die sich vor allem in den Aussagen der Päpste von Leo XIII. bis Johannes XXIII. und Paul VI. verdichtet, unternimmt den Versuch, die christliche Verantwortung aus dem Glauben für eine gerechte Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse und des Zusammenlebens der Menschen fruchtbar zu machen. Die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe sind nach der Enzyklika „Quadragesimo anno" die Kriterien, die beim Aufbau der wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen und Strukturen eine entscheidende Rolle spielen.*
>
> *Sowohl in Polen als auch in der Bundesrepublik Deutschland bemühen sich christliche Sozialwissenschaftler, diese Soziallehre unter den Verhältnissen des modernen Lebens auszubauen und auf die Fragen eine Antwort zu suchen, die sich heute stellen. Auch wenn die Gesellschaftssysteme in den beiden Ländern verschieden sind, so stehen wir in vielen Fällen vor denselben Problemen.*
>
> *Nach dem glücklichen Abschluß der Verträge zwischen Polen und der Bundesrepublik Deutschland sollte die Möglichkeit genutzt werden, den persönlichen Gedankenaustausch zu vertiefen und auch auf dieser Basis einen Beitrag zur Zusammenarbeit zu leisten.*

Ich beehre mich, Sie zu einem Wissenschaftlichen Kolloquium zwischen polnischen und deutschsprachigen Vertretern der christlichen Soziallehre einzuladen. Das Kolloquium wird unter dem Thema
Christliche Soziallehre unter verschiedenen Gesellschaftssystemen
stehen und vom 18. bis 20. Mai 1979 in Mönchengladbach stattfinden.
Ich würde es sehr begrüßen, wenn Sie mir Ihre Mitwirkung an dem Kolloquium zusagen können. Ich bin auch sicher, daß der persönliche Kontakt einen Beitrag leisten kann zum gegenseitigen Verständnis und zur Zusammenarbeit im Interesse eines gerechten und friedlichen Miteinander.
In Erwartung Ihrer Rückäußerung bin ich
mit kollegialen Grüßen
Ihr sehr ergebener".

Das Kolloquium

Von den zehn eingeladenen polnischen Wissenschaftlern sagten acht ihre Teilnahme zu und kamen nach Mönchengladbach. Es waren die Professoren Joachim Kondziela, Lublin; Jan Krucina, Breslau; Józef Majka, Breslau; Jerzy Ozdowski, Posen; Wladislaw Piwowarski, Lublin; Jan Sieg SJ, Krakau; Czesław Strzeszewski, Lublin, und Dr. Franziszek Mazurek, Lublin. Aus der Bundesrepublik Deutschland nahmen fast alle bekannte Sozialwissenschaftler teil, an der Spitze Oswald von Nell-Breuning SJ; aus Österreich die Professoren Rudolf Weiler, Wien, und Franz M. Schmölz, Salzburg; aus der Schweiz Professor Arthur F. Utz aus Fribourg und aus Rom Johannes Schasching SJ (Gregoriana). Professor T. Styczen und der Redakteur J. Turowicz konnten nicht nach Mönchengladbach kommen, weil sie den bevorstehenden ersten Besuch des Heiligen Vaters in Polen vorbereiteten.

Folgende Vorträge wurden auf dem Kolloquium gehalten:

1. Steht die katholische Soziallehre über den Gesellschaftssystemen?: Professor Dr. Lothar Roos, Mainz
2. Chancen und Möglichkeiten katholisch-sozialen Denkens in der polnischen Gesellschaft: Professor Dr. Joachim Kondziela, Lublin
3. Gesellschaftskritische Funktion der katholischen Soziallehre? Professor Dr. Czesław Strzeszewski, Lublin
4. Genügt eine gesellschaftskritische Funktion der Kirche?: Professor Dr. Dr. Wilhelm Weber, Münster
5. Bleibt Polen die Säkularisierung erspart? Professor Dr. Józef Majka, Wrocław
6. Katholische Soziallehre und Theologie der Befreiung: Professor Dr. Anton Rauscher, Augsburg

Die Sozialethiker-Tagung ist in jeder Hinsicht erfolgreich verlaufen. Am Schluss richteten die deutschen und die polnischen katholischen Sozialwissenschaftler ein Grußtelegramm an den Heiligen Vater:

Eure Heiligkeit
Papst Johannes Paul II
Vatikanstadt

I – Rom

Die auf Initiative der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, dem klassischen Zentrum katholischer Sozialbewegung, in brüderlichem Gespräch versammelten polnischen und deutschsprachigen Professoren katholischer Soziallehre entbieten Eurer Heiligkeit ergebenste Grüße, dankend für Puebla-Botschaft und Enzyklika Redemptor hominis, apostolischen Segen erbittend

Rauscher, Kondziela, Giers, Krucina, Glatzel, Henning, Majka, Herr, Mazurek, Nawroth, Ozdowski, Nell-Breuning, Piwowarski, Roos, Schasching, Schmölz, Sieg, Stegmann, Utz, Strzeszewski, Wallraff, Weber, Weiler".

Am 24. Mai 1979 kam das Antwortschreiben:

„Der Heilige Vater dankt den in Mönchengladbach versammelten Professoren katholischer Soziallehre für den übermittelten Ausdruck aufrichtiger Verbundenheit und erteilt Ihnen und Ihren Arbeiten für eine Neubelebung und Vertiefung des sozialen Einsatzes der Christen in der modernen Gesellschaft von Herzen den erbetenen apostolischen Segen

Casaroli Pro-Staatssekretär".

Ergebnisse

Als Ergebnisse der Sozialethiker-Tagung wurde vom Autor dieses Beitrags damals festgehalten:

„1. Im Verlauf der Referate und Diskussionen wurde deutlich, daß die politischen und kulturellen Bedingungen sowie die spezifischen Fragestellungen der katholischen Soziallehre in den verschiedenen Gesellschaftssystemen differieren. So steht die Soziallehre in den westlichen Gesellschaften unter einem permanenten Legitimierungsdruck angesichts der Vielzahl der bestehenden Sinnsysteme. In Polen hingegen ist das katholisch-soziale Denken gegenüber dem vorherrschenden Marxismus-Leninismus als alternative Doktrin praktisch ohne ernsthafte Konkurrenz. Darin – so war die Meinung – lägen langfristig durchaus Möglichkeiten und Chancen.

2. Angesichts der Tatsache, daß im Laufe der Geschichte die Kirche in Polen stets als Anwalt des Volkes aufgetreten sei, sei es heute dem Marxismus unmöglich, die Soziallehre als „reaktionär" zu verdächtigen. Die Soziallehre sei anti-kapitalistisch, anti-kolonialistisch und anti-totalitär. Sie verfüge über ein erhebliches kritisches Potential zur Denunzierung von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen.

3. Auf die Frage von deutschen Teilnehmern, ob es Gespräche in Polen mit Marxisten gebe, wurde von mehreren polnischen Kollegen darauf hingewiesen, daß es wenig sinnvoll sei, sich auf ausgedehnte theoretische Diskussionen einzulassen („intellektueller Luxus"). Es sei nämlich ein Trugschluß zu glauben, der Konflikt zwischen Marxismus und Katholizismus könne auf der intellektuellen Ebene ausgetragen und gelöst werden.

4. Ob und inwieweit sich die christliche Soziallehre kritisch oder affirmativ verhält, hängt weitgehend vom Zustand der betreffenden Gesellschaft ab. Eindringlich wurde davor gewarnt, sich auf eine politische Theologie festzulegen, die aus einer Haltung der Kritik gegenüber dem Bestehenden agiere. Das Neue Testament enthalte neben dem heute von gewissen theologischen Kreisen mit Vorliebe kultivierten „subversiven" Element auch ein

„bürgerliches" Christentum, das sich der positiven Mitarbeit am Aufbau des Gemeinwesens nicht entziehe. In diesem Sinne leiste die kirchliche Soziallehre zugleich eine „Diakonie der Vernunft", wenn sie sich affirmativ zu dem bekenne, was die natürlich-humane Sittlichkeit an gültigen Formen des Zusammenlebens (Institutionen und Normen) hervorgebracht hat. Angesichts der bestehenden Sinnkrise und Orientierungslosigkeit sei es die Aufgabe der Soziallehre, für identifikationsfähige Werte zu werben.

5. *Unter den Stichworten „Volkskirche" und „Säkularisierung" wurde eine große Zahl gemeinsamer, drängender Probleme sichtbar. Auch Polen sei keine einsame Insel. So verstärke sich auch hier infolge der Ausbreitung konsumorientierter Verhaltensweisen, der Propaganda sich widersprechender Wertsysteme und infolge der „moralischen Erosion" ein allgemeiner Säkularisierungstrend. Dennoch überwog auf polnischer Seite eine relative Zuversicht, den staatlich-marxistischen Versuchen, Kultur und Wissenschaft sowie das öffentliche und private Leben zu säkularisieren, widerstehen zu können, indem die pastorale Verantwortung vor allem im Hinblick auf die Situation der Familie verstärkt wahrgenommen werde. Eine besondere Aufgabe wird der Katechese zufallen.*
6. *Aus den verschiedenen Vorträgen ging hervor, daß die katholische Soziallehre kein geschlossenes System darstellt. Zugleich wurde darauf verwiesen, daß sie ihre unverzichtbare Grundlage in der Würde der menschlichen Person und deren naturrechtlicher und theologischer Begründung besitzt. Infolgedessen vermag sie sich in jedem Gesellschaftssystem zur Geltung zu bringen. Unter den Sozialwissenschaftlern aus Ost und West bestand Einmütigkeit darüber, daß die Menschenwürde und die mit ihr verbundenen Menschenrechte und Grundfreiheiten einer universalen, systemüberschreitenden Konzeptionalisierung bedürfen."*

Der Berichtsband über die Tagung, der alle gehaltenen Referate und einen Diskussionsbericht enthält, wurde in der Reihe „Mönchengladbacher Gespräche" veröffentlicht.[1] Der Berichtsband wurde Papst Johannes Paul II. am 30. Mai 1980 mit folgendem Begleitbrief zugeleitet:

„Heiliger Vater!

Im vergangenen Jahr fand die erste gemeinsame Studientagung polnischer und deutschsprachiger katholischer Sozialwissenschaftler in Mönchengladbach statt. Im Mittelpunkt stand die Frage des christlichen Weltdienstes unter verschiedenen Gesellschaftssystemen. Die Vorträge sind inzwischen veröffentlicht. Es ist mir eine große Freude und Ehre, Eurer Heiligkeit diesen Band überreichen zu dürfen. Die katholischen Sozialwissenschaftler sind dankbar für die feste Orientierung durch die Sozialverkündigung der Kirche inmitten einer Welt von schweren Konflikten und verführerischen Ideologien. Sie sind zugleich bestrebt, die drängenden sozialen Probleme der Gegenwart im Lichte des Evangeliums anzugehen und einen Beitrag zu ihrer Lösung zu leisten.

Mit ehrerbietigen Grüßen bin ich Eurer Heiligkeit sehr ergebener

Anton Rauscher".

[1] Anton Rauscher (Hrsg.), Christliche Soziallehre unter verschiedenen Gesellschaftssystemen, in Reihe: Mönchengladbacher Gespräche, Bd. 1, Köln 1980. – Józef Majka hat seine Eindrücke in einem Bericht niedergeschrieben, der in der Zeitschrift „Tygodnick Powszechny", Krakau 1979, Nr. 28, veröffentlicht wurde.

Im Antwortschreiben des Staatssekretariats vom 21. Juli 1980 heißt es:

„Der Heilige Vater hat mit besonderem Interesse darin Einblick genommen und läßt Ihnen für die freundliche Übersendung dieser Veröffentlichung aufrichtig danken. Zugleich begleitet er Ihre weitere wissenschaftliche Tätigkeit und die Arbeit Ihres Institutes in diesem für die Kirche in der heutigen Gesellschaft so wichtigen Fragenkreis mit seinen besten Wünschen und erteilt Ihnen und Ihren Mitarbeitern für Gottes erleuchtenden und stärkenden Beistand von Herzen den Apostolischen Segen."

Der Primas von Polen, Stefan Kardinal Wyszyński, dem der Berichtsband ebenfalls zugeleitet wurde, antwortete am 25. August 1980:

„Sehr geehrter Herr Professor!

Ich bedanke mich höflich für Ihren Brief vom 30. Mai 1980 und für das Buch mit den Vorträgen und Diskussionen, das als Ergebnis der im vorigen Jahre abgehaltenen Konferenz katholischer Sozialwissenschaftler erschienen ist.

Die so nötigen und höchst verantwortlichen Bemühungen, die Gesellschaftsordnung mit christlichen Grundsätzen zu prägen, sind eine Aufgabe der ganzen Kirche, die mit viel Geduld, Umsichtigkeit und Liebe ans Werk herangehen muss, damit aus allen Völkern ein heiliges Volk wird. Ihr Beitrag dazu wird ein bestehendes Zeichen bleiben.

Mit bischöflichem Segen in Dankbarkeit bin ich Ihr
Ihnen in Christo ergebener
Stefan Card. Wyszyński Primas von Polen".

Glückwunsch

Der Rückblick auf die denkwürdige Sozialethiker-Tagung 1979 ist ein Geschenk an meinen verehrten, lieben Kollegen Jan Krucina, der seinen 80. Geburtstag begehen kann. Ich freue mich, dass wir uns schon so lange kennen und dass uns eine Sichtweise der Ereignisse und Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft verbindet, die auf der Grundlage unseres Glaubens an Jesus Christus und der Sozialverkündigung der Kirche beruht. Wir haben beide, jeder in seinem Land und unter den jeweiligen Verhältnissen, alles getan, um zwischen Polen und Deutschen die so notwendige Vergebung und Versöhnung Wirklichkeit werden zu lassen. Ich bin dafür tief dankbar.

Heute stellt sich eine nicht minder wichtige Aufgabe: Wie können wir unsere ganze Kraft dafür einsetzen, dass bei den konkurrierenden Wertsystemen und Weltanschauungen die christliche Überzeugung über den Menschen als Bild Gottes, als Person und über Gesellschaft und Staat, die nicht Selbstzweck sind, sondern im Dienste der Entfaltung der Menschen und der Nationen stehen, glaubwürdig in Theorie und Praxis vermittelt wird. Europa braucht dringend den Einsatz der Kirche und der katholischen Sozialwissenschaftler. Wenn die polnischen und die deutschen Wissenschaftler sich gemeinsam für diese Wertorientierung stark machen, können wir der Säkularisierung, aber ebenso dem modernen Utilitarismus und anderen Radikalismen widerstehen.

Lieber Jan, der Herr segne Dich!
In Dankbarkeit und in herzlicher Verbundenheit
Dein Anton Rauscher.

Bożena Klimczak

Dobro wspólne jako uzasadnienie społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw

„Bez treści normatywnych dobro wspólne oznaczałoby tylko dowolną ideę. Dzięki wartościom normatywnym jest ono czymś więcej niż puste pojęcie – stanowi zasadę bytu i działania. Jako nakaz moralny pociąga dobro wspólne za sobą poczucie powinności i skłania do odpowiedzialnego postępowania w życiu społecznym."

ks. Jan Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972

1. Wprowadzenie

Katolicką naukę społeczną i etykę życia gospodarczego zaczęłam prywatnie studiować w latach osiemdziesiątych. Naturalne było sięgnięcie po prace wybitnych wrocławskich przedstawicieli tych dyscyplin naukowych. Zbieg okoliczności sprawił, że najpierw poznałam ks. Prof. Józefa Majkę i Jego *Etykę życia gospodarczego*, a później ks. Prof. Jana Krucinę i Jego *Dobro wspólne*, choć praca ta jest wcześniejsza i cytowana przez ks. Prof. Józefa Majkę. Nie czułam się wówczas przygotowana do lektury *Dobra wspólnego*, którego część teoretyczna wymagała od ekonomistki specjalnego przygotowania.

Na początku lat dziewięćdziesiątych przygotowywałam do publikacji monografię pt. *Etyka gospodarcza*. Znalazł się w niej rozdział poświęcony odpowiedzialności przedsiębiorstw. Zreferowałam w nim dyskusję nad pytaniem: czy przedsiębiorstwo może być podmiotem odpowiedzialności moralnej?, która toczyła się w latach siedemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych wśród wybitnych amerykańskich ekonomistów, a następnie przedstawiłam koncepcję społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw, która powstała w tym okresie w kręgu amerykańskich specjalistów zarządzania. Kończąc ten temat napisałam, że w świetle przedstawionych dociekań

nie ma uzasadnienia, czy firmy są społecznie i moralnie odpowiedzialne. Pisząc to, referowałam stan dyskusji wśród amerykańskich naukowców, tych, którzy jako ekonomiści współtworzyli neoklasyczną ekonomię. Po wielu latach studiów i kontaktów z ks. Prof. Janem Kruciną napisałam artykuł inspirowany oszustwami wielkich amerykańskich korporacji, takich jak Enron, w którym wróciłam do problemu społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw. W zakończeniu napisałam, że „«Enron» i inne podobne przypadki przypominają, iż rynki nie rozwijają się, a przedsiębiorstwa upadają, jeżeli brakuje fundamentu duchowego".[1] W drugiej części artykułu dedykowanego ks. prof. Janowi Krucinie przedstawiam fragment tamtego artykułu, aby pokazać niedostatki normatywnej koncepcji społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw bez uwzględnienia *bonum commune.*

2. Koncepcja społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa – ujęcie instrumentalne i normatywne[*]

Koncepcje odpowiedzialności przedsiębiorstw, szerszej niż odpowiedzialność ekonomiczna i prawna powstały wraz z rozwojem gospodarki rynkowej i dostrzeganiem jej błędów w XIX w. w Europie i Stanach Zjednoczonych. Były one wówczas osadzone na fundamencie wartości chrześcijańskich. Jak pisze ks. prof. Jan Krucina:

„Treść *bonum commune* nie jest niczym innym, jak wyrazem ludzkich dążeń do dobra, uaktywnionych w aktualnych okolicznościach życia społecznego"[2].

W latach sześćdziesiątych, w których ks. prof. Jan Krucina przygotowywał *Dobro wspólne*, w Stanach Zjednoczonych rozpoczęty został kolejny już etap prób skonceptualizowania i zastosowania koncepcji społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa. Świadczy o tym praca I. Ansoffa i R. Stewarta w Lockheed Aircraft Corporation z początku lat sześćdziesiątych[3]. Zawarte są w nich aspiracje korporacji do rozszerzenia odpowiedzialności ponad odpowiedzialność za zyski wobec właścicieli. *Credo* w Stanach Zjednoczonych i *Manifest z Davos* w Europie określiły cztery zbiorowości osób, wobec których menedżerowie korporacji deklarowali obowiązki: klienci, pracownicy, społeczeństwo i kapitałodawcy. Osoby te zostały wskazane z tego względu, że „bez ich akceptacji przedsiębiorstwo nie mogłoby przetrwać"[4]. Określenie tych osób mianem stejkholderów[**] było związane

[1] Bożena Klimczak, *Etyka gospodarcza*, Wyd. AE, Wrocław 1996, s. 71.

[2] Ks. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1972.

[3] Donaldson T., Preston L., *A Stakeholder Theory and the Corporation: Concepts, Evidence and Implications*, „Academy of Management Review" 1995, nr 20.

[4] Stanford Resaerch Institute, 1963.

[*] opracowano na podstawie: Bożena Klimczak, *Trudności w rozwiązywaniu problemu oddzielenia własności od zarządzania przedsiębiorstwem*, w: *Etyka biznesu „po Enronie"*, red. J. Sójka, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2005.

[**] w Polsce używa się określenia „interesariusz".

z instrumentalnym podejściem do zarządzania przedsiębiorstwem w otoczeniu społecznym. Ansoff i Stewart byli pracownikami Lockheeda w okresie upadku jego reputacji w wyniku ujawnienia korupcji na skalę międzynarodową. Ich zadaniem było opracowanie strategii, która zyskałaby społeczną akceptację i przywróciła firmie reputację. W związku z tym pojawiła się koncepcja, iż do osób, których akceptacja jest potrzebna przedsiębiorstwu należą te osoby, których interesy są zależne od decyzji i działań korporacji. Są to więc osoby, na które korporacja może przerzucać ryzyko[***]. W języku ekonomicznym oznacza to sytuację, w której prawa własności tych osób nie są precyzyjnie określone, co stwarza możliwość powodowania przez korporacje negatywnych efektów zewnętrznych. Deklaracje zawarte w *Credo*, w *Manifeście z Davos*, a także w późniejszych dokumentach, takich jak *Code of Ethical Conduct of the Academy of Management of the United States* (1992), *Code of Conduct of the British Institute of Management* (1984, 1994) oraz *Caux Roundtable Principles for Bussines Conduct* (1986) określają odpowiedzialność wobec tych osób, które mogą być odbiorcami negatywnych efektów zewnętrznych, takich jak wadliwe produkty, szkodliwe warunki pracy, zanieczyszczenie środowiska naturalnego.

Instrumentalne podejście do osób z otoczenia przedsiębiorstwa zostało opracowane w 1984r. przez R.E. Freemana, jako koncepcja zarządzania strategicznego i zostało powszechnie przyjęte przez menedżerów wielkich korporacji jako ogólna teoria firmy. W instrumentalnej „teorii" stejkholderów przyjmuje się, że firmy powinny dostarczać korzyści różnym osobom lub grupom, które mogą oddziaływać na firmę lub na które firmy oddziałują[5]. Z tej definicji wynika, że stejkholderzy mogą potencjalnie pomagać lub szkodzić firmie. Freeman w 1997 r. wyodrębnił stejkholderów, którzy są „żywotni dla przeżycia i sukcesu korporacji" (1997, s. 6). Uwzględnianie interesów tych osób leży w interesie korporacji, jeżeli z kalkulacji wynika, że przykładowo niszczenie środowiska naturalnego, zatrudnianie dzieci, przekupywanie polityków wzbudzi protesty opinii publicznej, spowoduje zainteresowanie mediów i ostatecznie wpłynie na spadek notowań akcji firmy. K. Goodpaster określił takie podejście do odpowiedzialności społecznej jako strategiczne; firmy mające strategiczne cele muszą brać pod uwagę interesy stejkholderów[6]. Jest to w istocie roztropność, dzięki której można pogodzić interes własny i obowiązki społeczne. Można zatem konkludować, że zainteresowanie świata biznesu, zwłaszcza menedżerów wielkich korporacji otoczeniem społecznym firmy i powszechna aprobata dla instrumentalnej koncepcji Freemana strategicznego zarządzania społecznie odpowiedzialnego nie jest nową teorią przedsiębiorstwa. W ujęciu instru-

[5] A.B. Caroll, *Business and Society: Ethics and Stakeholder Management*, South-Western, Cincinnati 1993.

[6] K. Goodpaster, *Business Ethics and Stakeholder Analysis*, „Business Ethics Quarterly" 1991, no 1, F.M. Porter, M.R. Kramer, *Strategia a społeczeństwo*, „Harvard Business Review Polska", czerwiec 2007.

[***] W tym ujęciu *stakeholder* oznacza osobę narażoną na ryzyko w wyniku działań przedsiębiorstwa.

mentalnej „teorii" stejkholderów celem korporacji jest powiększanie zysków dla właścicieli kapitału. Dla roztropnego menedżera wynagradzanego za to opcjami na akcje jest to wskazówka, aby skalkulować, czy opłaca mu się nie uwzględniać w swojej strategii interesy stejkholderów. Można jednak twierdzić, że roztropność menedżera nie polega na kalkulacji kosztów i korzyści obejmujących znane lub przewidywane interesy stejkholderów, lecz na roztropności moralnej, polegającej na wyborze ze względu na bliźnich i na takich działaniach, jakby wszystko obserwował Bóg. K. Gibson uważa, że w takim przypadku instrumentalna „teoria" stejkholderów nie oznacza odrzucenia moralnych obowiązków[7]. Można zgodzić się z tym pod warunkiem, że właściciele kapitału upoważniają menedżera do rozważenia, czy decyzje służące do maksymalizacji zysków, służą również stejkholderom jako bliźnim. Jeżeli warunek ten nie jest spełniony, to menedżer może uwzględniać interesy osób z otoczenia firmy jedynie na podstawie kalkulacji ekonomicznej i w granicach prawa. Miliony anonimowych akcjonariuszy wielkich korporacji mają dwie możliwości zabierania głosu w tej sprawie: wybieranie funduszy etycznego inwestowania lub kształtowanie opinii publicznej. Instrumentalna „teoria" stejk-holderów zwróciła uwagę menedżerów na opinię publiczną o ich obowiązkach i w tym znaczeniu, w jakim głos opinii publicznej formułuje te obowiązki moralne można twierdzić, że moralność i roztropność w zarządzaniu przedsiębiorstwem mogą współistnieć.

Instrumentalnej „teorii" stejkholderów brakuje fundamentalnego uzasadnienia odpowiedzialności menedżerów. Donaldson ujął to następująco:

„Kodeksy, koncepcje stejkholderów i polityki biznesu potrzebują logicznie, ugruntowania w akceptowanej filozofii, jeśli mają stać się czymś więcej niż zbiorem technik i ekspresjami percepcji magnatów biznesu"[8] [T. Donaldson, 1999, s. 253].

Według Donaldsona podstawowymi założeniami normatywnymi, z których można wyprowadzić etyczną odpowiedzialność menedżerów wobec stejkholderów, są: autonomia osób z otoczenia przedsiębiorstwa, prawomocność i samoistna wartość oraz równorzędność ich interesów. Oznaczają one odrzucenie instrumentalnego traktowania stejkholderów i uwzględniania ich interesów ze względu na zysk przedsiębiorstwa i możliwość przetrwania. Zwracali wcześniej na to uwagę Bowie i Donaldson, odwołując się do milczącego kontraktu społecznego pomiędzy społeczeństwem a korporacjami. *Mafest z Davos* oraz *Zasady biznesu okrągłego stołu w Caux* można odczytać jako artykułowanie takiego kontraktu. W pierwszym z tych dokumentów sygnatariusze deklarują wolę służenia społeczeństwu. Wymaga to przyznawania korporacjom zdolności do działania w sposób podobny do osób, co czyniłoby je podmiotami moralnymi[9].

---

[7] K. Gibson, *The Moral Basis of Stakeholder Theory*, „Journal of Business Ethics", 2000, no 26.

[8] T. Donaldson, *Codes, Stakeholders and Business Philosophy*, „International Journal of Valuebased Management" 1999, nr 12, s. 253.

[9] K. Davis, *Five Properties for Social Responsibility*, „Business Horizons" 1975, no 18/3, P. French, *The Corporation as a Moral Person*, „American Philosophical Quarterly" 1979, no 16.

W Stanach Zjednoczonych największy rozgłos uzyskała normatywna koncepcja stejkholderów oparta na uzasadnieniach deontologicznych. Zastosowane przez W. Evana i R.E. Freemana (1988), A. Carolla (1993) oraz R.E. Freemana (1997) uzasadnienia wskazują, na prawo stejkholderów, aby nie byli traktowani jako środek do celu. Evan i Freeman wyprowadzają z tej przesłanki „Kantowski" obowiązek menedżera wobec stejkholderów[10]. Tworzą „Kantowski" model gospodarki kapitalistycznej, w którym stejkholderzy mają prawo uczestniczenia w określaniu kierunku działania firmy, z którą związane są ich interesy. Również u Carolla[11] pojawia się zastosowanie imperatywu Kanta do uzasadnienia, iż interesy stejkholderów dają im prawa, które są obowiązkami dla menedżerów. Jego rozumowanie jest następujące:

– *stake* oznacza interes lub uczestnictwo w przedsięwzięciu,
– *stake* jest także roszczeniem,
– roszczenie, które ma uzasadnienie jest prawem stejkholderów*.

Kluczowe, dla tego rozumowania jest ustalenie argumentów uzasadniających roszczenia stejkholderów. Freeman[12] przedstawił dwie propozycje uzasadnienia, pluralistyczną i wyprowadzoną z teorii sprawiedliwości J. Rawlsa. W powszechnie znanej wersji występują trzy argumenty: prawny, ekonomiczny i etyczny.

Argument prawny wskazuje na prawo, jako czynnik legitymizujący roszczenia stejkholderów. Menedżerowie mają zatem legalne zobowiązania wobec „żywotnych" stejkholderów. Freeman twierdzi ponadto, że prawo powinno być włączone do ustalenia ograniczeń tych interesów stejkholderów, które mogłyby być zrealizowane kosztem interesów innych stejkholderów. Przesuwa zatem obowiązek równoważenia interesów stejkholderów na ustawodawstwo i wymiar sprawiedliwości. Argument prawny ma wprawdzie charakter normatywny, ale niewyróżniający teorii stejkholderów od koncepcji M. Friedmana. Oznacza on, że menedżerowie nie mają powodów, aby porzucić oświecony interes własny na rzecz teorii Freemana. Banalne, lecz konieczne, jest ponadto przypomnienie, że nie wszystko co jest legalne, jest moralne. Argument prawny dostarcza więc usprawiedliwienia dla menedżerów kierujących się zasadą, iż dozwolone jest wszystko, co nie jest przez prawo zastrzeżone. Wiele kodeksów, zarówno zbiorowych deklaracji menedżerów, jak i kodeksów przedsiębiorstw odwołuje się do tego argumentu. Budzi to wątpliwości, zwłaszcza w odniesieniu do kodeksów przedsiębiorstw działających w skali międzynarodowej, w których znajdują się zobowiązania przestrzegania prawa i obyczajów kraju goszczącego daną korporację.

---

[10] W. Evan, R.E. Freeman, *A Stakeholder Theory of the Modern Corporation: Kantian Capitalism*, w: *Ethical Theory and Business*, T.L. Beauchamp, N. Bowie, wyd. 3, Prentice Hall, Englewood Clifts 1998.

[11] A.B. Caroll, tamże.

[12] R.E. Freeman; *A Stakeholder Theory of the Modern Corporation*, w: *Ethical Theory and Business*, red. T.L. Beauchamp, N.Bowie, wyd. 5 Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1997.

* Freeman i jego zwolennicy uważają, że takich stejkholderów, którzy mają uzasadnione uprawnienia, należałoby określić jako *rightholders* (posiadający prawo) [K.Gibson, 2000].

Argument ekonomiczny opiera się na teorii dobrobytu. Ponieważ warunkiem maksymalizacji dobrobytu społecznego jest funkcjonowanie w pełnym zakresie doskonale konkurencyjnych rynków, a w rzeczywistości rynki są niedoskonałe, to społeczeństwo koryguje te niedoskonałości za pomocą prawa, które uwzględnia interesy stejkholderów. Zatem, jeżeli firmy stosują normatywną teorię stejkholderów, to powiększa się dobrobyt społeczny. Dla Freemana jest to argument za powszechnym zaakceptowaniem jego teorii przez świat biznesu.

Argument ekonomiczny, podobnie jak argument prawny, budzi poważne wątpliwości. W teorii dobrobytu celem społeczeństwa jest maksymalizacja dobrobytu, zdefiniowanego jako suma użyteczności osiąganych przez wszystkich członków społeczności. Utylitarystyczny rodowód tej teorii pozwala na zgłoszenie wszystkich zastrzeżeń, jakie sformułowano kiedykolwiek wobec filozofii J.Benthama. Teoria dobrobytu, na którą powołuje się Freeman, została zastąpiona nową koncepcją, która, odrzucając możliwość ustalenia warunków koniecznych do maksymalizacji dobrobytu społecznego, polega na badaniu, jak dokonywane są wybory społeczne, których skutkiem jest ustawodawstwo i orzecznictwo. Punkt ciężkości został więc przeniesiony z celu społecznego na mechanizmy i procedury decyzyjne. Są one badane ze względu na to, w jakim stopniu sprzyjają one uczestnictwu społecznemu, wolności wypowiedzi i dyskusji. Z tego punktu widzenia przyjęcie jednej oficjalnej teorii moralnej dla biznesu oznaczałoby ograniczenie dla niektórych menedżerów i biznesmenów.

Argument ekonomiczny, preferujący utylitaryzm, pozostaje w sprzeczności z uzasadnieniem etycznym teorii stejkholderów Freemana. W pracy napisanej wspólnie z Evanem w 1988 r. proponował uzasadnienie kantowskie, którego nie można uzgodnić z konsekwencjalistycznym argumentem ekonomicznym. Natomiast w 1997 r. zaproponował pluralizm uzasadnień: „Teoria stejkholderów" może być rozpakowana na pewną liczbę teorii stejkholderów, z których każda ma „normatywny rdzeń"[13]. Jako owe rdzenie Freeman wymienił preferowany przez siebie kantyzm, jak i pragmatyczny liberalizm, teorie feministyczne i ekologiczne. Pluralizm uzasadnień zyskał uznanie zarówno w świecie biznesu, jak i wśród przedstawicieli etyki biznesu. Stał się kanonem nauczania etyki biznesu oraz programów etycznych. Jeżeli zgodzimy się, że nie ma jednego, jedynego i najlepszego systemu etycznego, to zarówno w dydaktyce, jak i w dyskusjach naukowych, a także w relacjach społecznych, jest uzasadnione poznawanie różnych poglądów etycznych i wykorzystywanie tej wiedzy dla uzasadnienia lub obrony własnych poglądów i postaw. Wyraża się w ten sposób szacunek dla różnych systemów etycznych oraz prawo do wolności myślenia i do wyborów moralnych różnie uzasadnianych. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę, że pluralizm etyczny Freemana nie jest pełny, gdyż wyłączone są materialne systemy etyczne i że zmierza on do eklektycznej teorii deontologicznej, to nie ma on wiele wspólnego z prawem do wolności myślenia i szacunkiem dla różnych poglądów.

[13] R.E. Freeman, tamże.

Normatywna teoria stejkholderów Freemana jest niespójna nie tylko z powodu łączenia argumentów prawnych, ekonomicznych i etycznych, także nie tylko z powodu pluralizmu uzasadnień etycznych, lecz również, a być może przede wszystkim z powodu niekonsekwencji w określaniu stejkholderów. Freeman stosuje dwie definicje: wąską, która obejmuje osoby lub grupy żywotne dla przetrwania i sukcesu korporacji oraz szeroką, obejmującą osoby, które mogą oddziaływać na korporację, lub ona na nie. Podstawowe systemy etyczne, zarówno systemy konsekwencjalistyczne, jak deontologiczne, są uniwersalistyczne. Jeżeli przyjmuje się je, jako normatywne uzasadnienie odpowiedzialności menedżerów wielkich korporacji, to nie należałoby w jakikolwiek sposób definiować osób z otoczenia przedsiębiorstwa. Kimkolwiek byłyby te osoby, a także istoty spoza świata ludzi, to menedżer ma wobec nich moralne obowiązki.

Błąd ten wystąpił również w próbie zastosowania teorii sprawiedliwości J. Rawlsa. Freeman uzasadnia obowiązki menedżerów za pomocą zasady zasłony niewiedzy i zasady różnicy nie biorąc pod uwagę, że odnoszą się one do wszystkich ludzi. Jeżeli obowiązki te są określane w stosunku do wyodrębnionych zbiorowości i są uzależnione od tytułu prawnego, to przechodzimy z płaszczyzny uniwersalistycznych uzasadnień deontologicznych na płaszczyznę ograniczonego egoizmu, lub inaczej mówiąc oświeconego interesu własnego.

3. Uwagi końcowe

Przedstawione zastrzeżenia wobec normatywnej koncepcji społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw domagają się rozwinięcia i uzupełnienia. Można je odszukać w *Dobru wspólnym* ks. Jana Kruciny. W rozdziale XII poświęconym przedsiębiorstwu odnajdujemy te elementy, które pozwalają na uzasadnienie społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa działającego w gospodarce rynkowej, a więc produkującego dla zysku, w ramach popytu tworzonego przez suwerennych nabywców. Jest to po pierwsze, podmiotowość człowieka gospodarującego, występującego w relacji do przedsiębiorstwa w różnych rolach: nabywcy, dostawcy, pracownika itd. To są owi stejholderzy, bez których akceptacji przedsiębiorstwo nie mogłoby istnieć. Po drugie, jest to świadomość, że żadne przedsiębiorstwo „nie może w gruncie rzeczy uważać siebie za instytucję użyteczności prywatnej”[*]. W każdym działaniu przedsiębiorstwa można odnaleźć służenie dobru wspólnemu; w produkcji, sprzedaży, organizacji. Jeżeli kierownictwo przedsiębiorstwa trafnie odnajduje w swej działalności komercyjnej, iż sprzyja ona realizowaniu dobra wspólnego, to nie byłoby oszustw finansowych w Enronie, ryzykanckiego udzielania kredytów hipotetycznych i innych przypadków, które w globalnej gospodarce zagrażają dobru wspólnemu ludzkości.

[*] Ks. Jan Krucina, tamże, s. 314.

LITERATURA

Caroll A.B.; *Business and Society: Ethics and Stakeholder Management*, South-Western, Cincinnati 1993.

Davis K.; *Five Properties for Social Responsibility*, „Business Horizons" 1975, no 18/3.

Donaldson T.; *Codes, Stakeholders and Business Philosophy*, „International Journal of Valuebased Management" 1999, nr 12.

Donaldson T.; *Corporations and Morality*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1982.

Donaldson T., Preston L.; *A Stakeholder Theory and the Corporation: Concepts, Evidence and Implications*, „Academy of Management Review" 1995, nr 20.

Evan W., Freeman R.E.; *A Stakeholder Theory of the Modern Corporation: Kantian Capitalism*, w: *Ethical Theory and Business*, red. T.L. Beauchamp, N. Bowie, wyd. 3, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1998.

Freemann R.E.; *Strategic Management: Stakeholder Approach*, Pitman, Boston 1984.

Freeman R.E.; *A Stakeholder Theory of the Modern Corporation*, w: *Ethical Theory and Business* red. T.L. Beauchamp, N. Bowie, , wyd. 5, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1997.

French P.; *The Corporation as a Moral Person*, „American Philosophical Quarterly" 1979, no 16.

Friedman M.; *The Social Responsibility of Business is to Increase Profits*, „The New York Times Magazine" 1970, no 33.

Gibson K., *The Moral Basis of Stakeholder Theory*, „Journal of Business Ethics", 2000, no 26.

Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1972.

Klimczak B., *Etyka gospodarcza*, Wyd. AE, Wrocław 1996.

Klimczak B., *Trudności w rozwiązywaniu problemu oddzielenia własności od zarządzania przedsiębiorstwem*, w: *Etyka biznesu po „Enronie"*, pod red. J. Sójki, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005.

Porter F.M., Kramer M.R., *Strategia a społeczeństwo*, „Harvard Business Review Polska", czerwiec 2007.

Abp Damian Zimoń

W domu była Polska, w szkole – Niemcy. Górnośląski ślad kardynała Bolesława Kominka

Wstęp

Kardynał Bolesław Kominek, *„który mocami Kościoła jednoczył Ziemie Odzyskane z Ojczyzną"* [1] – to wielkość na miarę XX stulecia. Dziękował za ten dar Bogu w swoim testamencie. Praca była odpowiedzialna, ale i on był odpowiedzialny. Bóg w swej Opatrzności przeznaczył do tego zadania „wielkiego człowieka pogranicza"[2] – kogoś, kto znał nie tylko język sąsiadów, ale także ich duszę. *„Pastor Gregis Wratislaviensis"*, bezpośredni autor *Orędzia biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim* z 18 XI 1965 roku[3], choć był autentycznym patriotą polskim – w najlepszym znaczeniu tego słowa – wychowywał się na pograniczu dwóch kultur: polskiej i niemieckiej. W jednakowym stopniu czuł duszę tak polskiego, jak i niemieckiego narodu. „(...) To prawda, (...) starałem się o popieranie języka polskiego (...) – bronił swej postawy. – Nie prześladowałem Niemców, szowinistą narodowym

[1] Zob. J. Krucina, *Dwa światy kardynała B. Kominka,* „Gość Niedzielny", 71:1994, nr 45 (6 XI), s. 21. Por. *Słowo wstępne,* [w:] *Dei virtus. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie,* pod red. J. Kruciny, Wrocław 1974, s. 7.

[2] W. Szewczyk, *Każdy ma swój życiorys. Eseje i felietony*, Katowice 1996, s. 192.

[3] Zob. J. Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej w latach 1945–1995,* Wrocław 1998, s. 92 i 99. Por. H. Olszar, *Stefan Kardynał Wyszyński o współczesnych kardynałach ze Śląska rodem*, [w:] *Śląsk w okresie posługi Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Materiały posesyjne,* pod red. J. Śliwioka i Z. Szandara, Katowice 2001, s. 57. Pełny tekst *Orędzia* – zob. *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974,* Paris 1975, s. 829–839; P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w wietle dokumentów 1945–1989*, t. 2, Poznań 1995, s. 356–364; tenże, *Kardynał Wyszyński: Orędzie Biskupów a Reakcja Władz,* t. 6, Warszawa 1995, s. 19–28; *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek,* pod red. J. Kruciny, Wrocław 2005, s. 271–284; B. Kierski, T. Kycia, R. Żurek, *„Przebaczamy i prosimy o przebaczenie". Orędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego Episkopatu z 1965 roku. Geneza. Kontekst. Spuścizna*, Olsztyn 2006, s. 209–219.

nigdy nie byłem" [4]. Podobnie jak Johann Scheffler czyli Angelus Silesius – ów najbardziej elokwentny rzecznik wielu Ślązaków – chciał on jedynie delektować się swoją niepowtarzalną *Heimat*: „*Die Ros'ist ohn' Warum, sie blühert Weil sie blühert, / Sie acht't nich ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet."* (Trwa róża bez „dlaczego", rozkwita, bo rozkwita, / O siebie nie dba wcale, czy widzisz ją, nie pyta)[5].

Z tego powodu był on w polskim Episkopacie „najbardziej kompetentną osobą w sprawach polsko-niemieckich" [6]. Kominek oczekiwał żmudnego procesu przemiany mentalności w Polsce i Niemczech[7]. List ze słowem *wybaczamy* trafił w samo sedno. Przypomniał bowiem Polakom i Niemcom o wspólnym dorobku, wspólnym tworzeniu – na przestrzeni dziejów – cywilizacji Starego Kontynentu. W epoce „*muru berlińskiego* i *żelaznej kurtyny"*, cenzury państwowej i przymusowego wspierania wielkoruskiej racji stanu przez czynniki oficjalne, stanowił świeży powiew wolności w skali międzynarodowej[8]. Autor listu – w ocenie Hansajakoba Stehlego – starał się przerzucać mosty, usuwać narodowe resentymenty, zarazem jednak troskliwie dbał o zachowanie patriotycznego oblicza polskiego Kościoła[9]. „Nic nie przyczyniło się w równym stopniu do pogrzebania zimnowojennej nienawiści – wyjaśnia Norman Davies. – Nic nie mogło stanowić lepszego początku drogi do pojednania dwóch poróżnionych narodów. Po czterech latach kanclerz Willy Brandt klęczał w Warszawie. Po dwunastu latach – jak mówiono, z silnym poparciem

[4] A. Freier, *Administrator apostolski Śląska Opolskiego ksiądz dr Bolesław Kominek na podstawie najnowszych badań,* Katowice 2003, s. 54 (mpis w Bibliotece Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach); H. Olszar, *„Do czyśćca ten człowiek się nie nadaje". Wspomnienie o kardynale Bolesławie Kominku*, „Śląsk", r. 10: 2004, nr 4 (102), s. 32; tenże, *Z ziemi rybnickiej – ks. Bolesław Kominek,* [w:] *Vobis episcopus vobiscum christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi w dwudziestolecie posługi biskupiej w archidiecezji katowickiej oraz w siedemdziesiątą rocznicę Urodzin,* red. W. Myszor i A. Malina, Katowice 2004, s. 71.

[5] Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec,* tłum. A. Lam, Opole 2003, s. 54.

[6] H. Holzapfel, *Kościół między Odrą a Bałtykiem,* przeł. Z. Zieliński, Olsztyn 1980, s. 29; P. Madajczyk, *Na drodze do pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku,* Warszawa 1994, s. 67.

[7] J. Swastek, *Troska arcybiskupa metropolity wrocławskiego kardynała dr. Bolesława Kominka o pojednanie polsko-niemieckie,* [w:] *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu,* red. I. Dec i K. Matwijowski, Wrocław 1996, s. 113.

[8] J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989),* Warszawa 2003, s. 237–238.

[9] H. Stehle, *Der Briefwechsel der Kardinäle Wyszyński und Döpfner im deutsch-polnischen Dialog von 1970–1971,* „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", r. 1983, z. 3, s. 537–538; T. Solski, *Boleslaw Kardinal Kominek (1903–1974). Ein Schlesier im Dienste der deustch-polnischen Versöhnung*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte", r. 65: 2002, s. 139-158; J. Kania, *Kościoły Polski i Niemiec na powojennych drogach pojednania obu narodów,* [w:] *Mistrz i Przyjaciel. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Marka Tomasza Zahajkiewicza,* red. J. Pałucki, Lublin 1997, s. 75; A. Trzcielińska-Polus, *Kardynał Bolesław Kominek – orędownik pojednania polsko-niemieckiego*, [w:] *Śląsk w myśli politycznej i działalności Polaków i Niemców w XX wieku*, red. D. Kisielewicz i L. Rubisz, Opole 2001, s. 87–98.

niemieckich kardynałów – arcybiskup krakowski [Karol Wojtyła] zasiadł na tronie Piotrowym" [10]. W tym miejscu wypada jeszcze dodać, że po czterdziestu latach jego następcą został wybrany Niemiec, kardynał Joseph Ratzinger, który musiał zaistnieć – jak twierdzi wielu – aby strzec prawdy[11]. Ks. Jan Krucina zauważył: „(…) to znaczy, że wojna się naprawdę skończyła. To prawdziwy koniec wojny" [12].

Kardynał Bolesław Kominek do swej roli przygotowywał się od 23 XII 1903 roku. To właśnie tego dnia w Radlinie – jednej z największych wsi powiatu rybnickiego, podzielonej wówczas na część Górną (Górniok) i Dolną (Dolniok) oraz Obszary – sto pięć lat temu, przyszedł na świat Bolesław Kominek – maleńkie śląskie dziecko, przyszły książę Kościoła[13]. Odszedł z Wrocławia do wieczności w dniu 10 III 1974 roku jako „dobry człowiek, kapłan wzorowy, żarliwy czciciel Matki Bożej, pobożny i gorliwy" – jak zaświadczył biskup Wincenty Urban – „tak codziennie umiejący odmawiać ten polski i katolicki różaniec" [14]. Kardynał Wojtyła powiedział o Nim: „Poprzez wszystkie wspomnienia powraca do mnie Jego postać wyrazista, dynamiczna, kapłańska, biskupia, zaangażowana, odważna – człowiek szerokich horyzontów, pionier polskości, hierarcha Kościoła, sługa Boga i ludzi. Postać jednoznaczna, Postać historyczna, Postać niezwykła"[15].

O tak wyjątkowej indywidualności trudno nie tylko dziś pisać książki czy tworzyć filmy, ale również formułować zwykłe wypowiedzi. Pozostawił po sobie wielkie dziedzictwo. Był on bowiem jedną z głównych *dramatis personae* historycznego procesu naszej współczesności[16]. Duszpasterzem Śląska na miarę historycznych przemian, bohaterem Kościoła i Ojczyzny w okresie zmagań z dwoma systemami totalitarnymi, symbolem polskiej odwagi i bogatym w praktykę prowadzenia dialogu – już to z kręgiem rozmówców spoza Kościoła, już to w charakterze reprezentanta Episkopatu Polski w rozmowach z przedstawicielami rządu[17].

---

[10] Zob. N. Davies, *Europa między Wschodem a Zachodem,* Kraków 2007, s. 243. Por. też N. Davies, R. Moorhause, *Mikrokosmos. Portret miasta środkowoeuropejskiego. Vratislavia-Breslau-Wrocław*, Kraków 2002, s. 508.

[11] Zob. A. Tornielli, *„Współpracownicy prawdy". Biografia Benedykta XVI,* Kraków 2005 (okładka).

[12] Zob. A. Morawiecki, *Metry Jana Kruciny.* Zob. http://tygodnik2003-2007.onet.pl (odczyt: 5 IX 2008). Por. *Trzeba o tej wojnie zapomnieć, wywiad przeprowadzony z Księdzem arcybiskupem Damianem Zimoniem przez ks. Artura Stopkę i Przemysława Kucharczyka*, „Gość Niedzielny", r. 82: 2005, nr 42 (16 X), s. 20–21.

[13] F. Kucharczak, *Stawiacz snopów. 100. Rocznica urodzin kard. Bolesława Kominka*, „Gość Niedzielny", r. 80: 2003, nr 51–52 (21–28 XII), s. 45.

[14] J. Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej w latach…*, dz. cyt., s. 101.

[15] *On kochał Kościół. O Księdzu Kardynale Bolesławie Kominku z ks. inf. Prof. Janem Kruciną rozmawia ks. Piotr Nitecki*, „Nowe Życie" (Dolnośląskie Pismo Katolickie), r. 20: 2003, nr 12 (351), s. 19.

[16] K. Wojtyła, *Kardynał Kominek widziany z Krakowa*, Tamże, r. 16: 1999, nr 3 (294), s. 15.

[17] Por. H. Olszar, *Stefan Kardynał Wyszyński o współczesnych kardynałach ze Śląska rodem,* [w:] *Śląsk w okresie posługi Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Materiały posesyjne,* red. J. Śliwiok i Z. Szandar, Katowice 2001, s. 47–48.

On powiedział sobie i nam: „*verbum crucis, Dei virtus”*[18]. Nie lękał się świata, zachowując przy tym wielką nadzieję. Warto przywołać górnośląski epizod życia kardynała Kominka w ramach jego bogatego *curriculum vitae,* w którym znalazło się również znaczące miejsce dla ks. prof. Jana Kruciny. Obserwował on bowiem człowieka, który tworzył wielkie wizje.

Przeżył odrobinę adwentu

Bolesław Kominek po raz pierwszy przeżył odrobinę adwentu w 1903 roku. Urodził się w wigilię Wielkiej Wigilii – jak napisał jego przyjaciel ks. Klemens Kosyrczyk – gdy wieś śląska wchodziła w nastrój świąt Bożego Narodzenia, zwanych tu od dawna Godami, zaś dzieci mówiły po prostu Dzieciątko. I właśnie tuż przed Dzieciątkiem w rodzinie Kominków przyszło na świat dziecko. Podwójne zatem Dzieciątko obchodził Franciszek Kominek i jego młoda żona Katarzyna Kozielska[19]. Jak nakazywała tradycja na Śląsku, już po trzech dniach, w święto św. Szczepana, został ochrzczony przez ks. Pawła Bojdoła[20] w kościele pw. św. Marii Magdaleny w Radlinie *na Dolnioku*. Jego rodzicami chrzestnymi byli Maria Rek i Walenty Kocyan. Na chrzcie św. otrzymał imiona Bolesław i Jan, które miały być ze strony rodziców manifestacją dążeń, oczekiwań i tęsknoty za wolną Polską. To pierwsze imię było chyba raczej rzadkie w Rybnickiem, ale ojciec Franciszek naczytał się o królach polskich, Władysławach i Bolesławach, o polskich świętych, Kazimierzach, Jackach i Czesławach[21]. To przywiązanie do rodziny i polskości znalazło również odniesienie w latach późniejszych, kiedy w swojej pracy pisarskiej używał pseudonimu Kozielski – od nazwiska rodowego matki. Inny stosowany przez niego pseudonim – Jacek Radliński – wywodził się od nazwy rodzinnej miejscowości, a imię Jacek – od św. Jacka Odrowąża, patrona Śląska, urodzonego w Kamieniu Śląskim[22].

---

[18] *Słowo krzyża, Boża siła. Zob.* J. Pater, *Kominek Bolesław, pseud. Jacek Radliński (1903-1974), biskup tytularny Sofeny, Vagi, Euchaity, administrator apostolski w Opolu, administrator apostolski archidiecezji wrocławskiej, arcybiskup-metropolita wrocławski, kardynał, autor wielu rozpraw naukowych i artykułów,* [w:] *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku,* red. M. Pater, Katowice 1996, s. 182.

[19] K. Kosyrczyk, *Od radlińskiego adwentu do wrocławskiej septuagesimy,* [w:] *Verbum crucis. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie,* red. J. Krucina, Wrocław 1974, s. 287.

[20] Ks. Paweł Bojdoł (Paul Boidol) pochodził z Pszczyny, gdzie urodził się 20 stycznia 1866 roku. Święcenia kapłańskie przyjął we Wrocławiu w dniu 21 czerwca 1897 roku. Zob. *Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1912*, Breslau (b.r.w.), s. 144.

[21] Zob. Archiwum Parafii św. Marii Magdaleny w Wodzisławiu Śląskim Radlinie II, *Księga chrztów,* T. 1, r. 1903, poz. 195. Por. Z. Brzezinka, *Życie i działalność ks. dra Bolesława Kominka w latach 1903–1945,* Katowice 1989, s. 12 (maszynopis w Bibliotece Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach); tenże, *Kard. B. Kominek, śląski patriarcha*, „Wiadomości Diecezjalne” (Katowickie), r. 62: 1994, nr 9, s. 508–511.

[22] J. Swastek, *Kardynał Dr Bolesław Kominek jako prekursor integracji europejskiej,* „Dolny Śląsk”, r. 2000, nr 8, s. 118.

Franciszek Kominek wżenił się do Kozielskich w Radlinie, gdzie Kozielscy gospodarzyli od stuleci, a przybył z niedalekich Marklowic, gdzie Kominki również od wielu lat zakładali swoje kominki rodowe. Pojęcia *fin de siècle, la belle epoque* na pewno nie dotarły ani do Radlina, ani do Marklowic, a jednak i dla Kominków i dla Kozielskich nastawała jakaś nowa epoka, stopniowo też zmieniali swój status społeczny. Dotąd byli oraczami, gospodarzami, teraz – w miarę wzrostu industrializacji na nizinnej części tzw. Śląska Zielonego[23], stawali się dodatkowo górnikami na kopalni i robotnikami.

Ojciec Bolesława jeszcze przed ślubem pojechał razem z bratem – jak wielu innych Ślązaków – na Westfale[24], gdzie można było wtedy coś zarobić, zwłaszcza w kopalniach. Po powrocie z robót, zaoszczędzone pieniądze włożył w gospodarstwo Kozielskich, stanowiące wiano jego narzeczonej – Katarzyny. Dorabiał na kopalni „Emma" („Marcel") w Biertułtowach. Było od czego zacząć przy zakładaniu rodziny. A nowa rodzina Kominków stawała się coraz liczniejsza. Pierwszy był Bolek. Po nim były jeszcze siostry: Maria, Matylda, Anna i Elżbieta oraz bracia: August, Wilhelm, Józef i Jan.

Gospodarstwo Kominków – 5,5 hektarowe – było co prawda dobre, dom duży, stodoła, chlewy, ogród warzywny i sad, a potem pole, przerywane łąkami i laskiem, dochodziło do sąsiednich Biertułtów. Jednak trzeba było tęgo się krzątać, aby utrzymać i wychować taką gromadkę. Zresztą dzieci same, w miarę jak dorastały, mocno przykładały się do roboty. Każdy miał swój przydział pracy, swoje stanowisko, a sobotnie i przedświąteczne sprzątanie, mycie i szorowanie było niemal rytuałem, od którego i dla Bolesława nie było dyspensy. Chwile wytchnienia miewały wieczorami, dziadek czytał na głos „Katolika", a ojciec bardziej narodową „Gazetę Ludową"[25]. Ojcowski przykład w patriotycznym wychowaniu dzieci szedł znacznie dalej. W czasie I wojny światowej w kopalni „Emma" Niemcy zorganizowali obóz jeniecki. Górnicy z własnych domów przynosili jedzenie głodującym jeńcom. O tych wydarzeniach wspominał Bolesław Kominek: „Kiedyś kochana mamulka nasza zrobiła tatulkowi (...) coś w rodzaju lekkiego wyrzutu, że chyba dla tych Rusków zabiera coś za dużo, a tu pełna izba dzieci patrzy na to i nie zawsze starczy najeść się do syta. Ojciec zżymał się wtedy i wobec nas, maluchów, zaczął tłumaczyć matce, że przecież nie głodujemy tak, jak tamci, chociaż nam się nie przelewa. A tamci za drutami naprawdę głodują, chorują i umierają. A zresztą to nie tylko Ruski, ale nasi polscy chłopi w ruskich mundurach – z Częstochowy, Radomska i całej „Kongresówki". Zaczął o nich opowiadać, że to nasi bliscy, że ten sam naród, ta sama wiara, że modlą się jak my, a mówią piękniejszym językiem polskim od naszej gwary śląskiej"[26].

---

[23] Zob. S. Berezowski, *Przewodnik po województwie śląskim*, Katowice 1937, s. 281–397.

[24] Westfalia (niemieckie *Westfalen*) – kraina historyczna w Niemczech, między miastami Dortmund, Münster, Bielefeld, i Osnabrück. Obecnie część kraju związkowego Nadrenia Północna-Westfalia. Południowa część historycznej Westfalii leży w obrębie Dolnej Saksonii.

[25] K. Kosyrczyk, *Od radlińskiego adwentu...*, dz. cyt., s. 287–288; Z Brzezinka, *Życie i działalność ks. dra Bolesława Kominka...,* dz. cyt., s. 13; J. Pławnicki, *Serce pełne miłości Ojczyzny,* „Chrześcijanin a współczesność", r. 1984, nr 4, s. 22.

[26] B. Kominek, *W służbie „ziem zachodnich"*, Wrocław 1977, s. 243.

Dla chłopca spod rybnickiej wsi dziecięce lata biegły w pogodnym nastroju. Zwykłe, pracowite dni przeplatane były niesłychanymi atrakcjami, związanymi z rokiem kościelnym, który był dla rodzin śląskich prawdziwym Rokiem Bożym, bogatym w przeżycia autentycznej pobożności i chwile radosne. Rzewne roraty, fascynująca dzieci Wigilia, Gody i herody, potem smętne *memento homo* z obnoszoną w skupieniu przez cały dzień odznaką popiołu na czole, Drogi Krzyżowe, poważny Wielki Tydzień, a dalej Zielone Świątki z symbolicznymi sobótkami na wzgórzach i pachnące tatarakiem Boże Ciało, odpusty w Pszowie i Wodzisławiu Śląskim oraz naturalnie najważniejszy, parafialny na Marię Magdalenę w Radlinie, i kiermasze, nawet listopadowy cmentarz, cały świecami jarzący – wszystko to było nieustającą, poważną i radosną służbą Bożą. Od najmłodszych lat intrygowała go Msza święta, której przyglądał się pilnie, niewiele rozumiejąc, bo odprawiało się wtedy po łacinie. Przedni udział w tym wszystkim, chociaż z boku jak gdyby niby Boża suflerka, miała niewątpliwie matka. W kilkadziesiąt lat później arcybiskup wrocławski stał nad jej grobem w Radlinie i swoje pożegnanie rozpoczął bez patosu, niewyszukanymi słowami: „Nie jest rzeczą syna przemawiać nad grobem matki". Podziękował wszystkim śląskim, katolickim matkom za to, że umiały stworzyć w swych rodzinach pogodną religijność, rzetelną i radosną pobożność oraz uczyły służyć Bogu z weselem[27].

„Żeby żaden z was nie musiał iść na kopalnię..."

Bolek nie pozostawał też w tyle w samoedukacji. Wiedza wchodziła mu do głowy bez problemu, a on jej w tym jeszcze pomagał, namiętnie czytając książki przy wypasaniu i pilnowaniu krów. Polskie, z biblioteki radlińskiego proboszcza, bliskiego zresztą sąsiada, żartującego przy tym, aby „za drabko nie czytał, bo jemu rychło książek do pożyczania nie stanie". Te książki były dla niego szkołą polskości, bo właściwa szkoła była niemiecka. W Radlinie[28] kierował nią Niemiec, Roter, który bardzo często powtarzał: „kein wort polnisch" – (ani słowa po polsku). Było to trudne wymaganie, gdyż poza szkołą wszystko było po polsku: w domu – modlitwa, rozmowy, rozkazy, figle; w kościele – pieśni religijne i psalmy na nieszporach. Zdarzało się, że w domu był on karcony przez rodziców, gdy używał języka niemieckiego, w szkole natomiast nauczyciele karali go za mówienie po polsku[29].

---

[27] K. Kosyrczyk, *Od radlińskiego adwentu*..., dz. cyt., s. 288-289.

[28] Chodzi o Szkołę Podstawową nr 17 (do 1975r. – nr 1) im. Kard. Bolesława Kominka, która znajduje się w Radlinie II, a od 1975 roku w dzielnicy Wodzisławia Śląskiego. Szkoła usytuowana jest na wzniesieniu w centrum miejscowości w bezpośrednim sąsiedztwie katolickiego kościoła parafialnego p.w. Marii Magdaleny. Zabytkowy budynek szkoły ma ponad 100 lat – jego najstarsza część została oddana do użytku w 1896 roku. Zob. http://www.sp17.wodzislaw.pl (odczyt: 5 IX 2008).

[29] Zob. K. Kosyrczyk, *Od radlińskiego adwentu...,* dz. cyt., s. 288–289. Por. B. Kominek, *Jak rodziła się Polska na Śląsku – 1918,* „Przewodnik Katolicki", r. 58: 1968, nr 45, s. 409; Z. Brzezinka, *Życie i działalność ks. dra Bolesława Kominka...,* dz. cyt., s. 17; J. Swastek, *Kardynał Dr Bolesław Kominek jako prekursor integracji europejskiej,* s. 118.

Ojciec Franciszek był rolnikiem i górnikiem, ale nie chciał takiej przyszłości dla swoich synów. Mówił: „Żeby żaden z was nie musiał iść na kopalnię" – wspomina Elżbieta Szymura, siostra kardynała. Któregoś dnia w drugim roku pierwszej wojny światowej zawołał swojego pierworodnego i zapytał: „Boluś, chciałbyś się uczyć?". Odpowiedź była oczywista. Ojciec wszystko przemyślał i zawyrokował: „Będziesz jeździł do gimnazjum w Rybniku". To była wielka rzecz. Nikt jeszcze w Radlinie nie uczył się w takiej szkole. Jak przystało na Bolka, zdał egzamin do *sexty* – pierwszej klasy – w rybnickim Królewskim Gimnazjum Klasycznym[30] i wkrótce został szkolnym prymusem..., i jakby Niemcom na przekór – również w języku niemieckim. Był to nie tylko sukces ambicji, ale triumf ten przyniósł mu także korzyść konkretną – stypendium, którego nie stracił aż do matury, nawet wtedy, gdy już zakonspirował się jako Polak[31].

Przez świat XX wieku przetaczała się wielka wojna. W miarę jak słabły Niemcy, w Rybniku zaczęła budzić się Polska. Wiece, pochody, strajki, zwady i bójki. Bolek chodził na spotkania tajnej Grupy Filaretów, gdzie chłopcy o gorących głowach opowiadali sobie o świetlanej Polsce. Zastosowano wszystkie akcesoria konspiracji; zebrania odbywały się w mieszkaniach i zamkniętych pomieszczeniach restauracji Wagnera, były przysięgi i ślubowania, polskie orzełki i pełne emocji czytanie klasyków polskich. „(...) Że Polska idzie – wspominał kardynał po latach – wyczuwaliśmy wszyscy, my ówczesne nastolatki (...). Wiedzieliśmy coś niecoś z kalendarzy mariańskich i z innej literatury ludowej, choćby z „Katolika Bytomskiego". Była to literatura zakazana w szkole, ale i tam ją się czasem pod ławką wertowało – szczególnie nowe kalendarze polskie, bogato ilustrowane (...)"[32]. Częstym miejscem spotkań Filaretów rybnickich była tzw. *Księgarnia Polska* przy ul. Kościelnej, której właścicielem był Maksymiliana Basista, jeden z *Elsów* (jak nazywano członków polsko – katolickiego związku *Eleusis)* szkoły profesora Wincentego Lutosławskiego – filozofa o międzynarodowej sławie[33] i założyciel „Straży nad Odrą" – pierwszej polskiej

[30] Obecnie I Liceum Ogólnokształcące im. Powstańców Śląskich w Rybniku (ul. Kościuszki 41) – najstarsza szkoła średnia na ziemi rybnicko-wodzisławskiej, którą ukończyli – obok kardynała Bolesława Kominka – między innymi biskupi: Joseph Ferche i Józef Gawlina, arcybiskup Damian Zimoń, pisarz Wilhelm Szewczyk, muzycy: Lidia Grychtołówna, Piotr Paleczny i Jan Szyrocki. Zob. http://pl.wikipedia.org./wiki/I Liceum Ogólnokształcące im. Powstańców Śląskich w Rybniku/ (odczyt: 5 IX 2008).

[31] Por. F. Kucharczak, *Stawiacz snopów...,* dz. cyt., s. 44.

[32] B. Kominek, *W służbie „Ziem Zachodnich"*, s. 241.

[33] T. Podgórska, *Eleusis,* [w:] *Encyklopedia katolicka,* red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, T. 4, Lublin 1983, kol. 881–882.

Z ruchu abstynencji alkoholowej Eleuterja w 1903 roku wyłonił się bardziej skrajny odłam *Eleusys* szerzący poczwórną wstrzemięźliwość od alkoholu, tytoniu, kart i rozpusty. *Elsowie* ze Lwowa inicjatorzy ruchu, już w 1902 roku proponowali próbę wstrzemięźliwości na rok. Koło krakowskie uznało to za kompromis nie do przyjęcia. Dla odmiany *Elsowie* krakowscy nazwali się *Eleusis*. Różnice te widać na przykładzie statutów Eleuzys i Eleusis: „Hasło poczwórnej wstrzemięźliwości ma służyć nadto, by zjednoczyć elitę narodu w zwarte szeregi, a z ludzi wstrzemięźliwych wybrać tych, co ważniejsze wychowawcze funkcje pełnić winni (...). Jedyny sposób utrudnienia przystępu lichym charakterom, jest żądanie zobowiązania od razu na całe życie (...) to ludzi niezdecydowa-

gazety w Rybniku[34]. Basista, wyróżniająca się osobowość życia oświatowego i politycznego, podsuwał Kominkowi i jego kolegom gimnazjalnym książki wybitnie patriotyczne, importowane z Krakowa. To właśnie tu jeden z nich, Leszek Biały, zapytał Kominka wprost: „Słuchaj, bracie, czyś jest Polakiem?". Bolek odpowiedział trochę urażony: „A czym mam być?!". W latach 1919–1920 podróżował wraz z innymi *Filaretami* do Krakowa, Warszawy i Gniezna; natomiast w dniu 3 maja podpisywał się w szkole pod listą uczestników w „polskim narodowym święcie" i brał udział w tej uroczystości[35]. Kominek wzorował się wtedy na „Odzie do młodości" i „Pieśni Filaretów" autorstwa Adama Mickiewicza. Był przekonany, że jako młody człowiek musi mierzyć siły na zamiary – musi pokonywać trudności i słabości, dążyć do aktywnej postawy i wybić się ponad stare normy. Buntował się przeciw istniejącej rzeczywistości; uważał, że ambicja i wspólne działanie pomoże stworzyć lepszy świat, oparty na przyjaźni i miłości międzyludzkiej[36].

Wiadomość z Paryża z końca czerwca 1919 roku ostudziła jednak jego nadzieje na rychłe zjednoczenie z Polską. Śląskiem wstrząsnęły trzy powstania, zaś o jego granicach zadecydował plebiscyt. Rybnik znalazł się jednak w Rzeczypospolitej. Świadczyły o tym bramy powitalne, tłumy wiwatujące na rynku, wojsko w rogatywkach. Były to wielkie dni dla młodego Kominka i wielkie zmiany. Niemieckie Gimnazjum Klasyczne w Rybniku stało się 5 VII 1922 roku polską szkołą, której dyrektor, ks. dr Stefan Siwiec – znany historyk wschodniego monastycyzmu i znawca języków orientalnych – niemal „z marszu" skompletował grono nauczycielskie. Obok niego profesorami gimnazjalnymi Bolesława byli: matematyk Stanisław Jurkowski, katecheci – ks. Józef Okrent i ks. Teodor Walenta, filolog klasyczny i germanista dr Augustyn Spendel, historyk i filolog klasyczny dr Rudolf Ranoszek, romanista Piotr Dziubek, germanista Gustaw Kędzierski, historyk i polonista Józef Łukasiewicz oraz polonista Władysław Starkel. Kominek powrócił do dnia inauguracji roku szkolnego 1922/1923 podczas obchodów 50-lecia szkoły: „(...) była zbiórka na placu gimnazjalnym i wyszli do nas nowi profesorowie z ks. dyrektorem dr. Stefanem Siwcem. W ich otoczeniu znalazł się też gen. Józef Haller, przebywa-

nych i niepowołanych odstraszy (...). Eleusis jest także zakonem (...) bo cechą zakonu są dożywotnie śluby". Prof. Wincenty Lutosławski organizował coroczne *eleuzynia* – spotkania dyskusyjne w Zakładzie Leczniczym dr. Apolinarego Tarnawskiego w Kosowie nad rzeką Rybnicą w paśmie Czarnohory w Karpatach Wschodnich. *Eleusis* próbowało tworzyć swoje komórki wśród młodzieży gimnazjalnej zwane *Związkami Nadziei*. Śląskie *Eleusis* stawiało sobie za cel wychowanie kadry działaczy polskich, nic więc dziwnego, iż jego członków Niemcy oskarżyli o przynależność do tajnego związku, zdradę stanu i działalność zmierzającą do oderwania części ziem od Rzeszy. Pomimo stanowczych działań organów władzy pruskiej ruch nie upadł. W latach 1907–1914 w 44 śląskich miejscowościach istniały *koła elsów*, przygotowujące grupę przyszłych działaczy polskiego ruchu narodowego na Śląsku. Zob. http://pl.wikipedia.org./wiki/Eleusis (odczyt: 5 IX 2008).

[34] I. Libura, *Maksymilian Basista – rybnicki księgarz i społecznik (1883–1967),* „Zeszyty Rybnickie", r. 1991, nr 2, s. 37-38.

[35] Zob. B. Kominek, *Jak rodziła się Polska na Śląsku...,* dz. cyt., s. 410–411. Por. H. Olszar, *Duchowieństwo katolickie diecezji śląskiej (katowickiej) w Drugiej Rzeczypospolitej,* Katowice 2000, s. 223–224; L. Musiolik, *Rybniczanie. Słownik biograficzny,* Rybnik 2000, s. 14.

[36] Por. http://www.sciaga.pl/tekst/ (odczyt: 5 IX 2008).

jący czasowo w Rybniku. Utworzył się pochód, do którego dołączyli obywatele miasta Rybnika. Zebrani udali się do kościoła. Po mszy św. wszyscy wróciliśmy do szkoły na imprezę inauguracyjną. Tutaj po raz pierwszy usłyszeliśmy polski hymn – *Jeszcze Polska nie zginęła.* – Trudno teraz słowami wyrazić wzruszenie słuchaczy, którzy nagle uświadomili sobie fakt, ze oto uczestniczą w spotkaniu naprawdę polskim, wyczekiwanym z utęsknieniem całymi latami (...)". W czerwcu 1923 roku odbyła się pierwsza polska matura. Przystąpiło do niej tylko dwóch abiturientów: Bolesław Kominek z Radlina i Emil Otawa z Pszowa[37].

Proroctwo księdza Ruty

„Słyszeliście? Młody Kominek idzie na księdza!" – gruchnęło w Radlinie latem1923 roku. Bolesław został klerykiem – bez najmniejszej inicjatywy i namowy ze strony rodziców – Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, a tym samym studentem teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim[38]. Kominkowie już mieli księdza w rodzinie. Rodzony stryj Bolesława, ks. Jan Kominek CM, syn Józefa i Marii z Kocyanów, był pod koniec XIX wieku misjonarzem w Brazylii i działaczem polonijnym, a ostatnie lata życia spędził na Stradomiu w Krakowie i we Lwowie[39].

W Krakowie Bolek też był pierwszy. Niezależnie od studiów filozoficznych i teologicznych, odbywanych na Wydziale Teologicznym u znanych księży profesorów: Konstantego Michalskiego CM (filozofia chrześcijańska), Jana Nepomucena Fijałka (historia Kościoła w Polsce), Władysława Grzelaka (teologia fundamentalna), Józefa Archutowskiego (Pismo Święte Starego Testamentu), Józefa Kaczmarczyka (Pismo Święte Nowego Testamentu), Władysława Wichra (teologia moralna), Macieja Sieniatyckiego (teologia dogmatyczna), Jana Krzemienieckiego (prawo kanoniczne) i Tadeusza Kruszyńskiego (sztuka kościelna i historia Śląska) chodził też na wykłady wybitnych krakowskich historyków literatury polskiej, profesorów: Ignacego Chrzanowskiego, badacza funkcji moralno-patriotycznych w piśmiennictwie XVI i XVIII wieku i Józefa Kallenbacha, który łączył analizę dzieł romantycznych z ich oceną patriotyczno-moralną[40]. Studia te stały się dla niego źródłem odpowiedniej wiedzy i doświadczenia, „z którego czerpał on moce w swej pracy – zauważył prymas Stefan Wyszyński – gdy ze stolicy krakowskiej przeszedł do miasta piastowego (...), do dalszego budowania"[41]. Jak przystało na

---

[37] K. Kosyrczyk, *Od radlińskiego adwentu...,* dz. cyt., s. 292; *75 lat Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego im. Powstańców Śląskich w Rybniku 1922–1997,* Rybnik 1997, s. 16–19.

[38] Archiwum Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach (dalej skrót: AWŚSD), *Księga alumnów Śląskiego Seminarium Duchownego*, poz. 24; F. Kucharczyk, *Stawiacz snopów...,* dz. cyt., s. 44.

[39] S. Janaczek, *Kominek Jan CM (1877–1943), proboszcz, misjonarz Indian, działacz polonijny,* [w:] *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego...*, dz. cyt., s. 184–185.

[40] *Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 1: a–f, Warszawa 1973, s. 464; t. 2: g–m, Warszawa 1974, s. 390–391; H. Olszar, *Duchowieństwo katolickie diecezji śląskiej...,* dz. cyt., s. 263–264.

[41] S. Wyszyński, *Kazanie wygłoszone na pogrzebie ks. kardynała Bolesława Kominka 14 marca 1974 r.,* „Tygodnik Powszechny", r. 28: 1974, nr 12, s. 1.

cudowne dziecko", święcenia kapłańskie przyjął 11 IX 1927 roku z rąk biskupa Arkadiusza Mariana Lisieckiego. Rok wcześniej od kolegów kursowych: ks. Franciszka Adamczaka z Ostrowa Wielkopolskiego, ks. Władysława Kręczkowskiego z Chmielna koło Kartuz i ks. Mariana Spychalskiego z Opola[42]. Na święceniach kapłańskich obecni byli ks. Józef Gawlina – późniejszy biskup polowy, ks. Stanisław Maśliński – rektor Śląskiego Seminarium Duchownego, ks. Alojzy Siemienik – redaktor „Gościa Niedzielnego", ks. Jan Ruta – proboszcz radliński i Katarzyna – matka księdza neoprezbitera. Zabrakło jego ojca, który zmarł w poprzednim roku. Swoje prymicje odprawił ks. Bolesław w Radlinie 14 września, w uroczystość Podwyższenia Krzyża Świętego. W miesiąc później był już w Paryżu i rozpoczął trzyletnie studia w założonym w 1875 roku Instytucie Katolickim (L'Institut Catholique de Paris), finansowane z funduszów Kurii Diecezjalnej w Katowicach, stypendiów przyznawanych przez Komisję Episkopatu Francji do spraw Duszpasterstwa Emigracyjnego i dotacji Comité Catholique des Amitiés Françaises à l`Etranger. Każdy dzień spędzony w gmachu uczelni, kościele pw. św. Józefa *des Carmes,* bibliotece, w domu przy rue Cassette 24, w Dzielnicy Łacińskiej (tu mieszkał) i w pracy duszpasterskiej w polskich ośrodkach emigracyjnych był dla niego pracowity, bogaty i urozmaicony. "Trudno było początkowo z językiem francuskim – pisał z Paryża do biskupa Lisieckiego – ale trudność ta maleje z dnia na dzień tak, że już można dobrze pisać wykłady"[43]. Zgłębianie gramatycznych zawiłości *de la langue française* było *conditio sine qua non* do podjęcia przez niego studiów w Instytucie[44].

Wśród profesorów Instytutu ogromnym mirem u ks. Bolesława cieszył się ks. Jean Verdier (1864–1940), członek Towarzystwa Świętego Sulpicjusza i superior seminarium duchownego (Seminaire des Carmen) w Paryżu, późniejszy arcybiskup Paryża (1929–1940) i kardynał oraz słynny Jacques Maritain (1882–1973), jeden z głośnych kontynuatorów myśli św. Tomasza z Akwinu w XX wieku, przedstawiciel personalizmu chrześcijańskiego i aktywny uczestnik Soboru Watykańskiego II. Wszystkie egzaminy na Wydziale Filozoficznym i Wydziale Nauk Społecznych zdawał w wyznaczonym terminie. Dysertację doktorską – poświęconą *Filozofii Rudolfa Euckena*[45] *w świetle tomizmu* (*La philosophie de R. Eucken a la lumiere du Thomisme)* – obronił z oceną *magna cum laude* w czerwcu 1930 roku[46]. Jego siostra Elżbieta wspomina, że w tym czasie brat przesłał zaprzyjaźnio-

[42] Zob. AWŚSD, *Księga alumnów Śląskiego Seminarium Duchownego*, poz. 38–39, 80.

[43] Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach (dalej skrót: AAKat), Akta personalne ks. Bolesława Kominka, *Pismo ks. Bolesława Kominka do bpa Arkadiusza Lisieckiego z 30 XI 1927.*

[44] M. Banaszak, *Dar Boży dla Kościoła i Polski. Polskie Seminarium Duchowne w Paryżu 1945–1995*, Paryż–Poznań 1995, s. 247.

[45] Rudolf Christoph Eucken (1846–1926) – niemiecki filozof, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury za rok 1908. Przedstawiciel neoidealizmu. Był przeciwny kulturze, która była oparta na poznaniu świata przez naukę. Uważał, że losy i dzieje ludzi leżą w rękach Boga. Napisał książkę pt. *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie*(1890). Zob. *Encyklopedia Powszechna*, t. 1: a–f, s. 726–727.

[46] K. Kosyrczyk, *Od radlińskiego adwentu..., dz.cyt.,* s. 293–295; H. Olszar, *Duchowieństwo katolickie diecezji śląskiej..., dz. cyt.,* s. 297–299.

nemu radlińskiemu proboszczowi swoje zdjęcie. Ksiądz Ruta z namaszczeniem postawił podobiznę na krześle i wygłosił przemowę pochwalną ku czci swojego wychowanka. „Przewielebny księże doktorze, kanoniku, prałacie, infułacie" – powtarzał, kłaniając się fotografii. Świadkowie tej sceny pękali ze śmiechu, zwłaszcza, że ks. Bolesław większości tych tytułów nie posiadał[47].

„Wystarczy księdzu jeden doktorat..."

Po powrocie do Polski ks. dr Bolesław Kominek zajął się działalnością duszpasterską, społeczną i publicystyczną. Wprawdzie marzyły mu się studia zagraniczne, zwłaszcza z zakresu socjologii, ale ostudził jego zapał ks. Wilhelm Kasperlik, ówczesny wikariusz kapitulny (w czasie *interregnum* po śmierci biskupa Lisieckiego), który miał mu powiedzieć: „(...) Wystarczy księdzu jeden doktorat, teraz przyda się ksiądz w diecezji (...)". Obowiązki wikariusza podjął 1 X 1930 roku przy kościele p.w. śś. Jana i Pawła Męczenników w Dębie, w parafii miejskiej o charakterze robotniczym, którą kierował ks. Jan Główczewski[48]. W pracę parafialną wkładał całe swe siły i umiejętności. Do jego obowiązków należała opieka religijna nad członkami Towarzystwa Mężów Katolickich i wiernymi języka niemieckiego oraz praca społeczna wśród robotników i inteligencji, której celem miało być wychowanie zdrowej rodziny śląskiej. Pełnił równocześnie zwykłe obowiązki wikariusza – głosił kazania, zasiadał w konfesjonale, nauczał religii w szkole. Bywał na spotkaniach opłatkowych, brał udział w organizowaniu wycieczek stowarzyszeniowych. W duszpasterstwie zwracał szczególną uwagę na podmiotowość świeckich w Kościele. Rozwiązywał sprawy trudne, bolesne i delikatne. Młodemu księdzu-entuzjaście pomagał w tym wrodzony humor, który był dla niego niemal chrześcijańską filozofią życia, narzędziem apostolskiej pracy, parafrazą aquinowskiego powiedzenia, że trzeba „służyć Bogu z weselem". Przypominał innym, że „humor to rzecz poważna (...)"[49].

We wrześniu 1931 roku biskup Stanisław Adamski odwołał ks. Kominka z parafii i zlecił mu zorganizowanie i prowadzenie diecezjalnego sekretariatu Akcji Katolickiej. Rządca diecezji katowickiej wprowadził go we wszystkie arkany i całą strategię Misji Wewnętrznej i Akcji Katolickiej, a dla lepszego jeszcze zorientowania się w całości problemu wysłał na sześć tygodni do Katolickiej Szkoły Społecznej w Poznaniu, gdzie zaprzyjaźnił się z ks. Leopoldem Biłko, urodzonym w Końskiej na Zaolziu – dyrektorem Zjednoczenia Młodzieży Polskiej[50]. Z wielkim

---

[47] F. Kucharczak, *Stawiacz snopów...,* s. 44.

[48] AAKat, Akta personalne ks. Bolesława Kominka, *Dekret Kurii Diecezjalnej w Katowicach z 26 VIII 1930.*

[49] U. Rzewiczok, *Dzieje Dębu (1299–1999),* Katowice 1999, s. 66–68; Z. Brzezinka, *Życie i działalność ks. dra Bolesława Kominka..., dz. cyt.,* s. 33–35; J. Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej..., dz. cyt.,* s. 70.

[50] M. Banaszak, *Biłko Leopold, krypt. I pseud.: B, Elbe, Elka, Leb., L., Ślaz (1892–1955), społecznik, redaktor, kompozytor, dziekan i proboszcz w Karwinie, więzień obozów koncentracyjnych*, [w:] *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego…*, *dz. cyt.,* s. 33–35.

rozmachem organizował potem zjazdy katolickie w Katowicach i Chorzowie; wyjeżdżał na zjazdy i kongresy do Austrii, Niemiec i Włoch; pisał felietony i artykuły w „Gościu Niedzielnym" i innych pismach katolickich. Lubił opowiadać o swoim pobycie w Oxfordzie i Cambridge, udziale w przedwojennych kongresach eucharystycznych w Kartaginie i Budapeszcie, czy też o wzruszeniach z pielgrzymek do Lourdes, Lisieux i Ziemi Świętej[51]. Jednakże ani studia w Paryżu, ani też bezpośredni kontakt z wielonarodową kulturą nie osłabiły w nim tych cech charakteru, które ukształtowały w nim otoczenie i doświadczenia poprzednich lat. Ks. Jan Krucina napisał, „że zawsze umiał scalać klimat ojcowizny i miejsca, w którym aktualnie przebywał. Był sobą (...)"[52].

Po powrocie do Katowic „rozwinął skrzydła – wspominał tamten czas ks. Klemens Kosyrczyk – W mikroskopijnym pokoiku w starej Kurii przy ulicy Bankowej (...) siedział przy biurku referent Kominek i udawał, że jest nieważny. (...) Znanych sobie księży (...) wciągał do swojej meliny służbowej, gdzie rozpoczynała się przymusowa pogawędka na wszystkie aktualne tematy. Był zorientowany we wszystkim, co się działo w świecie. (...) Wiedział, jak stoją sprawy w obozach, oflagach, stalagach"[53]. Tak zrodziło się później – w latach II wojny światowej – tajne centrum informacji o represjonowanych duchownych i ośrodek pomocy uwięzionym[54]. Liczni ofiarodawcy przy wręczaniu mu pieniędzy mówili, że to *zalecki*. On zaś określał tę pomoc „przerzucaniem przez płot", którym dla niego była wieczność[55].

Ks. Kominek dostarczał do więzień i obozów koncentracyjnych żywność, lekarstwa, hostie, modlitewniki, książki[56]. Czasem swoim penitentom zadawał „praktyczne" pokuty przy spowiedzi, tzn. mieli wysłać paczki żywnościowe pod wskazane przez niego adresy, ale z fikcyjnymi adresami nadawców, co uniemożliwiało ewentualne represje ze strony okupanta. Był również mocno zaangażowany w akcje duszpasterskie, chociaż nie mógł oficjalnie głosić kazań. Często wyjeżdżał do Goleszowa na Śląsku Cieszyńskim, gdzie zyskiwał pomoc rodzin Brodów i Baronów. W pracy parafialnej pomagał ks. Franciszkowi Dobrowolskiemu w Łąkce pod Pszczyną oraz ks. Janowi Osiewaczowi w Ćwiklicach i ks. Franciszkowi Kuboszkowi w Krzyżowicach. Opiekował się siostrami szarytkami w Rybniku. Odwiedzał sanatorium dziecięce sióstr jadwiżanek w Rabsztynie pod

---

[51] Zob. AAKat, Akta personalne ks. Bolesława Kominka, *Pismo bpa Stanisława Adamskiego do ks. Bolesława Kominka z 25 VII 1931;* tamże, *Pismo bpa Stanisława Adamskiego do Kurii Diecezjalnej w Katowicach z 1 X 1931.* Por. „Wiadomości Archidiecezjalne" (Katowickie), r. 62: 1994, nr 9, poz. 74, s. 498.

[52] J. Krucina, *Kardynał Bolesław Kominek – w dwudziestą rocznicę śmieci,* „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne", t. 25: 1993, s. 10.

[53] K. Kosyrczyk, *Od radlińskiego adwentu..., dz. cyt.,* s. 301.

[54] Zob. F. Kucharczak, *Stawiacz snopów..., dz. cyt.,* s. 45. Por. S. Wójcik, *Trudna koegzystencja biskupa Bolesława Kominka z władzami komunistycznymi,* „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego", t. 15: 1995, s. 208.

[55] Z. Brzezinka, *Życie i działalność ks. dra Bolesława Kominka..., dz. cyt.,* s. 61.

[56] A. Targ, *Tajny pełnomocnik do spraw kościelnych na Opolszczyźnie*, [w:] *Verbum crucis*…, *dz. cyt.,*s. 212.

Olkuszem i sióstr elżbietanek na przełęczy Kubalonka (761 m n.p.m.) w Istebnej, gdzie odprawiał Msze święte, spowiadał i organizował tajne spotkania członków Armii Krajowej. Był bardzo wrażliwy na ich lekkomyślne postępowanie i brawurę, zwłaszcza, gdy w grę wchodziło ludzkie życie. W takich sytuacjach ostrzegał, łajał, zwymyślał. Juliusz Niekrasz podaje, że „(...) kapelanów Armii Krajowej w czasie wojny na Górnym Śląsku obsadzał ks. dr Bolesław Kominek (...)"[57].

Podkreśleniem roli i pozycji ks. Kominka w czasie II wojny światowej było niewątpliwie pełnienie przez niego misji pośredniczenia w przewożeniu oficjalnych dokumentów z Katowic, Warszawy, Krakowa i Lwowa oraz tajnych informacji o stanie Kościoła na terenach okupowanych do Berlina, skąd nuncjusz papieski, arcybiskup Cesare Orsenigo przekazywał je do Watykanu. Dwukrotnie chodziło o opracowania pochodzące z kręgów związanych z arcybiskupem Adamem Stefanem Sapiehą – niekwestionowanym autorytetem moralnym nie tylko dla duchowieństwa, ale i społeczeństwa polskiego[58]. Posiadał on stały kontakt z duchowieństwem Krakowa, Wrocławia i Poznania[59]. Nie bez przyczyny mówił o nim ks. Franciszek Wosnitza w czasie powitania biskupa Adamskiego w Katowicach w dniu 7 II 1945 roku, że „był pośrednikiem jednoczącym Kurię, kler i wiernych, a szczególnie, gdy wymagania urzędu spotykały się z niezrozumieniem u księży lub wiernych"[60].

„Brzmiało to niby rozkaz, niby morał ..."

Musiał o tym wiedzieć podczas wojny wysiedlony z Katowic biskup Stanisław Adamski, musiał się dowiedzieć kardynał August Hlond, skoro 15 VIII 1945 roku ks. Bolesława Kominka umieścił w gronie pięciu administratorów apostolskich, którzy objęli stolice biskupie nowych – zawiązujących się ledwo – diecezji na Ziemiach Zachodnich. Czy przesłanki natury politycznej miały wpływ na powstanie administracji opolskiej? A może ma rację A. Sabisch, sugerując, że to biskup Adamski był autorem pomysłu o podziale, odwiedzając Opolszczyznę w maju 1945 roku? „Nie ma na razie jasnej odpowiedzi na te pytania – uważa ks. Jerzy Myszor i dodaje – Jest rzeczą nieprawdopodobną, aby biskup Adamski w maju 1945 roku wiedział, jakie pełnomocnictwa przywiezie ze sobą kard. Hlond i jak chce je wypełnić"[61]. Jest faktem, że ks. Kominek dowiedział się o tym „na dwie godziny przed obiadem", wydanym 14 lipca 1945 roku w Katowicach na cześć prymasa Hlonda. „(...) Wezwał mnie ks. Kardynał Hlond zupełnie poufnie do siebie – wspominał potem – odsłaniając przy tym właściwy cel swego przybycia do Katowic. Chodziło o zorganizowanie admini-

[57] Tamże, s. 63–64. Por. J. Niekrasz, *Z dziejów AK na Śląsku,* Katowice 1993, s. 242.

[58] A. Targ, *Tajny pełnomocnik do spraw kościelnych na Opolszczyźnie*, [w:] *Verbum crucis…, dz. cyt.,* s. 211.

[59] Z. Brzezinka, *Życie i działalność ks. dra Bolesława Kominka .., dz. cyt.,* s. 71–73.

[60] „Wiadomości Diecezjalne" (Katowickie), r. 15: 1945, nr 1, poz. 1, s. 1–3.

[61] J, Myszor, *Kościół na Śląsku w okresie powojennym,* [w:] *Miejsce i rola Kościoła wrocławskiego w dziejach Śląska,* red. K. Matwijowski, Wrocław 2001, s. 139.

stracji kościelnej nowych Ziem Zachodnich. Dawał już wtedy do zrozumienia, że ma w tym względzie szerokie uprawnienia Stolicy Apostolskiej (...). Jak dowiedziałem się z rozmowy, moją osobę upatrzył sobie na objęcie kościelnego zarządu archidiecezji wrocławskiej (...). Brzmiało to niby rozkaz, niby morał (...). Propozycją Kardynała byłem całkowicie zaskoczony, ale najbardziej przytłoczyły mnie rozmiary niemal niewyobrażalnego zadania. Szczególnie ciężkim i odpowiedzialnym zadaniem było zorganizowanie sieci parafialnej (...) od Raciborza i Bytomia na południe, poprzez Opole, Wrocław, Legnicę, Żagań, gdzieś hen w ziemię pomorską (...). Kardynał uspokajał mnie i pozostawił czas do namysłu, prosząc o dyskrecję. Po południu tego samego dnia poprosił mnie do siebie Biskup Adamski, którego Kardynał zaiste poinformował o swych kompetencjach i zamiarach. Dawał mi do zrozumienia, abym przedstawił ks. Prymasowi inną propozycję. W myśl tej koncepcji, biskup Adamski miał objąć jako administrator apostolski *ex currendo* zarząd archidiecezji wrocławskiej i zawiadywać nią przy pomocy kilku wikariuszów generalnych. Mnie Biskup Adamski chętnie przewidziałby na swojego wikariusza generalnego do Opola. Propozycję swoją motywował tym, że dla człowieka niedoświadczonego stolica wrocławska może stanowić zadanie ponad siły"[62]. Ostatecznie prymas Hlond odrzucił propozycję biskupa Adamskiego jako *prowizorium,* ale też przystał na wyraźne sugestie ks. Kominka, że „nie czuje się na siłach, aby objąć administrację całego obszaru ogromnej administracji" i związał go 15 sierpnia 1945 roku z terenem mu najbliższym – z Opolszczyzną[63]. Według ustaleń biskupa Jana Kopca nie bez znaczenia była tu jego znajomość nastrojów, ludzi i na pewno wizja przyszłych planów[64]. Już w pierwszym przemówieniu do wiernych ks. Kominek przedstawił zakres swoich obowiązków. Stwierdził bowiem, że na Śląsku Opolskim „brak było jakiejkolwiek bazy dokumentów, statystyk, środków materialnych. Jedynym pocieszeniem było oświadczenie Ministerstwa Administracji Publicznej, że Rząd Polski nie będzie krępował działalności Kościoła katolickiego i zapewni mu swobodę działania w ramach obowiązujących ustaw"[65]. W swoim pierwszym liście pasterskim z 14 września 1945 roku, skierowanym do diecezjan, zawarł wizję „radosnej i twórczej pracy duszpasterskiej na niwie Pańskiej"[66].

Organizacja administracji kościelnej w Opolu stała się pasją ks. Kominka. Wyrosło przed nim wielkie zadanie, które polegało na równoważeniu napięć między autochtonami i przybyszami. Ks. Alojzy Sitek stwierdza, że rodzima ludność nie miała „skrystalizowanego poczucia narodowościowego, choć zachowywała polskie zwyczaje i mówiła językiem polskim. Śląsk miał poczucie odrębności zarówno względem Niemców, jak i Polaków"[67]. Nowy element tworzyli Polacy przybyli ze

[62] B. Kominek, *W służbie „Ziem Zachodnich"*..., dz. cyt., s. 17–19.

[63] Tamże, s. 20–21.

[64] Zob. J. Kopiec, *Dzieje Kościoła katolickiego na Śląsku Opolskim,* Opole 1991, s. 102. Por. B. Kominek, *W służbie „Ziem Zachodnich"*..., dz. cyt., s. 24–25.

[65] K. Dola, *Kościół katolicki na Opolszczyźnie w latach 1945–1965,* „Nasza Przeszłość", t. 22: 1965, s. 75–76.

[66] Zob. „Wiadomości Urzędowe Administracji Śląska Opolskiego", r. 1: 1945–1946, nr 1, s. 8.

[67] Por. A. Sitek, *Organizacja i kierunki działalności Kurii Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego w latach 1945–1956,* Wrocław 1986, s. 19–23.

Wschodu w liczbie około 150 tysięcy. W ocenie Petera Rainy była to ludność cenna z religijnego punktu widzenia, ale jednocześnie wnosząca wiele niepokoju w rodzimą społeczność[68]. Władze państwowe kładły tu silny nacisk na forsowną repolonizację, ograniczając lub zgoła wykluczając używanie języka niemieckiego w życiu publicznym, a nawet prywatnym[69]. Ks. Bolesław Kominek w swojej pracy administracyjnej próbował łagodzić i rozwiązywać nieporozumienia, konflikty i trudności; zabiegał o zespolenie Opolszczyzny z Polską. Nie wykonywał on jednak tych zadań sam, ale w ścisłej współpracy z kapłanami, przed którymi postawił wyraźne cele: szybkie ujednolicenie duszpasterstwa, integracja całego środowiska parafialnego i włączenie się w życie społeczne. Jednocześnie sprzeciwiał się pomysłom tworzenia tzw. parafii repatrianckich i śląskich, czy też organizowaniu nabożeństw polskich i śląskich. Żywił nadzieję, że „opolska mozaika ludnościowa będzie się przekształcać w piękny, harmonijny obraz narodowy"[70]. Chlubną kartę działalności ks. Kominka w Opolu stanowiły jego liczne interwencje do władz państwowych na rzecz skrzywdzonych i dyskryminowanych, zwłaszcza w akcji wysiedlania na Zachód i deportowania na Wschód. Jego kapłańska i duszpasterska postawa nie mogła oczywiście podobać się tym, którzy posądzali go z jednej strony o germanofilstwo, z drugiej zaś o szowinizm polski i wrogość wobec Niemców. Świadczą o tym anonimowe paszkwile i niewybredne w treści artykuły, publikowane w prasie polskiej i niemieckiej. Tymczasem był on nie tylko Polakiem, ale przede wszystkim duszpasterzem wszystkich mieszkańców Opolszczyzny. On sam bronił się przed zarzutami w słowach: „(...) wytworzyliśmy na Ziemiach Zachodnich fakty nieodwracalne, które nie łatwo zatrzeć. Przejdą one w Boże jutro odradzającego się świata. Dlatego możemy bez lęku podkreślić, że spełniając swoją misję religijną, Kościół oddawał i oddaje nieocenione usługi narodowi i państwu; służy jego integracji, daje mu fundamentalne zasady moralne, uczy pracowitości, uczciwości i poświęcenia, które są podstawami życia społecznego"[71]. Prymas August Hlond w swoim sprawozdaniu do watykańskiego Sekretariatu Stanu w sprawie administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich pisał o ks. Kominku, że jest to „mąż Boży, dokładny i gorliwy pasterz, o miłym usposobieniu, przyjmowany z sympatią tak przez Polaków, jak i Niemców. (..) Ma on osiągnięcia nieznane innym ordynariuszom. Udało mu się przygasić istniejącą zawziętość. (...) Administracja Śląska Opolskiego jest najlepiej zorganizowaną i funkcjonuje jak prawdziwa diecezja, pełna życia i religijne*go* zapału (...)[72].

---

[68] P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989,* t. 1: lata 1945–1959, Poznań 1994, s. 54.

[69] Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002,* Radom 2003, s. 53.

[70] A. Freier, *Administrator apostolski Śląska Opolskiego ksiądz dr Bolesław Kominek na podstawie najnowszych badań,* Katowice 2003, s. 42–43 (maszynopis w Bibliotece Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach).

[71] B. Kominek, *Na pierwsze XX-lecie polskich Ziem Zachodnich,* „Nasza Przeszłość", t. 22: 1965, s. 9.

[72] P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989,* t. 1: lata 1945–1959, s. 54–56.

Zdolności organizacyjne oraz wiedza teologiczna, filozoficzna i społeczna ks. Kominka nie były jednak po myśli władz państwowych. Kościół na Opolszczyźnie, którym kierował, był od 1950 roku systematycznie wywłaszczany i spychany na margines. Już 26 I 1951 roku został usunięty z Opola i znalazł się w „domu gości" benedyktyńskiego zespołu klasztornego w Lubinie (gmina Krzywiń, powiat kościański) w Wielkopolsce[73]. Zostały brutalnie przerwane jego kontakty z Kurią diecezjalną i wiernymi Śląska Opolskiego, co stanowiło bolesne przeżycie dla tego mężnego i oddanego Kościołowi kapłana. Nachodziły go tam – szczególnie w chwilach choroby i wyczerpania – myśli o torturach i śmierci męczeńskiej przez ukrzyżowanie. Swoje przeżycia notował w „Pamiętniku", który rzuca światło na jego wyrobione życie duchowe. Mając ograniczone możliwości ks. infułat Kominek zajął się w Lubiniu lekturą dzieł teologicznych, przygotowaniem do pracy naukowej i głoszeniem kazań wielkopostnych w kościele klasztornym. Dnia 10 II 1951 roku otrzymał od ówczesnych władz zwolnienie z Lubinia wraz z zakazem powrotu na Ziemie Zachodnie i do województwa katowickiego. Na początku marca tego roku wyjechał do Krakowa, gdzie przyjął propozycję kardynała Sapiehy odnośnie do kierowania Wydziałem Duszpasterskim w Kurii Metropolitalnej oraz służenia swoim doświadczeniem pastoralnym studentom Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.[74] Objęło go jednak administracyjne embargo, przed którym schronił się – dzięki uprzejmości sióstr urszulanek Unii Rzymskiej – na kapelanii w Sierczy koło Wieliczki. Mieszkał w dawnym dworku, otoczonym starym parkiem ze stawem[75]. Przebywał tam do czasu potajemnego przyjęcia sakry biskupiej w Przemyślu (10 X 1954) z rąk biskupa Franciszka Bardy[76]. 15 XII 1956 roku odbył się jego ingres do archidiecezji wrocławskiej[77]. Był pierwszym – od czasów biskupa Nankera – polskim ordynariuszem wrocławskim[78]. Jego posługa była bogata i wzbudzająca podziw, wyjątkowa i niepowtarzalna; zajaśniały pełnym blaskiem jego uzdolnienia pastoralne i organizacyjne[79].

---

[73] Zob. Z. Perzanowski, *Opactwo benedyktyńskie w Lubiniu*, Wrocław 1978: Z. Kurnatowska, *Opactwo Benedyktynów w Lubiniu i jego rola w życiu kulturalnym i społecznym we wczesnym średniowieczu*, „Zeszyty Lubińskie" (wydanie specjalne), Lubin 1997.

[74] W. Bochnak, *Kapłan, uczony, mąż stanu*, „Niedziela" (edycja legnicka), nr 16 (18 IV 2004).

[75] *Urszulanki Unii Rzymskiej*. Zob. http://www.osu.pl/siercza.html/ (odczyt: 5 IX 2008).

[76] 28 IV 1951 roku ks. dr Bolesław Kominek został mianowany przez papieża Piusa XII biskupem tytularnym ze skierowaniem do wykonywania funkcji pasterskich we Wrocławiu. Władze państwowe nie uznały jednak tej nominacji Stolicy Apostolskiej.

[77] Zob. J. Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej ...,* s. 70–77. Por. J. Krucina, *Kardynał z wyobraźnią*, „Gość Niedzielny", r. 81: 2004, nr 1 (4 I), s. 34.

[78] Biskup Nanker został przeniesiony na biskupstwo wrocławskie 1 X 1326 roku, umacniał na Śląsku wpływy polskie i bronił praw Kościoła. 630 lat później rządy w archidiecezji wrocławskiej powierzono arcybiskupowi Kominkowi. Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, kol. 305.

[79] Zob.J. Grajewska-Wróbel, *„Bądź odważny – idź!" Biskup Bolesław Kominek wielki nauczyciel narodów.* Zob. http://www.piekary.bazylika.katowice.opoka.org.pl/referat.doc. (odczyt: 5 IX 2008).

Zakończenie

Kardynał Bolesław Kominek pozostanie w pamięci historycznej Kościoła w Polsce „człowiekiem pogranicza", znanym w Europie ze słynnych słów, zawartych w *Orędziu*: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie". W opinii ks. prof. Jana Kruciny, urodzonego na Śląsku Zaolziańskim, „nigdy pomnikowy nie był – ciepły, bezpośredni, z dużym poczuciem humoru, niesłychanie kontaktowy". Już przy pierwszym spotkaniu wydał mu polecenie: „Proszę pozdrowić mamę i napisać, że ma się ksiądz dobrze, jak przy kominku za piecem"[80]. Kilka lat później został jego sekretarzem, a z czasem jego najbliższym współpracownikiem. Zapamiętał z tego okresu, że kardynał z Radlina „potrafił włączyć się do każdej dyskusji. Był ciekawy ludzi i ich spraw. Miał ogromną zdolność empatii. Z Niemcami mówił o literaturze niemieckiej, z Francuzami o francuskiej historii. Ślązak, człowiek pogranicza. W domu była Polska, w szkole – Niemcy. Niemieckim władał równie dobrze jak polskim. Patriota, ale umiał z obcego świata wybierać to, co dobre. Pociągała go wizja wspólnej Europy. Dusił się w komunistycznej izolacji. Odwiedzało go wielu Niemców. Przyjmował ich uprzejmie i tłumaczył twardo: «Przed rokiem 1945 był rok 1939, a jeszcze wcześniej pakt Ribbentrop – Mołotow, który wpakował nas do komunistycznego obozu». Nie używał argumentów historycznych, nie mówił o «odwiecznie polskich ziemiach zachodnich», jak prymas Wyszyński, bo doskonale znał przeszłość tych ziem. Podkreślał za to, że naród ma prawo do życia i rozwoju. «Korekta granic nie była naszą decyzją. Gdyby Niemcy doprowadzili do rewindykacji, Polacy nie mieliby się gdzie podziać» – tłumaczył. Jednocześnie potrafił okazać Niemcom współczucie, rozumiał cierpienie ludzi, którym przyszło opuścić na zawsze rodzinne domy. Jednym z nich był nadburmistrz Berlina Albert Schütz, pastor, który przeżył oblężenie Festung Breslau. Szukał w mieście piwnicy, w której ukrywał się ze swoimi wiernymi w czasie oblężenia miasta. Opowiadał, jak modlili się w gruzach, gdy z nieba leciały bomby. Rozpaczał, że nie może już odnaleźć tego miejsca. Arcybiskup Kominek towarzyszył mu w tych poszukiwaniach"[81]. I nam również towarzyszył w odkrywaniu swojej bogatej i wzbudzającej podziw, wyjątkowej i niepowtarzalnej posługi na Górnym Śląsku.

---

[80] *On kochał Kościół. O Księdzu Kardynale Bolesławie Kominku z ks. inf. Prof. Janem Kruciną rozmawia ks. Piotr Nitecki*, „Nowe Życie" (Dolnośląskie Pismo Katolickie), r. 20: 2003, nr 12 (351), s. 19.

[81] http://gazeta.pl /Wrocław/ (5 IX 2005).

Bp Jan Kopiec

W poszukiwaniu obiektywnej oceny rządów ks. Bolesława Kominka na Śląsku Opolskim

Ciągle znajdujemy się w przestrzeni silnie oddziałującej na odniesienie do pionierskiego okresu w dziejach Kościoła Katolickiego na Śląsku Opolskim, który w wyniku zmian po II wojnie światowej znalazł się w granicach odrodzonego państwa polskiego. Wielka archidiecezja wrocławska w nowych warunkach została podzielona i historyczny Śląsk Opolski wyłączony został jako już samodzielna jednostka administracji kościelnej. Jednak zderzenie całej historycznej drogi tej ziemi z rzeczywistością kształtowaną po 1945 r. przez władze komunistyczne i ideologię ateistyczną musiało, oczywiście, wywoływać zaskoczenie, ale i wyzwoliło niezwykle odważne poszukiwanie *modus vivendi* dla Kościoła w nowych warunkach. Wiadomo dziś już sporo o przebiegu tych zmagań, szczególnie, ostatnio zaś wiele dopowiedziały ujawniane mechanizmy działania służb bezpieczeństwa komunistycznego państwa. Poznać je możemy na fali odrzucania rzeczywistości Polski Rzeczpospolitej Ludowej, który to proces zainicjowany został już w 1989 r. w warunkach ustrojowych przemian. Rozliczanie się z najnowszą przeszłością budzi z natury rzeczy określone emocje, ale też każe ustawicznie zastanawiać się nad sposobami dochodzenia do właściwych wniosków w obrębie tej rzeczywistości.

Zasadniczo znane nam już są fakty – to w podstawowym zrębie zostało przez historyków zestawione i zrekonstruowane; natomiast ciągle trwają spory o ocenę wszystkich podmiotów uczestniczących wówczas w kształtowaniu nowej rzeczywistości i podejmowanych działań. Zwłaszcza w ostatnim czasie, kiedy dążenia do konfrontacji z minioną, powojenną rzeczywistością, stały się nieodłącznym czynnikiem naszego narodowego bytu – aż do postaw lustracyjnych włącznie – ujawnia się wiele nowych źródeł, precyzyjniej naświetlających nastawienie ówczesnych czynników względem Kościoła. Musiało to z natury rzeczy w szczególnie intensywny sposób dotyczyć nowej administracji kościelnej na terenach, które dopiero w 1945 r. znalazły się w granicach Polski.

Śląsk Opolski był dla nowych władz od początku terenem w pewnym sensie niepewnym, a to ze względu na pozostawanie tutaj znaczącego odsetka ludności rodzimej. Musiało to prowadzić do ich podejrzliwości, bowiem w tym społeczeń-

stwie nowa władza postrzegała wyłącznie element wrogi, opierający się nowym porządkom. Opole więc, które stało się siedzibą administratora apostolskiego, musiało się liczyć z aktywniejszym przyglądaniem się służb bezpieczeństwa wszelkiej jego działalności i reprezentowanym postawom.

Od nacisków aparatu komunistycznego nie było wolne także środowisko duchownych, które składało się zarówno z tych, którzy pozostali na swym miejscu i mieli za sobą doświadczenia działalności reżimu nazistowskiego, jak i duchowieństwa napływowego, głównie z dawnej archidiecezji lwowskiej, które odnosiło się nieufnie do pozostałości dawnego okresu na tej ziemi. Prowadziło to do wyrażania przez nich odmiennych sposobów traktowania swego posłannictwa. Skrzętnie korzystały z tego czynniki państwowe i partyjne. Znajdowało to wyraz w rozpowszechnianiu różnego rodzaju opinii. Przed 10 laty, na 70. urodziny ks. Jana Kruciny opublikowałem charakterystyczny memoriał-paszkwil przeciw ks. B. Kominkowi, który dotarł do prymasa S. Wyszyńskiego, a którego autora upatrywano w jednym z kapłanów przybyłych do administracji opolskiej; na ten tekst ks. B. Kominek odpowiedział wówczas dłuższym wywodem[1].

Bez chęci wzbudzania dodatkowych emocji pragnę podać, że po zmianach październikowych w 1956 r. biskup B. Kominek, już z Wrocławia, zwrócił się do biskupa F. Jopa w Opolu listem z 23 IX 1957 r. z zapytaniem, czy kapłana pracującego nadal na terenie Śląska Opolskiego, w którym ks. Kominek niezmiennie upatrywał autora szkalujących go tekstów, nie należałoby pociągnąć do odpowiedzialności. Doświadczenia bowiem były bolesne dla pierwszego administratora opolskiego m. in. z powodu takich nieżyczliwych opinii i donosów. Można więc w pełni zrozumieć jego chęć ostatecznego zamknięcia tego rozdziału, już w nowej rzeczywistości. Biskup B. Kominek wyłuszczył ordynariuszowi opolskiemu swoje racje pisząc m. in.: „Memoriał niniejszy był poprzedzony przez inny o tej samej tendencji, lecz mocniejszych sformułowaniach, bo skierowany przeciw mnie osobiście. Wysłano go w 1953 r. do Bieruta oraz ks. Prymasa. Do autorstwa pierwszego memoriału ks. [...] nie przyznaje się; oświadczył mi jednak w rozmowie w Krakowie, że podziela w 100 procentach wszystkie zarzuty przeciw mnie w nim zawarte [...] Wrogą atmosferę stworzono wokół mojej osoby na Śląsku Opolskim po moim wysiedleniu. Skutki jednego i drugiego memoriału dla mnie osobiście były jak najbardziej fatalne [...] Sam był w tym momencie pod wrażeniem rehabilitacyjnych kroków, podjętych ze strony czynników państwowych". W tymże liście pisał dalej: „[...] Po dniach października 1956 r. otrzymałem z sekretariatu Przewodniczącego Rady Państwa Al. Zawadzkiego pismo – odpowiedź na mój memoriał obronny skierowany do Rady Państwa. Pismo to rehabilituje mnie znosząc wszystkie dotychczasowe zarządzenia wyjątkowe przeciw mojej osobie [...]. Pragnę w końcu zaznaczyć, że teraz, kiedy piszę te słowa, nie kieruję się mściwością, a tylko potrzebą jakiejś sprawiedliwości, choćby najskromniejszej satysfakcji i naprawy zła"[2].

---

[1] Zob. J. Kopiec, *ks. Bolesław Kominek o swoim opolskim okresie,* w: *Słowo nieskowane. Księga Jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 523–534.

[2] List w Archiwum Diecezji Opolskiej – PKG. Bp F. Jop nie podjął żadnych kroków przeciw kapłanowi, wymienionemu przez bpa B. Kominka.

Nie przypuszczał jednak, wówczas już pasterz wrocławski, że bardzo szybko w polityce państwa nastąpi powrót do traktowania Kościoła katolickiego według priorytetów dawnej epoki. Śladem tego jest zachowana dokumentacja obiektowej działalności służb bezpieczeństwa pod kryptonimem „Ośrodek", prowadzonym w latach 1961–1990 przeciw Kurii Opolskiej (sygn.: IPN Wr 067/62 d. 1). Jest to obszerne opracowanie, zdradzające nawet jego autora jako historyka, który na wstępie dokonał prezentacji kościelnej rzeczywistości na Śląsku Opolskim. Z niego wybrałem fragment dotyczący ks. B. Kominka, znajdujący się na s. 8–13 tejże dokumentacji. Dziś już wszystkie osoby, wymienione w tekście, nie żyją. W publikacji tekstu pozostawiam oryginalny styl niniejszego opracowania, poprawiłem jedynie ewidentne pomyłki w maszynopisie[3].

W źródłowym wyciągu, wydobytym na potrzeby niniejszego przedłożenia, przytaczam zarówno fragment odnoszący się do czasów ks. B. Kominka jako administratora w Opolu, jak i do następnego okresu, najtrudniejszego, kiedy na czele struktury kościelnej postawiony był człowiek z nadania państwa[4]. Co jest uderzające w postawie czynników państwowych, to przekonanie, że fundamenty położone przez ks. administratora Kominka były trwalsze, niż mogło się to wydawać władzom, bowiem i w następnej fazie dziejowej jego decyzje, zwłaszcza personalne, były nadal wyraźnie widoczne. Właściwie autor tego opracowania na użytek służb bezpieczeństwa jakby pośrednio przyznał, że silniejsze były priorytety wskazane przez pierwszego administratora, niż najdalej ingerujące w pracę Kościoła wysiłki czynników państwowych. Byłby to mimo wszystko w swoisty sposób oddany hołd późniejszemu kardynałowi wrocławskiemu. A dla historyków to zachęta, by ciągle podejmować dalsze badania, mające doprowadzić do odkrycia prawdy *sine ira et studio*.

Sprawa obiektowa na Kurię Diecezjalną w Opolu.
Kryptonim „Ośrodek"

Opole, dnia 20. lipca 1961 r.
T A J N E

[...] Pierwszym administratorem diecezji zamianowany został ks. Bolesław KOMINEK (dzisiejszy ordynariusz diecezji wrocławskiej) kapłan diecezji katowickiej pochodzący z Radlina woj. katowickie. Z energią zajął się organizacyjną działalnością w diecezji.

---

[3] W ramach prac Oddziału Wrocławskiego IPN przygotowywana jest edycja całości tych materiałów.

[4] W 1951 r. administratorzy apostolscy na tzw. terenach Ziem Zachodnich i Północnych zostali usunięci pod naciskiem władz państwowych, a na ich miejsce wybrani tzw. wikariusze kapitulni. Wybory te były nielegalne pod względem kanonicznym, ale prymas S. Wyszyński nadał im uprawnienia swoich wikariuszy generalnych, by uniknąć ewentualnej schizmy.

[9] Zorganizował wydawnictwo i drukarnię „św. Jacka" w Opolu. Ks. KOMINEK pochodzący ze Śląska w politycznej działalności wyznający szkodliwą zasadę „Śląsk tylko dla rdzennych Ślązaków" w polityce personalnej wiele uczynił złego, niż przyczynił się do repolonizacji kleru autochtonicznego. Ks. KOMINEK wyrażał pogląd, że wszystkie ważniejsze stanowiska kościelne na Śląsku Opolskim winni piastować sami Ślązacy. Uważał on, że taka linia jest jedynie słuszną i według niej kierował swoje rządy diecezją. Księżom repatriantom starającym się o placówki parafialne w większych miastach odpowiedział w poufnym piśmie, że nie mają należytego przygotowania do pracy duszpasterskiej na tym terenie. Wolał sprowadzić zakonników, aniżeli dać placówki księżom repatriantom. Np. w dekanacie raciborskim, gdzie należało duchowieństwo spolonizować na 7-miu mianowanych księży, wszyscy siedmiu byli z terenu b[yłej] diecezji wrocławskiej. Podobnie było w innych dekanatach. Ks. KOMINEK ówczesny administrator tłumaczył się tym, że ludność napływowa nie chciała duszpasterzy śląskich, a śląska nie Ślązaków. Z tego też powodu pozbył się kilkudziesięciu dobrych kapłanów – Polaków, którzy odeszli do innych diecezji.

Również obsada personalna Kurii w Opolu świadczy o panujących stosunkach wśród kierownictwa Kurii. Stanowiska kurialne obsadzane były przez takich księży jak ks. Latuska (obecnie rektor WSD we Wrocławiu)[5], ks. Orzeł (obecnie w diecezji katowickiej)[6], ks. Heiny (obecnie administrator parafii Kościeliska pow. Olesno)[7], ks. Mencel (obecnie proboszcz parafii Chudoba pow. Olesno)[8], ks. Wycisk – obecny bp sufragan diecezji opolskiej[9].

W seminarium duchownym ks. Szenk[10] i ks. Gade[11] – obecnie na placówkach parafialnych w diecezji opolskiej. Ks. KOMINEK w swoim postępowaniu – wg jego zasady – unikał to, co może drażnić księży Ślązaków. Np. w 1949 r. zwrócił uwagę kardynałowi Wyszyńskiemu, że kiedy ten w jednym ze swoich przemówień wymienił trzykrotnie słowo Polska, że tak tu mówić nie wolno. Ks. KOMINEK wyznając taką linię postępowania tolerował tym samym przejawy proniemieckiej

---

[5] Powinno być Latusek. ks. Paweł Latusek (1910–1973), kapłan diecezji katowickiej, w Kurii Opolskiej pracował w latach 1945–1950, aresztowany i skazany, pracował następnie we Wrocławiu, od 1962 r. jako biskup pomocniczy.

[6] Ks. Ludwik Orzeł (1912–1977), kapłan diecezji katowickiej, w Opolu pracował w latach 1946–1953, kierując Referatem Duszpasterskim, od 1949 wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego.

[7] Ks. Jerzy Heiny (1916–1985), kapłan archidiecezji ołomunieckiej dla części niemieckiej, w latach 1950–1952 notariusz Kurii, potem pracujący w duszpasterstwie.

[8] Ks. Antoni Menzel (1911–2000), ze Zgromadzenia Oblatów NMP, inkardynowany do Administracji Opolskiej w 1949, w latach 1950–1956 kanclerz Kurii, potem, w duszpasterstwie.

[9] Ks. Wacław Wycisk (1912–1984), kapłan archidiecezji wrocławskiej, od 1945 notariusz Kurii, od 1948 kanclerz, od 1951 r. oficjał Sądu Duchownego, od 1959 r. biskup pomocniczy w Opolu.

[10] Ks. Wacław Schenk (1913–1982), kapłan archidiecezji wrocławskiej, wicerektorem był w latach 1950–1952.

[11] Ks. Bernard Gade (1911–1995), kapłan archidiecezji wrocławskiej, w latach 1949–1952 ojciec duchowny.

działalności wśród kleru miejscowego pochodzenia, za co został usunięty z zajmowanego stanowiska.

Po usunięciu ks. KOMINKA dnia 26 stycznia 1951 r. rządy diecezją objął ks. Emil KOBIERZYCKI – ówczesny członek rady diecezjalnej. Przed przybyciem na Opolszczyznę był on dziekanem w Brodach w [10] archidiecezji lwowskiej. Po repatriacji jakiś czas przebywał w diecezji tarnowskiej. Przed organizacją życia kościelnego na Opolszczyźnie ks. KOBIERZYCKI był pośrednikiem dla księży repatriantów w uzyskiwaniu stanowisk kościelnych w Kurii wrocławskiej. Funkcję tę pełnił również jakiś czas w diecezji opolskiej. Z czasem funkcja ta wygasła i z jego głosem liczono się coraz mniej. Ks. KOBIERZYCKI nie cieszył się prawie żadnym autorytetem wśród kleru. Jego postawa tchnęła tymczasowością. Takie wyrażenia z jego strony jak np. „To wszystko szwabskie, my to wszystko damy" nie wpływały pozytywnie na kler i ludność repatriancką z punktu widzenia polskiej racji stanu. Były to wyrażenia, które nie reprezentowały żadnej grupy osób stojących za KOBIERZYCKIM. Objęcie tego stanowiska przez ks. KOBIERZYCKIEGO nie zmieniło sytuacji w Kurii Opolskiej na lepsze. Cała Kuria Opolska i seminarium opanowane były przez zdecydowanych realizatorów linii b[yłego] administratora ks. KOMINKA. Nie zmienił składu rady diecezjalnej w roku 1952 mimo, że część księży domagała się tego. Zaniedbał starań o utworzenie względnie reaktywowanie kapituły wiedząc, że niektórzy księża nie są zwolennikami tego posunięcia, gdyż to ostatnie przekreśliłoby łączność z archidiecezją wrocławską. Przez dłuższy czas nie usunął personelu kurialnego, działającego w duchu b[yłego] administratora i nieprzychylnego do władzy. Usunięcie księdza Menzla, Orła i Latuska musiały dokonać władze państwowe mimo, że były dowody ich działalności na szkodę państwowości polskiej.

Ks. Mencel wielki zwolennik ks. KOMINKA w swej działalności jako kanclerz Kurii lubił bardzo podróże po diecezji celem robienia plotek i intryg. Mimo to cieszył się zaufaniem ks. KOBIERZYCKIEGO, który nie znając się na działalności Kurii, rzecz jasna, że musiał się na nim opierać. Wobec władz państwowych przedstawił siebie jako najbardziej lojalnego, zwalając wszystkie niedociągnięcia na ks. KOBIERZYCKIEGO, wobec tego ostatniego nieustępliwym, podniecając go do nieustępliwości wobec władz. Przed władzami uważał słuszność zarządzeń, przed ordynariuszem (ks. KOBIERZYCKIM) konieczność sprzeciwienia się czy złożenie protestu. Przy słabej indywidualności KOBIERZYCKIEGO robił co chciał i jak chciał, a KOBIERZYCKI był zadowolony, że zwalniał go od trosk i konfliktów z władzami i księżmi. Zresztą postępowanie KOBIERZYCKIEGO na stanowisku ordynariusza było jednym pasmem lawiranctwa. [11] Polityka prowadzona przez KOBIERZYCKIEGO (według niego) zmierzająca do zjednania sobie Ślązaków było w rzeczywistości kontynuowaniem polityki stosowanej przez ks. KOMINKA w latach 1945–1950, tylko w innym wydaniu, bardziej zabarwionym tymczasowością. Nie dziw więc, że bardziej patriotyczne elementy spośród kleru (rada pedagogiczna przy W[yższym] S[eminarium] D[uchownym] w Nysie) zwróciły uwagę ordynariuszowi KOBIERZYCKIEMU na szkodliwą działalność ks. Mencla w Kurii i ze względu na jego poglądy germanizacyjne zażądała zwolnie-

nia go z zajmowanego stanowiska w Kurii. Księży patriotycznie nastawionych ks. Mencel uważał za szowinistów polskich, rozpowszechniając tę wersję wobec kleru. Dodać tu należy, że ks. Kobierzycki nie miał większego wpływu na działalność Kurii, uważany był za niepoważnego w swym postępowaniu. Elementy rewizjonistyczne spośród księży moment ten wykorzystywały dla swej działalności.

Drugim z kurialistów w tym czasie był ks. Orzeł, piastujący stanowisko referenta duszpasterskiego Kurii, sprowadzony przez ks. Kominka z diecezji katowickiej (obecnie jest ponownie w diecezji katowickiej). Ściśle związany z ks. KOMINKIEM, do końca jego kadencji był w Kurii i referacie duszpasterskim kontynuatorem linii ks. KOMINKA. Przy swej wyższości intelektualnej nad późniejszym ordynariuszem ks. KOBIERZYCKIM niewiele [się] z nim liczył. Działał apodyktycznie, ignorował wyraźnie księży pochodzących z terenów wschodnich. W jego całej działalności na tym stanowisku trudno się doszukać jakichkolwiek pozytywnych momentów, przeciwnie, wrogo był ustosunkowany do władzy. Na stanowisku tym działał do 1954 roku. Od tego czasu stanowisko to nie było obsadzone przez kilka lat aż do chwili przybycia na stanowisko ordynariusza bpa Jopa.

Ks. Heiny Jerzy, miejscowego pochodzenia, ówcześnie przestrzegający funkcję notariusza Kurii, zwolennik ks. Mencla, Orła i b[yłego] administratora ks. KOMINKA, jednak unikający wszelkich wystąpień o charakterze proniemieckim, chociaż zbyt przesiąknięty ślązakostwem, nie niósł w działalność kurialną nic pozytywnego dla władzy ludowej i polskości.

Ks. Wycisk Wacław, dzisiejszy sufragan diecezji opolskiej, protegowany ks. KOMINKA, dzięki niemu początkowo notariusz, a następnie oficjałem sądu duchownego mianowanym. Umiarkowany ówcześnie w swych zapędach i poczynaniach, nieprzychylnie ustosunkowany do władzy ludowej. Zawsze ściśle powiązany [12] był z klerem miejscowego pochodzenia. Do dziś dnia znany jest z tego, że pochlebnie odnosi się do kleru miejscowego, unika zażyłych kontaktów z bpem JOPEM.

Następnym z kurialistów piastujących stanowisko notariusza po odejściu z Kurii ks. Heinego (lata 1952–1954) był ks. Szuberlak Zbigniew, pochodzący z terenów wschodnich, cieszący się wielkim zaufaniem ówczesnego ordynariusza ks. KOBIERZYCKIEGO, któremu zawdzięczał święcenia kapłańskie i ostatnią posadę[12]. Ks. Szuberlak był głównym i jedynym człowiekiem, na którym opierał się ks. KOBIERZYCKI. Rzutki i bystry szybko opanował sytuację i stał się w zasadzie właściwym kierownikiem Kurii. Zabrakło mu jednak rutyny kurialnej, a okoliczności postępowania i nieszczerość postępowania wobec ordynariusza z jednej strony i władz z drugiej musiała mu poderwać zaufanie. Wobec kleru miejscowego pochodzenia chciał uchodzić za bardzo im życzliwego, wobec kleru napływowego i władz państwowych za wielkiego repolonizatora. Do władzy był pozytywnie ustosunkowany.

[12] Ks. Zbigniew Szuberlak (1914– ?), w Kurii Opolskiej pracował w latach 1952–54, następnie pracował w archidiecezji wrocławskiej.

Jednym z kurialistów bardziej przychylnym wobec władz był ks. Michał Banach, członek rady diecezjalnej, mianowany w 1954 r. generalnym wikariuszem Kurii i uprzednio sprawujący funkcję wizytatora nauki religii Kurii. Chociaż członkiem rady diecezjalnej był mianowany przez b[yłego] ordynariusza ks. KOMINKA, krytycznie ustosunkował się do działalności tegoż ostatniego. Od dłuższego czasu związany był z działalnością Stowarzyszenia PAX, a w swym postępowaniu kierował się więcej linią wytyczoną przez PAX. Zajmował na Opolszczyźnie czołowe funkcje społeczne w ZBOWiD, a następnie w Komisji Księży. Wobec władz lojalny. Obecnie na emeryturze, pozostał nadal sympatykiem PAX, lecz do ruchu caritasowskiego nie angażuje [się] – przyrzekł bp. JOPOWI lojalność wobec hierarchii kościelnej[13].

Rada diecezjalna jak i sąd duchowny mianowany jeszcze przez ks. KOMINKA, kadencję swą z niewielkimi zmianami przetrwał prawie że do 1956 r. Byli tam tacy księża jak ks. Gade, Goerlich (obecnie w NRF)[14], Kubis (obecnie w NRF)[15], Kudlek[16], Maciaszek[17], Płotnik[18], Zbaniuszek[19], Tokarz[20], Blokisz[21] – sami zwolennicy ks. KOMINKA, niektórzy z nich zdecydowanie wrogowie władzy ludowej i Polski. Wyżej podane fakty chociaż pobieżnie podane przedstawiają w wielkim skrócie sytuację na odcinku samej Kurii. Tak jak podano powyżej, działalność na stanowisku ordynariusza ks. KOMINKA sprowadzało się do popierania, a dokładnie mówiąc, do bierności wobec [13] przejawów rewizjonistycznej działalności kleru bądź antysocjalistycznych poczynań części kleru, znów działalność ks. KOBIERZYCKIEGO jako kierownika Kurii w latach 1951–1956 nie zmieniła sytuacji na lepsze.

Okres, kiedy funkcję ordynariusza diecezji sprawował ks. Kobierzycki był o tyle korzystniejszym dla nas, że wśród kleru o tendencjach wrogich do władzy brak było jednolitości i spoistości, brak kierownika duchowego powodował to,

---

[13] Bp Franciszek Jop (1897–1976), kapłan diecezji sandomierskiej, w latach 1952–1956 wikariusz kapitulny w Krakowie, od 1956 r. rządca Terytorium Kościelnego Śląska Opolskiego, od 1972 r. pierwszy biskup opolski.

[14] Ks. Wilhelm Goerlich (1903–1992), kapłan archidiecezji wrocławskiej, proboszcz i sędzia Sądu Duchownego, w 1958 r. wyjechał do Niemiec.

[15] Ks. Alfons Kubis (1912–1966), referent budowlany w Kurii Opolskiej w latach 1946–1958 (z przerwami, spowodowanymi szykanami władz), od 1959 r. przebywał w Niemczech.

[16] Ks. Bernard Kudlek (1904–1966), kapłan archidiecezji wrocławskiej, proboszcz par. Jemielnica.

[17] Ks. Józef Maciaszek (1909–1994), kapłan archidiecezji lwowskiej, proboszcz w Gliwicach, dyrektor Niższego Seminarium Duchownego tamże.

[18] Ks. Teofil Płotnik (1888–1960), kapłan archidiecezji wrocławskiej, proboszcz par. Siołkowice, sędzia Sądu Duchownego.

[19] Ks. Faustyn Zbaniuszek (1899–1971), kapłan archidiecezji krakowskiej, proboszcz par. Strzelce Opolskie, członek licznych gremiów w Kurii.

[20] Ks. Karol Tokarz (1893–1975), kapłan archidiecezji wrocławskiej, prałat, proboszcz w Opolu-Półwsi, członek Rady Diecezjalnej, promotor sprawiedliwości w Sądzie Duchownym.

[21] Ks. Ernest Blokisz (1917–1972), święcony w czasie wojny we Francji, od 1951 r. notariusz Sądu Duchownego, następnie duszpasterz.

że część wrogiego kleru, a można zaryzykować stwierdzenie, że cały wrogi kler, był zmuszony do zachowania co najmniej pozycji biernej, do rzadkości należała oficjalna wroga działalność, natychmiastowe represje władz wobec wrogich jednostek skutecznie paraliżowały wszelkie zamierzenia wrogich księży.

Usunięcie z zajmowanych stanowisk kilkunastu księży z diecezji opolskiej w 1954 r. za działalność rewizjonistyczną w dużym stopniu wpłynęło na zahamowanie wrogiej działalności, te wrogie jednostki które pozostały, zajęły pozycje wyczekujące, gdyż przekonały się, że nie będą tolerowane ich wrogie poczynania.

Sytuacja taka istnieje od 1956 r. W tym roku w dniu 16 grudnia rządy diecezji obejmuje bp JOP Franciszek w wyniku osiągniętego porozumienia pomiędzy Rządem a Episkopatem. Warto nadmienić, że na stanowisko to mianowany został wcześniej, bo w 1951 r., lecz z winy Episkopatu stanowiska tego nie mógł objąć w tym czasie. [...]

Rudolf Weiler

Die Soziallehre der Kirche zum Frieden

Zur Lage der Friedensforschung nach dem 2. Vatikanischen Konzil in Europa

Auch für die Kath. Soziallehre gab es nach dem Abschluss II. Vatikanischen Konzils 1965 verstärkten Aufbruch. Zu den letzten verabschiedeten Dokumenten zählte auch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" im Dezember 1965. Mit den aus allen Teilen Europas nach Rom gekommenen Bischöfen und Experten war es in den Jahren nachher unter den durch den Eisernen Vorhang politisch geteilten Europa doch in den folgenden Jahren auch auf der Ebene der Wissenschaft und Theologie unter deren Vertretern stärkerer Kontakt international möglich geworden. So hatte Verf. 1966 erste Kontakte mit polnischen Kollegen auch in Wien, mit den Professoren Strzeszewski und Kondziela aus Lublin von der KUL und mit Prof. Jan Krucina. Der zuerst Genannte, damals schon älterer Herr, war bereits international bekannt, als Fachmann der Katholischen Soziallehre hoch angesehen, von seinen jüngeren Mitarbeitern begleitet worden.

Das große soziale Lehrschreiben von Papst Johannes XXIII. „Pacem in terris" an alle Menschen guten Willens, „Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit", war zu Ostern 1963 erschienen. Mit dieser Enzyklika des zum Konzil einladenden Papstes, die ein halbes Jahr nach der Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils, in den letzten Lebenstagen des Pontifex publiziert worden war, trug er auch zu einer augenscheinlichen Änderung der internationalen politischen Lage bei. In Europa und in der Welt hatte er damit auf den politisch-ideologischen Ost-West-Konflikt entscheidend eingewirkt. Die beiden militärischen Lager waren umschrieben mit den Namen NATO für den Atlantik-Pakt für den Westen und für den kommunistischen Ostblock mit den Verbündeten der Sowjetunion als Warschau-Pakt.

Das Konzil hatte sich in der oben zitierten Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", im 5. Kapitel, auch mit dem Thema befasst „Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft". Es gelte der „Unmenschlichkeit des Krieges Dämme zu setzen", dem Rüstungswettlauf durch „absolute Ächtung" des Krieges selbst mit „Massenvernichtungsmitteln" zu begegnen. Solche Mittel

mit atomaren Waffenschlägen[1] standen vor allem im Visier der Bischöfe. Damit war klar: auch der Passus von „Pacem in terris" zur Abrüstung der Staaten, auch mit Atomwaffen[2], war vom Konzil aufgegriffen und bestätigt worden[3].

In Wien war der Verf. im Frühjahr 1966 für den Lehrstuhl für „Ethik und Sozialwissenschaften" an der Kath. – Theologischen Fakultät der Universität Wien berufen worden. Er wurde Nachfolger von Prälat Prof. Johannes Messner und setzte sich für die Fortsetzung von Messners „Wiener Schule" der Naturrechtsethik ein; nicht nur in der Wirtschaftsethik, der er sich zunächst mit der Habilitationsschrift gewidmet hatte[4]. Die Naturrechtsethik war damals in der Friedenslehre sehr aktuell geworden wie sie ebenso schon aus ihrer Tradition mit der „bellum iustum-Lehre", dem Völkerrecht und den allgemeinen Menschenrechten gemäß der Soziallehre der Kirche als zuständig erwies. Das zeigte sich besonders seit dem Beginn der Neuzeit auch mit den Lehren der spanischen Spätscholastik am Beispiel ihrer Kritik des Kolonialismus in der Neuen Welt: vom ius gentium zum ius inter gentes – mit der Entwicklung des Rechts der Völker!

An der Kath. – Theol. Fakultät der Universität Wien kam es daher unmittelbar nach dem Konzil zur Gründung eines eigenen „Instituts für Friedensforschung". Der Professor für Moraltheologie, Prälat Karl Hörmann, hatte gemeinsam mit dem Verf., als neuem Ordinarius für Ethik und Sozialwissenschaften, die Errichtung dieses Instituts unter gemeinsamer Leitung veranlasst. Karl Hörmann schreibt über „Die Anfänge des Instituts für Friedensforschung" an der Kath. – Theol. Fakultät folgendes: „In der Literatur über die sittlichen Probleme des Friedens und des Krieges taucht gelegentlich die Forderung auf, die Staaten sollten nicht nur auf militärische Rüstung bedacht sein, sondern auch Stellen einrichten, die sich mit der Förderung des Friedensgedankens befassen. Das 2. Vatikanische Konzil ist zur Einsicht gekommen, es müsse ‚auf die Bildung neuer Organe für die Förderung des Friedens unermüdlich hingearbeitet werden'. (‚Gaudium et spes', Nr. 83)." Unter dem Eindruck solcher Äußerungen schlug Hörmann dem Kollegium der Fakultät vor, „es möge die Errichtung eines Instituts für Friedensforschung an der Kath. – Theol. Fakultät der Universität beantragen, und fand die Zustimmung des Kollegiums". Das Bundesministerium hat dann „am 12. Dezember 1967 tatsächlich das Institut für Friedensforschung mit den Professoren Hörmann und Weiler als Vorstände errichtet"[5].

---

[1] Vgl. Pacem in terris, Nr. 77ff

[2] Siehe Nr. 109f

[3] Nach dem Konzil hatte Papst Paul VI. mit dem Datum 1. Jänner, am Anfang des Kalenderjahres, den Weltfriedenstag eingeführt, mit jeweils einer päpstlichen Botschaft. Vgl. dazu den Artikel von Rudolf Weiler, Forschungen zum Frieden, in: Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Paul II. 1993 – 2000, Hrsg. von Donato Squicciarini, Berlin 2001, 403 – 414

[4] Wirtschaftliche Kooperation in der pluralistischen Gesellschaft, Wien, 1964.

[5] Wiener Blätter zur Friedensforschung, Nr. 1/Jänner 1974, 2 – 3. Prof. Weiler berichtet ebendort (S. 5 – 8) unter dem Titel: „Der Aufbau des Instituts für Friedensforschung in den Jahren 1972 und 1973"

Schon Beginn der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, unter dem Pontifikat Papst Johannes XXIII., war es zu Anzeichen von Entspannung – vor allem im Gefolge der Kuba-Krise und der Vermeidung eines atomaren Konflikts zwischen den zwei politisch-militärischen und weltanschaulichen Blöcken gekommen. Erste positive Auswirkungen zeigten sich für die Lage der Kirche in den kommunistischen Ländern, besonders auch für den Heiligen Stuhl durch die beginnende, so genannte „Vatikanische Ostpolitik".

Im Februar 1960, auf der Fahrt mit dem Auto zum Begräbnis des Zagreber Kardinals Alois Stepinac, war es für den Wiener Erzbischof Dr. Franz König zu einem schweren Unfall in Kroatien gekommen. Kardinal Stepinac war nämlich im kommunistischen Jugoslawien als Erzbischof von Zagreb politisch verfolgt und zu Zwangsarbeit verurteilt worden. Er war nach seiner Begnadigung interniert worden und daselbst gestorben. Die Heilbehandlung des Wiener Erzbischofs war nach seinem schweren Unfall in Titos Jugoslawien zuerst gleich begonnen worden und wurde dann in Wien fortgesetzt.

Verf. erinnert sich daran, dass er von Erzbischof König damals aus dem Spital Weisungen holen konnte in Sachen der von ihm noch als Kaplan eingeleiteten Arbeit für „Seelsorge und Sport" (später „Kirche und Sport" genannt, nach deutschem Muster). Wir hatten in Österreich zu Priestersportwochen eingeladen. Bald begannen wir auch mit Einladungen, besonders auch aus den kommunistischen Nachbarländern. So meldete sich aus Polen der Kaplan Jerzy Gopek, aus der Diözese Katowice, dann sogar einmal eine ganze Fußballmannschaft von polnischen Kaplänen in den 60er Jahren zur Sportwoche, die wir auch einladen konnten. Die Erteilung der in dieser Zahl nötigen Visa war ihnen erschwert worden und – bedingte von deren verspätetem Eintreffen um drei Tage – kam es doch zum beiderseits vereinbarten Match der Kapläne.

Bezeichnend war damals, als die Aufforderung von Papst Johanns XXXIII. bekannt wurde, er habe den eben zum Kardinal erhobenen Wiener Erzbischof Franz König in Rom aufgetragen, den ungarischen Primas Kardinal Josef Mindszenty in seinem Exil in der amerikanischen Botschaft in Budapest zu besuchen. Mindszenty war 1945 Primas von Ungarn geworden, aber 1949 vom kommunistischen Regime wegen Hochverrats zu lebenslänglicher Haft verurteilt, beim Volksaufstand 1956 zwar befreit worden. Es war ihm dann gelungen, in die Botschaft der USA zu flüchten. Kardinal König solle einfach in Wien ein Bahnticket nach Budapest lösen, in sein Nachbarland fahren, um Mindszenty zu besuchen. So einfach, nach dem Wunsch des Papstes war die Grenze über den „Eisernen Vorhang" ins kommunistische Nachbarland mit der Bahn nicht zu überwinden. Königs Besuch kam – diplomatisch vorbereitet – mit dem Auto dann doch zustande, noch weitere Besuche kamen später dazu.

So hatte man damals der Eindruck gewonnen, Kardinal Königs internationale Tätigkeit sei mit Vatikanischer Ostpolitik enge verbunden. Hinzu kam seine nach dem Konzil gleich erfolgte und über Perioden erneuerte Bestellung zum Leiter des Päpstlichen Rates Pro Non-credentibus (für die Nicht-Glaubenden).

Dem Verf. war es Ende der sechziger Jahre damals auch gelungen, mit einem Kollegen an der Kath. – Theol. Fakultät der staatlichen Universität in Budapest anlässlich einer Pastoraltagung in Wien bekannt zu werden. Dieser konnte ihn dann, da er als „Friedenspriester" dem ungarischen Kirchenamt bekannt war, auch nach Budapest einladen. Es kam dann sogar jährlich zu offiziellen Kontakten der Professoren beider Fakultäten, in Wien oder Budapest, unter der Protektion des Wiener Kardinals König mit Billigung der ungarischen staatlichen Seite.

Bei internationalen Zusammenkünften von Vertretern der Soziallehre der Kirche kamen damals schon, etwa in Rom oder Wien, einige Teilnehmer aus den kommunistischen Staaten Osteuropas, insbesondere aus Polens katholischer Universität in Lublin. Diese konnten sogar eigene Publikationen vorweisen. So kam es zu ersten Kontakte bei solchen Gelegenheit mit Dozenten Dr. Jan Krucina und anderen Kollegen von der KUL in Lublin bereits 1966 auch in Wien. Verf. erhielt später von Dozent Krucina auch dessen 1971 abgeschlossenes und 1972 in Wroclaw erschienene Buchpublikation „Dobro Wspolne, teoria i jej zastosowanje, Das Gemeinwohl, Theorie und ihre Anwendung". Dort findet sich auch der Abschnitt über das Kapitel XIII „Der Frieden als Element des Gemeinwohls der Menschheit"[6].

Aufschwung der „Friedensforschung" im Gefolge von Friedensbewegungen nach dem 2. Weltkrieg.

Die Lehre des Konzils in „Gaudium et spes", im Friedenskapitel, war die richtige Reaktion der Kirche auf die aktuelle Zeitfrage der Sicherung des Friedens. Die Friedensforschung war schon im Gefolge der Friedensbewegungen des 19. Jahrhundert als „Friedenswissenschaft" propagiert worden. Nach den beiden Weltkriegen war sie als Konflikt- und Sozialwissenschaft – methodisch positivistisch vorgehend – weiter entwickelt worden, um zu Konfliktlösungen beizutragen und militärische Abrüstung zu erreichen.[7]).

Sie war aus dieser historischen Entwicklung heraus in ihrem Selbstverständnis mit ihrer wissenschaftlichen Methode mit der direkten Erwartung verbunden worden, der neue Weg zum Frieden zu werden. Mit dieser „Wissenschaft" gingen nun politische oder weltanschauliche, ideologische Interessen einher. In der internationalen Gemeinschaft und Öffentlichkeit entwickelten sich verschiedenste

[6] Wroclaw 1972, Die Übersetzung des Titels findet sich im deutschen Inhaltsverzeichnis im Anhang des Buches. S. 323 – 343.

[7] Vgl. Rudolf Weiler, Friedensforschung als positive Friedensstrategie, in: Europas Neuorientierung. Europagespräche 1972, Wiener Schriften, Heft 36, 293 – 305. Vgl. ebenso Rudolf Weiler, Fragen der internationalen Ethik, S. 187ff in: Herausforderung Naturrecht, Beiträge zur Erneuerung und Anwendung des Naturrechts in der Ethik, Graz 1996. Als Beispiele seien angeführt: Johann Galtung, ein damals prominenter Vertreter der Friedensforschung oder die Organisation International Peace researche association (IPRA).

Bewegungen und Vereine, die sich auch eigener wissenschaftlicher Institutionen bedienten. Diesem unscharfen Verständnis des Ensembles der Überlegungen, zum inneren und äußeren Frieden in der Menschheit zu gelangen, fehlte die gemeinsame Basis philosophischer und ethischer Grundeinsichten. Dies bedeutete den vordringlichen weiteren Einfluss ideologischer und politischer Strömungen darauf und die Abhängigkeit von ihnen in den öffentlichen Diskurs des Strebens nach den Frieden.

Wien wird nach dem Vatikanischen Konzil, im seit 1955 souverän und immer während neutral gewordenen Österreich zu einem Zentrum der Friedensforschung

Im November 1950 tagte in Warschau die kommunistisch orientierte „Weltfriedensbewegung" und gründete auf ihrem 2. Weltfriedenskongress den „Weltfriedensrat". Das gewählte Gremium unter ihrem ersten Präsidenten F. Joliot-Curie (1950 – 1959) trat für friedliche Koexistenz ein, für Abrüstung und Kernwaffenverbot und veranstaltete internationale Kampagnen für den Frieden. Hauptsächlicher Förderer war die Sowjetunion. Kurz nachdem Österreich im Staatvertrag, Oktober 1955, seine Souveränität und Freiheit wieder erlangt hatte, war es vom Weltfriedensrat ausersehen worden, vom 26. Juli bis 4. August 1959 die „Kommunistischen Jugendfestspiele" dieser Bewegung zu organisieren, nachdem das letzte Festival in Moskau stattgefunden hatte. Der „Weltfriedensrat" sollte darauf von Warschau weggehen können und in Wien seine Zelte aufschlagen.

Der Abzug der Besatzungstruppen aus Österreich mit der unmittelbar nachfolgend Erklärung der immer währenden Neutralität des Landes war ja auch als Verlockung an die BRD und für das durch mit einer sowjetischen Besatzungszone noch immer geteilte Deutschland in Richtung Wiedervereinigung gedacht gewesen. Die Bundesrepublik Deutschland sollte aus dem Bündnis mit den westlichen Alliierten und der NATO gelöst werden. Die Regierung der BRD war daher auch gegen die Schritte von Österreichs Regierung und Parlament gewesen, mit dem so genannten „Staatsvertrag" zur vollen Souveränität zu gelangen. Bonn widerstand der Verlockung zu einer voraussichtlichen Friedensordnung für ganz Deutschland.

Das neutrale Österreich war damals im Zuge der „Kommunistischen Jugendfestspiele" ausersehen gewesen, den Sitz des „Weltfriedensrates", von Warschau nach Wien verlegen zu lassen. Nach der Befreiung Österreichs aus der Herrschaft des Nationalsozialismus und der Eroberung Wiens durch die Rote Armee im Jahre 1945 war ehemaliges deutsches Eigentum an Häusern im sowjetisch besetzten Teil Wiens in sowjetischen Besitz gelangt. Das bot willkommenes Quartier für dieses Gremium. Die KPÖ und weitere Anhänger der Weltfriedensbewegung aus Österreich, vertraut mit der aus der Besatzungszeit bestehenden Infrastruktur, konnten dabei helfen. Als Zugpferd gedacht waren die kommunistisch organisierten „Jugendfestspiele".

Österreichs Jugend hielt sich zurück.[8] Der mit sowjetischer Unterstützung des eingesetzten Apparats ausländischer Kräfte, an der Spitze der indische Generalsekretär/Präsident des „Weltfriedenrates", Romesh Chandra[9] erhielt wie andere von der Republik Österreich aber kein Dauervisum. Nachdem das große Jugendfestival geschlagen war, zog es Präsident und Komitee des Rates vor, zunächst bald dauernd in Prag Quartier zu nehmen. Von dort ging es schließlich weiter nach Helsinki ins neutrale Finnland. Sitz sollte ein neutrales Land sein! Das Quartier in Prag – es war im ehemaligen katholischen Priesterseminar der Erzdiözese! – war damals im Besitz der KPC. Dort war später noch die Redaktion der Zeitschrift „Probleme des Friedens und des Sozialismus" als Presseorgan in der Nachfolgeorganisation der einstigen KOMINTERN.

Helsinki war endlich der neutrale Ort, von dem aus die Agitation der kommunistisch geführten Weltfriedensbewegung für friedliche Koexistenz betrieben werden konnte. Die Verwaltung der dort für den Weltfriedensrat bestimmt gewesenen Räume wurden unter Aufsicht sowjetischer Diplomaten und beraten von führenden Mitgliedern der österreichischen KP einem österreichischen Verein in Wien überragen, dessen Name war „Internationales Institut für den Frieden (I.I.F.)". Dieser Verein wurde in Nachfolge des geplanten Sitzes für den Weltfriedensrat zu einer österreichischen wissenschaftlichen Organisation ausgestaltet. Einst von Chinas KP geschenkte große chinesische Teppiche verblieben bis heute in den schließlich vom Weltfriedensrat nicht bezogenen Räumen im Besitz des Internationalen Instituts für den Frieden.

So wird ersichtlich, dass „Weltfriedensrat" und „Sowjetisches Komitee für den Frieden" in Moskau in seinen Aktivitäten breite Kreise, auch weltanschauliche und religiöse, damals ansprechen wollten und auch konnten. Ein harter Kern von Exponenten der KP in Wien und in Moskau wurde jedenfalls bestimmend mit herangezogen. Die weiter bestehende Bindung an den „Weltfriedensrat" mit seinem indischen Präsidenten und an das Sowjetische Friedenskomitee in Moskau, damit an die kommunistische Weltfriedensbewegung, wurde nicht mehr hervorgehoben. Im Blickpunkt stand die Parole von der möglichen „Friedlichen Koexistenz" zweier Lager in der Welt – bis zum erwarteten Sieg des Marxismus-Leninismus in der Welt …

Von Warschau über Wien und Prag ging später der Weg des Weltfriedensrates nach dem neutralen Helsinki. Dort kam es schließlich zur „Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa" mit der Schlussakte am 1. August 1975. Die positiven Folgen für Europa, vor allem mit der vertraglichen Nennung und Anerkennung der Menschenrechte und den in Wien schließlich tagenden Nachfolgekonferenzen sind bekannt. Sie sind Wegsteine auf den Weg Europas

[8] 12.000 Festival-Teilnehmer waren nach Wien gekommen, in Moskau waren es vorher noch 35.000 gewesen. „Das war ein Erfolg der Aufklärungsaktion, die die österreichische Jugend … in der ganzen Welt entfaltete." Siehe Dokumentation, Mitteilungen des Dokumentationsarchivs des Katholischen Jugendwerkes Österreichs, Nr. 35/September 1999, S. 7

[9] Generalsekretär von 1966 – 1977, seit 1990 Ehrenpräsident

zum friedlichen Übergang im geteilten Europa und dem Ende der Sowjetmacht in Russland und der Aufnahme der frei und souverän gewordener Staaten aus Zentral- und Osteuropa in die Europäische Union.

Im Jahr 1969, nach der Gründung des „Instituts für Friedensforschung" an der Kath. – Theol. Fakultät war ja das oben genannte „Internationale Institut für den Frieden" aus seinen Anfängen beim kommunistisch beeinflussten Weltfriedensrat in Richtung Friedensförderung unter dem Namen der Wissenschaft reorganisiert worden. Es war in den für den Weltfriedensrat vorgesehenen Räumlichkeiten in Wien ursprünglich eine „Dokumentationsabteilung des Weltfriedensrates" verblieben. Dieses war ein Österreichischer Verein mit internationalem Vorstand geworden. Die Verbindung mit dem Sowjetischen Friedenskomitee in Moskau als Hausbesitzer blieb noch lange erhalten.

Ein sowjetischer Beamtet im Auslandspressedienst war von der sowjetischen Botschaft in Bonn als Sekretär nach Wien schon zu den Kommunistischen Jugendfestspielen gekommen. Es war Wladimir S. Brusskow. Vertreter aus der sowjetischen KP und der Wiener sowjetischen Botschaft berieten oder „begleiteten" ihn. In der Übergangszeit zum Verein und Institut mit neuer Aufgabe waren zwar immer auch Mitglieder der österreichischen KP tätig, aber man suchte Kontakte nach vielen Seiten im In- und Ausland, auch aus religiösen und kirchlichen Kreisen.

Vizepräsident Georg Fuchs schreibt[10]: Die Tätigkeit des Instituts erstrecke sich grundsätzlich auf die Friedensprobleme in ihrer Gesamtheit. „Da die kommende europäische Sicherheitskonferenz sich im Brennpunkt des Interesses befindet, erscheint unser Institut, in der Hauptstadt eines neutralen Staates gelegen, zu einem wissenschaftlichen Meinungsaustausch… besonders geeignet." Er erwähnt dann die ersten Konferenzen dazu 1970 und im Frühjahr 1971 mit wissenschaftlichen, auch theologischen Teilnehmern aus Europa, darunter Friedensforscher von angesehenen Instituten, wie das SIPRI in Stockholm oder Vorkämpfer des Faches Friedensforschung wie Prof. J. Galtung, aber auch namhafte sowjetische Professoren aus Russland. Auch die Vorstände des nach dem Konzil neu geschaffenen „Instituts für Friedensforschung" an der Kath. – Theol. Fakultät der Universität Wien, die Professoren Karl Hörmann, Rudolf Weiler und Heinrich Schneider waren eingeladen worden.

Verf. suchte damals, aus Forschungsinteresse an Literatur und persönlichen Kontakten, auch mittels eigener Kenntnisse der russischen Sprache heranzukommen. Im Sommer 1970 nahm er erstmals an einem Sprachkurs der Moskauer Lomonossow Universität in Abramzewo teil. Dieser Ort liegt nahe dem Kloster des hl Sergius von Radonesch (Zagorsk). Es war ihm wiederholt möglich, die andächtige Atmosphäre in der Trinitätskirche dort mit dem Grab des Heiligen bei Besuchen privat mit der Bahn zu erleben. Später konnte Verf. öfter bei Exkursionen die Gelegenheit wahrnehmen, auch die Orthodoxe Akademie und die bischöflichen Rektoren dort über offizielle Einladungen zu besuchen. Seit 1970 war

[10] Schriftenreihe „Wissenschaft und Frieden" Nr. 1, Mai 1970 S. 51ff, Das Internationale Institut für den Frieden in Wien 1968 – 1971, S. 52

Verf. für kürzere Zeiten in der Sowjetunion gewesen. Besonders nach Moskau war er zu offiziellen wissenschaftlichen Einladung über Vermittlung von W. S. Brusskow gefolgt. Es kam zu persönlicher Bekanntschaft mit ihm in Folge der entstandenen und langsam vorsichtlich auch vertraulich gewordener Zusammenarbeit mit ihm als verantwortlichem Sekretär des Internationalen Instituts für den Frieden.

Im November 1971 kam es zu einer wissenschaftlichen Konferenz beider Institute unter Einladung und Verantwortung des Instituts für Friedenforschung an der Kath. – Theol. Fakultät in Wien zum Thema „Friedenssuche aus verschiedener weltanschaulicher Sicht". Daraus wurde der Titel „Christen und Marxisten im Friedensgespräch". Schon zwei Jahre später war in Moskau, vom 10. – 17. September 1973, ein weiteres Treffen mit dem Titel „Mittel und Wege zur Lösung von Problemen der gesellschaftlichen Entwicklung aus verschiedener weltanschaulicher Sicht"[11].

In zeitlichen Abständen und an verschiedenen Orten in Europa und in den USA gab es Folgetreffen bis in die 90er Jahre, das letzte fand 1993 in Moskau statt. Es war hier auch das Ende der Übergangszeit in der Sowjetunion im Zeichen der Perestroika. Das Scheitern der marxistischen Weltanschauung als Grundlage für gemeinsame Innen- und Außenpolitik des kommunistischen Lagers war bereits deutlich sichtbar geworden. Die Initiative an den Symposien war immer noch gemeinsam von den beiden Instituten in Wien in Verbindung mir dem Sowjetischen Friedenskomitee in Moskau ohne direkten Einfluss des Weltfriedensrates ausgegangen. Die politische (geheimdienstliche) Beobachtung, zumindest aus der Sowjetunion, konnte freilich für die Teilnehmer aus kommunistischen Ländern nie ausgeschlossen werden. Der Informationsgehalt war aber für alle Teilnehmer beträchtlich gewesen. Zuletzt 1993 in Moskau war der innere Zerfall des Marxismus-Leninismus bereits zutage getreten und der Verlust der Gemeinsamkeit im Auftreten der marxistischen Teilnehmer zugunsten jeweiliger mehr persönlicher Sprache deutlich erkennbar geworden.

Publizierte Bände über die Symposien konnten die Gespräche ausführlich in ihrer Abfolge festhalten unter dem Titel: „Christen und Marxisten im Friedensgespräch". Band I und II, Wien 1976 – 1979, Band III, Berlin 1988.

Weitere gedruckte Berichte von Symposien bis 1993 mit Abschluss derselben nach der „Perestroika" in der Sowjetunion und dem politischen Ende der Dialoge finden sich in der Zeitschrift des Universitätszentrums für Friedensforschung, „Wiener Blätter für Friedensforschung" dokumentiert.

Ein Band IV, hrsg. von r. Weiler ist noch in Vorbereitung.

Die Bemühungen um Frieden in Sicherheit und Gerechtigkeit zur Zeit der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts im geteilten Europa:

Die internationale „Paulusgesellschaft" (begründet von Dr. Kellner) konnte nach einigen Anläufen in westeuropäischen Ländern, 1967, eine Tagung in Ma-

[11] Siehe den Bericht über den Verlauf des Symposiums von Rudolf Weiler, Wiener Universitätsinstituts für Friedensforschung, Mitveranstalter eines Symposiums in Moskau: 10. bis 17. September 1973, in: Wiener Blätter zur Friedensforschung, Nr. 1/1974, S. 42 – 48

rienbad, Tschechoslowakei, organisieren mit Dialog der Wissenschafter christlicher und marxistischer Provenienz. Erstmals auf kommunistischem Staatsgebiet gelang es, eine Öffnung der starren ideologischen Fronten aufzutun. Verf. konnte damals selbst daran teilnehmen und allseits Kontakte schließen ins christlich-theologische und vor allem zum marxistisch-philosophischen Lager. Zu beachten ist, aus der Sowjetunion war kein Teilnehmer gekommen! Einige Kontakte mit marxistisch orientierten Kollegen aus den kommunistischen Staaten von damals blieben ihm aber bis heute noch erhalten. Mit dem späteren Kardinal Erzbischof Tomaschek von Prag konnte er damals schon bekannt werden und später in seiner Residenz beim Eingang zum Veitsdom besuchen. Er sagte dem Besucher, als er mit einer Gruppe von Studenten 1971 dorthin gekommen war, in den Räumen des Palais würden alle Gespräche vom Geheimdienst abgehört.

Auf die Ereignisse nach dem kurzen „Prager Frühling" 1968, die dann mit dem Einmarsch der Länder des Warschauer Paktes, an der Spitze auch die sowjetischen Panzer, im August ein jähes Ende bereiteten, muss erinnert werden.. Noch Ende April 1968 konnte Verfasser sogar mit Studenten aus Wien an der Prager Karls-Universität mit Prof. Milan Machovec, einem Bekannten von Marienbad und Vertreter des Reformkommunismus, ein gemeinsam vereinbartes christlich-marxistisches Seminar an der Karls-Universität abhalten.

Im Herbst des Jahres 1968 wurde in Wien der Weltkongress für Philosophie abgehalten. Trotz bestehender Spannung nach den Ereignissen in der Tschechoslowakei waren aus aller Welt, aus Ost und West, Teilnehmer gekommen. Viele persönliche Kontakte konnten so erhalten bleiben und neu geknüpft werden. Der zum Präsidenten des Kongresses gewählte angesehene Wiener katholische Philosoph, Leo Gabriel, wirkte dabei nach allen Seiten hin verbindlich. In der Folge konnte er als Präsident der Weltkongresse der Philosophie jener Jahre sehr positiven Einfluss auch für den weltanschaulichen Dialog ausüben. Als Ehrepräsident des, im Jänner 1973 als Verein gegründeten Universitätszentrums für Friedensforschung an der Wiener Universität,[12] konnte er damals mit dem Verf. besonders auch dem ideologischen Dialog zwischen Christen und Marxisten, ungeachtet der politischen Schwierigkeiten, gute Dienste leisten und der Kontrolle von Geheimdiensten ausweichen.

Organisationen für den Frieden unter Christen und Katholiken in den kommunistischen Staaten Europas, unter staatlicher Kontrolle.

Nach Vorgabe des politisch-taktischen Konzepts von der „friedlichen Koexistenz" unter den Staaten verschiedener Ideologie auf dem Weg zum Sieg des Kommunismus über den kapitalistischen Westen, sollten Religion und Kirchen auch dem Kommunismus Hilfe stehen. Neben dem Weltfriedensrat sind dazu hier besonders zwei Initiativen von Christen anzuführen.

[12] Siehe die oben schon erwähnte Publikation des Universitätszentrum für Friedensforschung (UZF), „Wiener Blätter für Friedensforschung".

Besonders für die protestantischen Kirchen wirkte in Prag die „Christliche Friedenskonferenz“ (CFK), die in vielen Ländern, auch in nicht kommunistischen Staaten örtliche nationale Vertreter hatte. Sie organisierte Veranstaltungen und Publikationen für den internationalen Frieden. Sie suchte entsprechenden Einfluss in den eigenen Kirchengemeinschaften jeweils auszuüben. Katholische Vertreter wurden dazu ebenso eingeladen. Auch in Warschau gab es internationale Friedensveranstaltungen, für die ein katholischer Sejm-Abgeordneter, Janusz Makowski tätig war. Verf. kann aus Erinnerung an verschiedene Begegnungen feststellen: Die katholische Kirche konnte sich von augenscheinlicher Einflussnahme auf katholische Teilnehmer durch friedenspolitische Interesse der KP, des Marxismus und Kommunismus unter Führung Moskaus viel leichter heraushalten, als andererseits jene Christen politisch viel leichter vereinnahmt werden konnten, die namens von protestantischen oder orthodoxen Kirchengemeinschaften gekommen waren oder meist direkt zur Teilnahme abgesendet erschienen waren.

Zum Unterschied von der katholischen Weltkirche standen sie auf nationaler Eben nur unter Leitung von nach ihrem Kirchenrecht gewählten Bischöfen. Diese waren aber, so z. B. in der Slowakei oder in Ungarn, sogar offiziell bekannt als Partei- und Staatsdiener. Die Professoren der jeweiligen staatlichen Theologischen Fakultäten, denen ich begegnen konnte, waren auch theologisch-philosophisch wenig gerüstet zum weltanschaulichen und politischen Kontakt mit den im Kommunismus herrschenden Lehren und den politischen Gewalten. Sie waren selbst oft Mitglieder der staatlichen Geheimdienste oder wurden zumindest von diesen kontrolliert oder sogar eingesetzt.

Für die Katholiken gab es in Berlin, als Hauptstadt der DDR, die so genannte „Berliner Konferenz Europäischer Katholiken“ (BK). Diese hielt in den beginnenden 7Oer Jahren des 20. Jahrhunderts mit der CFK, der „Prager Christlichen Friedenskonferenz“, als Pendant für die protestantischen Kirchen, von Prag aus, bei internationalen Tagungen stets Kontakt. Bei Veranstaltungen in Berlin war man sehr bemüht, auch katholische Theologen und besonders Sozialethiker aus dem Westen einzuladen. Univ. Prof. Franz Martin Schmölz aus Salzburg war öfter als kritischer Teilnehmer dort. Verf. war nur einmal zu einem Kongress als Beobachter gekommen[13]. Vom Bischofsamt in Berlin war der Berliner Diözesanpriester Erich Klausener als offizieller Beobachter regelmäßig anwesend.

Die BK hat sogar noch die Wiedervereinigung Deutschlands einige Zeit überlebt. Noch in den ersten 90er Jahren zeichnete sie für die Initiative „Ökume-

[13] Es war die VIII. Tagung der BK in Berlin vom 17. – 19. November 1982. Die Teilnehmerliste ist in meinem Archiv erhalten geblieben. Viele Publizisten, einige Pfarrer, aus den Niederlanden auch Vertreter von Pax Christi, aus allen Ländern Europas waren weitere Personen verzeichnet. Aus der UdSSR kamen Priester, ein Weihbischof aus den baltischen Ländern war für die katholische Kirche anwesend. Verf. bekam die Ehre mit dem Kirchenstaatssekretär, Dr. Klaus Gysi, bei einem Mittagessen und einem längeren Gespräch danach Kontakt zu haben. Gysi berichtete über seine regelmüßigen Kontakte mit Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli in Rom, auch solche zur Vatikanischen Ostpolitik wusste er zu erzählen.

nisches Friedensforum europäischer Katholiken" als Veranstalter von Tagungen verantwortlich. Ein holländischer katholischer Ordenspriester, der Vizeprovinzial der Dominikaner in den Niederlanden, Dr. Karl Derksen, war lange für die BK noch als Werbeträger tätig.

Das Logo „Pacem in terris" diente damals in den 70 Jahren und später für die tschechische „Caritas" unter Leitung eines katholischen Priesters, Kanonikus Jan Mara. Er war, als ein sichtlich dafür genutztes Werkzeug, vom staatlichen Kirchenamt zu Propagandazwecken eingesetzt worden. Priester als Administratoren von Diözesen trugen den Namen von „Pacem in terris" gleichsam als Aushängeschild vor sich, besonders in der CSSR. Als „Friedenspriester" konnten katholische Priester in kirchlich geeigneter Stellung auch in Ungarn gelten, die vom staatlichen Kirchenamt beauftragt und kontrolliert wurden. Beispiele könnte Verf. einige nennen.

In Wien gab es das Europäische Zentrum der Sozialwissenschaften. Prof. Dr. Adam Schaff, polnisch/ukrainische Abstammung aus Lemberg, als Wissenschafter und Marxist sehr bekannt, war Präsident des Direktoriumsausschusses dieses Zentrums der Sozialwissenschaften. Im Mai 1973 erhielt Verf. von ihm die Anfrage, mit seinem Universitätsinstitut zusammen mit anderen Ländern mit einer Expertengruppen an einem internationalen Projekt mitzuwirken. Es könnte in Wien oder nächsten Jahres, 1974, in Warschau begonnen werden, bzw. später auch andernorts. Es ginge um ein soziologisches Dialogprojekt mit Experten der Sozialpsychologie, die methodisch in der empirischen Forschung bewandert seien. Gruppen marxistischer und christlicher Studenten sollten jeweils am Dialog beteiligt und danach empirisch befragt werden, um daraus wissenschaftliche Aussagen für den Wert eines solchen Dialogs machen zu können.

Es kam dann sogar zu einem ersten Vorbereitungstreffen einiger Verantwortlicher für das Projekt in Warschau vom 15. – 18. Februar 1974, an dem Verf. teilnahm, nachdem er im Dialog unter Christen und Marxisten ja schon auf einige Erfahrung, allerdings auf Professorenebene, hinweisen konnte. Das gab Verf. Gelegenheit, bei der Anwesenheit in Warschau auch bei Primas Stephan Kardinal Wyszynski um Audienz anzusuchen, auf Prof. Schaffs Projekt zu verweisen und an seine Teilnahme im vorigen Jahr am Symposium in Breslau zu erinnern.

Der Primas hörte mich freundlich an: Für Polen würde sich nämlich dem Bericht zufolge der Professor Jan Szczepanski vom Institut für Philosophie und Soziologie als Gastgeber und Sponsor mit Prof. Adam Schaff am Projekt beteiligen. Eine konkrete Stellungnahme vom Primas konnte ich dazu aber nicht in Erfahrung bringen. Adam Schaff konnte Verf. nichts Näheres von seinem Besuch in der ul. Miodova mitteilen. Von der Kath. Universität in Löwen war ein Ordenspriester damals auch nach Warschau gekommen, der mir schon bekannt war und von dem ich den Eindruck eher eines marxistischen als christlichen Wissenschafters hatte. Schaffs Plan eines europäischen Projekts zum Dialog der studierenden Jugend nach diesem Treffen verlief sich bald im Sand. Es ist bei seinem Ruf als Reformkommunist, trotz gewissen Echos im Westen damals geblieben, so kann Verf. heute sagen.

Beginn des Dialogs zwischen Marxisten und Christen 1971 in Wien und die Fortsetzung im September 1973 in Moskau:

Der Kontakt mit dem Internationalen Institut für den Frieden und dem sowjetischen Sekretär desselben W. S. Brusskow und dem Institut für Friedensforschung an der Kath. – Theol. Fakultät der Wiener Universität und dessen Vorständen (Prälat Karl. Hörmann, Prof. Heinrich Schneider als Politikwissenschafter und Prof. Rudolf Weiler) führte unter der Verhandlungsführung durch den Verf. zu einer kleinen ausgewählten Zahl von Experten beiderseits und der Programmgestaltung zu einem gemeinsamen Symposium in Wien. Wichtig erschien es, den führenden katholischen Experten über Marxismus-Leninismus, den Jesuiten Prof. Pater Gustav A. Wetter aus Rom, als Teilnehmer zu gewinnen. Obwohl seine Publikationen in Moskau in der Lenin-Bibliothek vorhanden, aber unter Verschluss gehalten wurden, waren die Professoren aus Moskau an der Bekanntschaft mit ihm und seiner Lehre besonders interessiert. Er war doch in St. Petersburg geboren, mit seiner Familie ausgewandert und in Rom als Professor, u. a. mit dem Buch, Der Dialektische Materialismus, Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, Wien 1952, hervorgetreten. So war eine Seite für den wissenschaftlichen Dialog wohl gerüstet.

Vom 10. bis 17. September 1973 erfolgte, wie vereinbart, dann das Treffen in Moskau zur Fortführung des Dialogs. Es gab im Rahmenprogramm auch Empfänge und Einladungen, z. B. nach dem damaligen Zagorsk an die Russisch – Orthodoxe Geistliche Akademie.[14] Ort des Symposiums war vom 13. – 16. September die Bibliothek für ausländische Literatur der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften[15]. Schon im August hielten wir dazu ein Vorbereitungstreffen in Moskau. Die örtliche Organisation übernahmen das Sowjetische Friedenskomitee in Moskau und das Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. . Prof. Pater Gustav A. Wetter SJ hielt

[14] Siehe den Bericht von Rudolf Weiler in: Wiener Blätter für Friedensforschung, Nr. 1/Jänner 1974, 42 – 48

[15] Am selben Ort sollte 2 Monate später eine weiterer „Kongress der Friedenskräfte" folgen. Die Referate dort standen unter dem Einfluss sowjetischer Propaganda. Vertreter wissenschaftlicher Institutionen waren augenscheinlich hervorgehoben worden. Die sowjetische Seite hatte eine Auswahl von Vertretern aller Religionsgemeinschaften des Landes mit ihren Spitzen eingeladen (Patriarch Pimen mit weiteren Metropoliten der russischen Orthodoxie, Katholikos Vasgen von Armenien etwa waren anwesend, aus Riga Erzbischof Wojwods, ein Weihbischof war aus Kaunas gekommen). Die oben beschriebenen christlichen Friedensorganisationen des Ostblocks (BK und CFK), aber auch Pax Christi internationalis (die Vertreter kamen aus Holland, sic!) und die Pax-Gruppe (Abgeordneter Jankowsky) aus Polen war vertreten.

Ein vom Verf. – auch damals geladen gewesen – verfasster Bericht ist unter meinen Papieren vorhanden. Ich habe ihn vertraulich damals meinem Ordinarius in Wien. Kardinal Franz König und dem Apostolischen Nuntius Opilio Rossi geschickt; beide dankten. Letzter schrieb mir, er habe die Information weitergeleitet. Der Herr Staatssekretär Kardinal Villot habe ihn beauftragt, mir für die Information zu danken, „sie sei mit besonderen Interesse aufgenommen worden".

diesmal sogar als erster katholischer Referent den Hauptvortrag. Dieser wurde mit Spannung erwartet, da er erstmals nach seiner Geburt in Sankt Petersburg nach der Oktoberrevolution nach Russland gekommen war. Täglich gingen wir in die einzige katholische Kirche in Moskau zur hl. Messe. Die nähren Details des Kongresses sind publiziert.[16]

Die Einladung zum Symposium nach Breslau: Frieden ist möglich! Rudolf Weiler: im Rückblick nach 35 Jahren

Mit dem Erscheinen der Enzyklika Johannes XXIII. „Pacem in terris" war die internationale Lage in einer Welt der weltanschaulichen Gegensätze und der politisch-wirtschaftlichen Systeme zwischen Ost und West sehr in Bewegung geraten. Der Abschluss des II. Vatikanischen Konzils in diesen 60er Jahren verstärkte Bedeutung und Ansehen von Religion und Kirche in der Welt mit dem Wunsch nach Frieden, nach Ächtung der Massenvernichtungswaffen und nach gemeinsamen Konfliktlösungen. Noch im Jahr 1973, zehn Jahre später, zeigte die Enzyklika ihre Wirkung in der internationalen Öffentlichkeit und Moral. Die Berufung darauf hatte viele Vertreter dafür bekommen, freilich ohne nähere Kenntnis des Inhalts der Enzyklika. Die Kontinuität der katholischen Lehre zu Krieg und Frieden, besonders die Lehren Pius XII., dessen Worte und Haltung im 2. Weltkrieg, zeigten sich aber – entgegen allen Verdrehungen – als providentiell, auch in seinem Verhältnis zum Weltkommunismus.[17]

Verf. erhielt am Beginn des Jahres 1973 die Einladung aus Polen zu einem Symposium im Gedenken an das Erscheinen der Enzyklika „Pacem in terris" vor 10 Jahren. Diese Einladung kam von einer katholischen Einrichtung auf höchstem Niveau (bezüglich Gastgebern und Teilnehmern) von Polen, in Wroclaw als Tagungsort. Eindeutig kirchliche, katholische Gastgeber sollten den Vortragenden in Polen, in einem damals kommunistischen Staat erwarten. Es war ganz anders, als bei meinen zur damaligen Zeit bestehenden Kontakten mit Teilnehmern verschiedener politischer, weltanschaulicher Voraussetzungen, auch mit Atheisten.

Dieser Vortrag stand für den Vert. im Hintergrund von Erfahrungen und Erwartungen im Dialog der Weltanschauungen von damals. Eine Einladung mit Aufnahme in Breslau, in einem kommunistischen Land, vor Bischöfen und Kollegen Professoren, im geschlossen katholischen Teilnehmerkreis! Schon der Empfang, das Quartier im Kloster bei Ordensfrauen, es war wie in der Heimat, eben in der „Weltkirche", nur in einem vom Marxismus regierten Land. Wie war hier die Entwicklung zu sehen, nach 10 Jahren Enzyklika „Pacem in terris"?

---

[16] Siehe Band I Verlag Herder Wien 1976, „Christen und Marxisten im Friedensgespräch", Materialien dreier wissenschaftlicher Symposien, Hrsg. vom Institut für Friedensforschung war Rudolf Weiler, vom Internationalen Institut für den Frieden war Walter Hollitscher, Zweiter Teil: Mittel und Wege zur Lösung von Problemen der gesellschaftlichen Entwicklung aus verschiedener weltanschaulicher Sicht, S. 59 – 198. Siehe ebenso die Schriftenreihe Wissenschaft und Frieden des I.I.F. Dez. 1973, Nr. 4

[17] Siehe Rudolf Weiler, Pius XII. und die Ideologien, in: Herbert Schambeck Hrsg., Pius XII. zum Gedächtnis, Berlin 1977, 589 – 612

Im Gedenken an 10 Jahre Enzyklika „Pacem in terris“
Wissenschaftliches Symposium am 4. und 5. April 1973, in Breslau,[18]
findet im Erzbischöflichen Geistlichen Seminar zur Enzyklika „Pacem in terris“, von Papst Johannes XXIII. ein Symposium statt, zum Thema:

„Frieden ist möglich“

mit Kardinal Stephan. Wyszynski, Primas von Polen,
mit den Professoren Dr. Dr. Weiler, Universität Wien, Dr. A. Sigmond,
Rektor der Universität des hl. Thomas in Rom,
mit Assistenzprofessor Dr. V. Zsifkovits, Wien.

Die hl. Messe zur Eröffnung feierte in Konzelebration
Erzbischof Kardinal **B. Kominek** von Breslau,
Die Homilie hielt **Kardinal Wyszynski** über die Idee des Friedens
und die Bedeutung der Enzyklika unter Hinweis auf die Zeichen der Zeit
für den Weg zum Frieden.
Kardinal Kominek sprach zum Text des Konzils in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und betonte die Bekehrung des Geistes für den Frieden.

Teilnehmer am Symposium waren: die Alumnen des Priesterseminars, Ordensschwestern, Priester und Laien aus der Erzdiözese Breslau.

Vorträge beim Symposiums hielten:
Prof. Dr. S. Barela, Ordinarius czenstochowski zur Realisierung des Friedens und den Beitrag der Christen,
Prof. Dr. habil Hanna Waskiewicz, Lublin an der KUL-Universität,
Weihbischof K. Majdanski von Włocławek, über Gerechtigkeit und Frieden,
Prof. Dr. Dr. Weiler, Wien, Die Lehre über Krieg und Frieden: als Konzept für den gerechten Frieden; These über Völkerrecht und Erlangung des Gemeinwohls gemäß der Enzyklika als Grundlage für den Frieden der Völker in Gerechtigkeit, beginnend von der menschlichen Person bis zur Menschheit als Familie,
Weitere Referate: Professoren Sigmond, Majka, Zsifkovits, Kondziela, Krucina.

In der Diskussion wurde die Bedeutung der Friedenserziehung hervorgehoben.

Im Schlusswort betonte Kardinal Wyszynski die Wichtigkeit der Seelsorgearbeit für Gerechtigkeit und Frieden.

[18] Zu Programm und Verlauf des Symposiums hat Verf. keine weiteren Unterlagen mehr. Siehe aber den beim Verfasser im Archiv vorhandenen und von ihm selbst aus dem Polnischen gekürzt übersetzen Bericht nach der Zeitung Slovo powszechne, Nr. 81 XXVII. Jahr, S. 1 und 2

R. Weiler

Die Lehre über den Weltfrieden nach der Enzyklika „Pacem in terris“ auf der Grundlage von Recht und Gerechtigkeit:[19]

Im Blick auf das Jahr 1973, kann man heute sagen: 10 Jahre nach ihrem Erscheinen war die Enzyklika – im Hintergrund die eben ausgestandene internationalen Krise und Kriegsgefahr wegen Kuba – für die internationale Konfliktlösung und die Friedensfrage sehr aktuell geblieben. Besonders aktuell war die Botschaft der Enzyklika im Bezug auf den Ost-West-Konflikt der Supermächte, der sich auch mit dem Nord-Süd-Konflikt verband. Infolge der Entkolonialisierung nach dem 2. Weltkrieg waren die Beziehungen der Industrieländer des Nordens in die politischen und sozialen Fragen der Länder der Dritten Welt sehr einbezogen.. Beide Konflikte standen unter dem Einfluss der politisch-weltanschaulichen Ideologien und deren weltweiter Auseinandersetzung. Die Friedenfrage war daher auch eng verbunden mit der Lösung der „Neuen sozialen Frage“ auf Weltebene zu sehen.

Die Enzyklika „Pacem in terris“ geht im „Ersten Teil“ vom Menschen und den Menschenrechten aus und hebt „Die Ordnung unter den Menschen“ hervor. Damit erweist sich diese als die fundamentale Basis für die Lösung der Friedensfrage wie gleichfalls für die sozialen Frage der Gerechtigkeit nach der klassischen Sicht der Soziallehre der Kirche. „Nur wer die soziale Bedürftigkeit und Verpflichtetheit des Menschen von Natur aus anerkannt, für den ergibt sich die Erkenntnis eines von unten her sich aufbauenden dynamischen und föderalistischen, aber weltweiten Gemeinwohls“. Diesen Satz zitiert Verf. aus oben erwähntem Artikel.20 Daraus folgt, Friede, Gerechtigkeit und Ordnung sind wesenhaft verbunden mit dem Prinzip des Gemeinwohls als dem nach Gott obersten Prinzip in den sozialen Beziehungen des Menschen.[21]

Die Frage des Weltgemeinwohls, des Gemeinwohls in der einen Menschheit gab wiederum Papst Johannes XXIII. Gelegenheit, auf die Unteilbarkeit der Menschheit in ihrem friedlichen und sozialen Fortschritt hinzuweisen für die Entwicklung des traditionellen Völkerrechts und für neue Formen der internationalen Arbeitsteilung[22] im Dienste sozialer Gerechtigkeit und weltweiter Wohlfahrt. Mit dem aktuellen Hinweis des Papstes im Abschnitt „Zeichen der Zeit“ [23], unsere Gegenwart könne an ihnen erkennen, die ganze Menschheitsfamilie und alle Völker und ihre Autoritäten in der einen Welt seien dem Dienst am Gemeinwohl verpflichtet.

---

[19] Dieser Teil des Beitrages geht auf noch vorhandene Unterlagen und persönliche Erinnerungen des Verfassers zurück im Rückblick auf das Symposium im Jahr 1973 in Breslau. Siehe besonders den Artikel: Die Bedeutung der Enzyklika „Pacem in terris“ für die Entwicklung der internationalen Moral aus österreichischer Sicht, in: Pacem in terris, Die Friedensenzyklika Johannes XXIII. hrsg. von Rudolf Weiler et al., Wien 1974, 106 – 115, Neuauflage in Rudolf Weiler, Herausforderung: Naturrecht, Graz 1996, 393 – 396

[20] Siehe oben Fußnote 22, S. 394

[21] Siehe Papst Leo XIII. im Breve au milieu, aus 1892

[22] Vgl. Pacem in terris, Nr. 130 – 135

[23] Nr. 39

Dabei weist der Papst auf die allgemeinen Prinzipien der Moral und die Einsicht des guten Willens in diese hin. Dies gilt für alle Menschen, in allen Staaten gemäß der Ordnung, von der Papst Johannes im ersten Teil der Enzyklika gesprochen hat,[24] von „Der Ordnung unter allen Menschen", von deren Rechten und Pflichten. Darauf weist der Papst in der Zwischenüberschrift der Enzyklika (Nr. 37 und 38) hin: „Gott, das Fundament der sittlichen Ordnung". Er beruft sich dabei auf die Weihnachtsbotschaft Papst Pius XII. aus dem Jahr 1942 und auf die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin.

Im politisch-weltanschaulichen Diskurs mit der kommunistischen Staatengemeinschaft war damals von dieser ständig von der Möglichkeit der „friedlichen Koexistenz" der verschiedenen Staaten und Militärsysteme auf dem Weg zum Frieden in der einen Welt gesprochen worden. Von dieser Parole steht in „Pacem in terris" nichts. Hingegen spricht der Papst bezüglich „der gegenseitigen Beziehungen der Staaten gemäß der Wahrheit und Gerechtigkeit" vom gemeinsamen Ziel, nach „tatkräftiger Solidarität" zu streben, die „durch eine vielseitige gegenseitige Zusammenarbeit" erreicht werden könne. Ginge es doch nicht nur darum, für das Gemeinwohl des Staates und der Menschen in den Grenzen der jeweiligen politischen Gemeinschaft zu sorgen. Das Gemeinwohl eines Staates allein könne „von dem der ganzen Menschheitsfamilie gewiss nicht getrennt wenden". Der Leitbegriff des Papstes ist wiederum das universale Gemeinwohl: „Das universale Gemeinwohl verlangt, dass in jeder einzelnen Nation der Verkehr jeglicher Art zwischen Bürgern und zwischen sozialen Gruppen gefördert werde."[25]

Papst Johannes stellte sich über den Dialog der Weltanschauungen auf eine höhere Ebene; höher als nur den politisch taktischen Diskurs zum Vorteil etwa des kommunistischen Weltsystems, dem es letztlich um den vollen Erfolg nach seinen ideologischen politischen Erwartungen ging. „Friede unter allen Völkern" gibt es nicht durch Propaganda und mittels Täuschung, sondern ist nur über „Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Frieden" zu erreichen. So heißt es schon im einleitenden Untertitel der Enzyklika. Bald nach Erscheinen von „Pacem in terris" war es wichtig, für die katholische Orientierung festzuhalten, dass die Berufung auf die Enzyklika, um den Frieden zu erreichen, nicht einer Seite der militärischen Antagonisten in der Suche danach dienen könne.

Der katholische Politikwissenschafter Ernst-Otto Czempiel schrieb damals treffend:[26] „Die Enzyklika Papst Johannes XXIII. … befreite energisch die Kirche aus der Funktion Hilfstruppe des Westens im Konflikt mit der Sowjetunion zu sein, stellte den universalen alle Völker umfassenden Auftrag der Kirche wieder her und formulierte als Inhalt der internationalen Politik nicht im Gegensatz zum Atheismus, sondern das gegenseitige Vertrauen und die Zusammenarbeit aller."

---

[24] Vgl. Nr. 8 und den Ersten Teil (Nr. 8 – 49)

[25] Siehe die Zitate in: Nr. 98 – 100

[26] Die Christen und die auswärtige Politik, Lehre vom gerechten Krieg oder Praxeologie des Friends?, in: Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, hrsg. vom Heinrich-Oesch-Haus, Mannheim, 6 Bd. (1967), s. 33.

Bei den Kontakten, die Verf. damals vielfach im Ostblock hatte, konnte es ihm nicht entgangen sein, wie die Enzyklika des Papstes in ihrem Anliegen und ihrem Inhalt verfälscht und auch missbraucht worden war. Umso wichtiger war es, in den als wissenschaftlich eingestuften Konferenzen den befangenen oder politisch kontrollierten Kollegen die katholische Friedens-, Sozial- und Glaubenslehre mit Hilfe kompetenter Kollegen authentisch zu vermitteln. Auch im freien Westen gab es leider viele naive Vertreter, selbst aus der katholischen Kirche, die auf die Friedensbeteuerungen der Kommunisten mit der Rede von „friedlicher Koexistenz" der Systeme und Staaten hineinfielen.

Diese Gefahr brauchte Verf. beim Symposium in Breslau nicht befürchten. Er musste eher im Vortrag beachten, die Möglichkeit des Friedens in dieser geteilten Welt nicht zu optimistisch darzustellen. Es galt, angesichts der Weltlage und der internationalen Stärke de Sowjetmacht bei der Darlegung des Inhaltes und der Prinzipien der Enzyklika für ihre mögliche internationale Verwirklichung realistisch zu bleiben. Setzte doch der Papst „den guten Willen" aller voraus. Dass Verf. mit Vertretern der Politik und Ideologie des Weltkommunismus damals wissenschaftliche Verbindung aufgenommen hatte, konnte und wollte er aber nicht verbergen.

So bekam Verf., als er Kardinal Kominek bei einem staatlichen Empfang während des Symposiums auf seine Beziehung zu Staat und Partei in Breslau fragte zur Antwort: Die kommunistischen Amtsträger würden oft wechseln. Für ihn seien die örtlichen Politiker nicht weiter beachtenswert … Man konnte deutlich von ihm die bewusst distanzierte Haltung der polnischen Kirche und Nation und ihrer bischöflichen Führung zur kommunistischen Partei und ihrer Herrschaft im Staate Polen bemerken. Bei Kardinal Wyszynsky, von dem Verf. wusste, er sei drei Jahre in den 50er Jahren im Gefängnis gewesen, kam ihm eine solche Frage gar nicht in den Sinn.

Am Tisch, bei den Mittag- und Abendessen, hatte Verf. die Ehre bei Kardinal Wyszynski zu sitzen und mit Hilfe eines Übersetzers der polnischen Sprache – der Kardinal war der deutschen Sprache nicht genügend mächtig wie Verf. ebenso nicht der polischen Sprache. Verf. konnte vielmehr erfahren, dem Herrn Kardinal hätte es in dem Vortag zu „Pacem in terris" gefehlt, dass ein aktuelles Friedensproblem in unserer Gesellschaft angesprochen worden wäre. Es gab nämlich keinen Hinweis auf die Fortdauer massenhaft verbreiteter Tötung von Menschenleben – wie schon in Kriegszeiten. Er meinte damit die Tötung ungeborenen Lebens des Menschen schon im Mutterleib durch Abtreibung, die heute in Teilen der Menschheit weit verbreitet vor sich gehe.

Im Rückblick muss Verf. gestehen, die internationale Friedensordnung doch mehr vor Augen gehabt zu haben. Mit dem Hinweis auf das 4. Kapitel der Enzyklika, „Die Beziehungen zwischen den einzelnen politischen Gemeinschaften und der Völkergemeinschaft" stünden diese doch besonders vor Augen. Der erste grundlegende Teil der Enzyklika, aber auch der zweite Teil über „Die Beziehungen des Menschen und der Staatsgewalt innerhalb der politischen Gemeinschaft" hätten jedoch schon viel Gelegenheit geboten, auch auf die Rechte und Pflichten

der Eltern und Kinder in der politischen Gemeinschaft hinzuweisen wie ebenso auf den Lebensschutz der Ungeborenen einzugehen. Diese Gelegenheit hätte der Vortrag versäumt. Heute kann Verf. den Herrn Kardinal verstehen. Auf diese tragischen Entwicklungen in Welt und Gesellschaft damals wie heute gibt „Pacem in terris" sehr gut Gelegenheit, kritisch einzugehen. Und dieses Anliegen galt und gilt damals wie heute ebenso wie für Polen für jedes politische System in der Welt weiter!

Ein Schlusswort

Schon wenige Jahre nach dem Symposium in Breslau war es im Verlauf der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit (KSZE) in Helsinki zu Annäherung und Bewegung zwischen den militärischen Paktsystemen, ihren Ideologien und politischen Interessen, unter Teilnahme aller europäischen Staaten und des Heiligen Stuhles. Auch die vielen Kontakte, Konferenzen und Gespräche um die Friedensordnung in Europa und der Welt zeigten auf dieser Ebene Früchte.

Aus heutiger Sicht, liegt das Verdienst der Schlussakte, vom 1. August 1975, besonders in der Anerkennung der fundamentalen Menschenrechte und Prinzipien durch die Unterzeichnung aller Konferenzeilnehmer. In den Nachfolgekonferenzen bis zu den Verhandlungen zuletzt am ständigen Sitz der KSZE in Wien waren diese Rechte bei den Vorbereitungsarbeiten besonders im „Korb 1" erarbeitet worden. Die Konferenz war zuvor lange in der propagandistischen Vorbereitung unter dem Schlagwort der Möglichkeit der „Friedlichen Koexistenz" vom Weltfriedensrat und den kommunistischen Staaten des Ostblocks propagandistisch vorbereitet worden, bis die anderen demokratischen Staaten, deren Politiker und deren Wissenschaftler und die freien Verbände eingestiegen sind und sich mit den Menschen- und Freiheitsrechten in den Schlussakten durchgesetzt haben.

Schließlich sind die Ereignisse im Ostblock selbst, die zum Zusammenbruch des kommunistischen Systems und der Sowjetmacht nach 1990 in Europa und Russland führten, auch als indirekte Folge der Schlussakte von Helsinki anzusehen. In weiterer Folge kam es zur Erweiterung der Europäischen Union durch Aufnahme neuer demokratischer freier Staaten, um Polen hervorzuheben. Unzweifelhaft ist es heute das Verdienst des Papstes aus Polen, Johannes Paul II., in seinem langen Pontifikat gewesen, dass die Sowjetherrschaft und damit der Kommunismus über Mittel- und Osteuropa ein für viele eigentlich überraschendes und unblutiges Ende gefunden hat.

Das heutige Problem in der europäischen Gesellschaft ist das Vordringen neuer liberalistischer und säkularistisch-antikirchlicher Strömungen und deren Wendungen gegen die christlichen Wurzeln Europas. Papst Benedikt XVI. spricht von der Gefahr der „Diktatur des Relativismus" in Europa. Die eingetretene Säkularisierung in Gesellschaft Wirtschaft und Politik ist verbunden mit der Schwächung des Einflusses von Kirche und Religion auf die allgemeine Moral und das Rechtsdenken. In breiten Kreisen kommt es zur Abnahme des religiösen Glaubenslebens im „postmodernen Europa", zum Vordringen des ethischen Relativismus, dem

auf individualistischen und rein auf ökonomischen Erfolg vieler seiner Bürger gerichteten Streben nur nach irdischer Wohlfahrt.

Verf. erinnert an die Europa-Synode der Bischöfe der katholischen Kirche mit Johannes Paul II., dem großen aus Polen gekommen Papst, vor der Jahrtausendwende im Jahr 1999. Im Apostolischen Schreiben vom 28. Juni 2003, „Ecclesia in Europa", rief Papst Johannes Paul II. zur *Neuevangelisierung* in Europa auf. Die großen Ideologien des 19 und 20. Jahrhunderts waren vergangen, der Sowjetkommunismus mit seinen „Kolonien" in Osteuropa bis hin über Polen zur russischen Grenze war vorbei. Dem Erbe der französischen Aufklärung bis zu den Ereignissen der 1968er Jahre mit ihren Irrtümern und allen ihren Folgen muss aber heute neu begegnet werden! Papst Benedikt XVI. hat wiederholt die Bedeutung der katholischen Kirche im Sinne der Vertiefung des 2. Vatikanischen Konzils und sich für die Naturrechtsordnung angesprochen.

Hier möchte Verf. seinen persönlichen Dank an Prälat. Prof. Dr. habil. Jan Krucina hervorheben, der uns in Wien noch im Jahr 2000 in der „causa" eines Verfahrens zur Seligsprechung zu Hilfe gekommen ist. Der Begründer der Wiener Schule der Naturrechtsethik, mein Vorgänger am Lehrstuhl der Wiener Universität für Ethik und Sozialwissenschaften, war der internationale und besonders auch in Polen sehr geschätzte Priester, Wissenschaftler und Professor für Ethik und Sozialwissenschaften, Dr. Johannes Messner. Er war über 90jährig, 1984 in Wien gestorben. Sein Seligsprechungsprozess konnte am 31. Oktober 2002, in Wien eröffnet werden. Vorher war noch ein weiteres Gutachten eines kompetenten Wissenschafters und Zeugen für Messners Lehre und Wirken nötig. Prälat Jan Krucina war bereit, diese wichtige Arbeit für ein ausführliches wissenschaftliches Gutachten zu erbringen. Sie liegt nun bei den Akten des Seligsprechungsprozesses vor.

Nach Jahrzehnten durch viele Zeiten gemeinsamen Weges kann mit diesem kleinen Beitrag zu seiner Festschrift unterzeichneter Verfasser jetzt ein Zeugnis für gemeinsame Verbundenheit in Wissenschaft und Leben vorlegen. Im Gebet zum Herrn Jesus Christus, mit Dank und Segenswünschen von Wien nach Polen und Breslau für den hochgeschätzten und verehrten Jubilar Prälaten Prof. Dr. Jan Krucina zeichnet, Dein Rudolf Weiler.

Bogusław Banaszak, Krzysztof Wygoda

Konstytucja RP a prawo naturalne

Tematem tego krótkiego opracowania jest zagadnienie, którego pełna analiza wymagałaby zdecydowanie szerszej formy niż ta przyjęta przez autorów, niemniej sądzimy, iż przedstawione poniżej uwagi stanowić mogą pewien głos w dyskusji nad miejscem jakie uzyskało, w polskim porządku prawnym, prawo naturalne po uchwaleniu Konstytucji z 1997 roku.

Problem ten nie pojawia się wprawdzie zbyt często w dyskusjach naukowych a tym bardziej nie przenika do świadomości społeczeństwa, sądzimy jednak, że zasługuje on na uwagę. Nie należy bowiem zapominać, iż uchwalenie Konstytucji miało stanowić zamknięcie głównego etapu transformacji ustrojowej jaka dokonywała się od końca lat 80. ubiegłego wieku. Proces ten doprowadzić miał do zmiany całego systemu prawa nie tylko w jego wymiarze formalnym, poprzez znowelizowanie obowiązujących lub uchwalenie nowych aktów prawnych, ale również – a może nawet przede wszystkim – nastąpić miało etyczne odrodzenie porządku prawnego Rzeczypospolitej.

Bez niego proces budowy nowego, obywatelskiego społeczeństwa nie może być zakończony. J. Krucina podkreśla, że takie społeczeństwo uda się zbudować jedynie opierając się na obywatelach „… o wysokiej świadomości moralnej, orientacji etycznej, wysokim poczuciu odpowiedzialności. Odpowiadać można wówczas, jeżeli wśród ludzi panuje poczucie wartości podstawowych, bez których żadne społeczeństwo na dłuższą metę nie zdoła się rozwijać. Wartości tych nie można zadekretować z góry – jak w państwie totalitarnym, nakazowo – centralistycznym. Nie otrzymuje społeczeństwo tych wartości również od państwa, które jest instytucją neutralną i samo ich nie posiada…”[1]. Zatem państwo owo musi sięgnąć po wspólne, pierwotne wobec niego wartości – odszukać je i wyeksponować jako zasady konstytucyjnego ustroju społeczno-politycznego, a następnie starać się ich przestrzegać, prawnie gwarantując ich realizację czy choćby ochronę.

[1] Ks. J. Kucina, *Drogami Kościoła,* Wrocław 2000, s. 382.

Pamiętać bowiem należy, iż przez blisko 50 lat prawo miało być jednym z elementów kształtujących nową, komunistyczną czy socjalistyczną moralność społeczeństwa. Z obecnej perspektywy można uznać, że zadanie to wypełniało z dość miernym skutkiem. Jednak, choć działania ówczesnego prawodawcy nie zaowocowały w sposób przez niego zakładany, to ich skutki odczuwamy do dziś. Doprowadziły bowiem do daleko idącego upadku autorytetu prawa jako takiego. Działo się tak dlatego, iż w odczuciu społecznym prawodawca zaprzeczył zasadzie *ius est ars boni et aequi*. Bez wątpienia również sam system prawny był postrzegany przez znakomitą część społeczeństwa jako forma ucisku.

Odwołując się do słów A. Gomułowicza można powiedzieć, iż prawodawca jawił się jako tyran „… nakazujący czasem czyny obiektywnie niemożliwe do zrealizowania, po to by mieć formalną podstawę do karania za ich niezrealizowanie. Jest to racjonalne działanie owego tyrana, ze względu na jego dążenie do złośliwego upokarzania i gnębienia poddanych. Jednakże to działanie – ze względów etycznych – uznajemy za działanie nikczemne i podłe…"[2]. Nawet usankcjonowane bezprawie nigdy nie doprowadzi do powstania prawa respektowanego przez społeczeństwo – będzie się ono starało omijać a nawet demonstracyjnie łamać przepisy sprzeczne z wartościami mu bliskimi.

Oczywiście nie wszystkie akty prawne tamtego okresu mogły być oceniane tak surowo – dotyczy to choćby Konstytucji PRL z rozbudowanym katalogiem praw obywatelskich, ale nawet wtedy gdy jej normy mogły być oceniane pozytywnie zachodziło zjawisko, które J. Zakrzewska słusznie nazywa „… degradacją prawa zawartego w konstytucyjnym tekście…" gdyż „… obywatelom władza pozwalała na mniej lub więcej, ale nawet jeżeli pozwalała na więcej lub dużo, nie miało to nic wspólnego z rządami prawa, jako że to nie przepis prawa decydował w praktyce o tym, co obywatelowi wolno…"[3].

Dlatego też tak istotne znaczenie ma oparcie norm nowej konstytucji o wartości wspólne dla możliwie szerokiej grupy obywateli i konsekwentne realizowanie zasady jej bezpośredniego stosowania. Ustawa zasadnicza spełnia bowiem wiele zadań, wśród których jej oddziaływanie integrujące i wychowawcze jest być może, w dłuższej perspektywie, równie istotne jak wypełnianie funkcji prawnej czy petryfikacyjnej. Stanowiąc zaś fundament systemu prawnego państwa demokratycznego powinna nie tyko deklaratoryjnie wskazywać na pewne podstawowe założenia aksjologiczne aktów podkonstytucyjnych ale również w normach samej konstytucji odnajdywać winniśmy ten sam zbiór wartości.

Wartości owe odnajdujemy w różnych miejscach Konstytucji RP choć bez wątpienia najważniejszy, w kontekście omawianego tematu, jest jej art. 30. Można się wprawdzie pokusić się o stwierdzenie, że brak takiej jednoznacznej deklaracji ustrojodawcy i tak nie przesądzałby o niemożności powoływania się na godność człowieka w czasie realizacji zadań przez najwyższe organy władz publicznych – Polska

[2] A. Gomułowicz, *Sędzia sądu administracyjnego a prawotwórstwo sądowe – zasadnicze dylematy,* „Zeszyty naukowe sądownictwa administracyjnego" nr 4 (13) /2007, Warszawa 2007, s. 7.

[3] J. Zakrzewska, *Spór o konstytucję,* Warszawa1993, s. 18.

związana jest przecież normami prawa międzynarodowego – a wiele ratyfikowanych umów i konwencji z EKPCz na czele (ze szczególną rolą art. 3) powołuje się na godność jako podstawę wszelkich praw i wolności.

Nawet zatem pominięcie regulacji zawartej w art. 30 Konstytucji nie przeszkodziłoby zapewne polskiemu Trybunałowi Konstytucyjnemu podążyć utartymi torami austriackiego Trybunału Konstytucyjnego, który „…mimo braku wyraźnego odwołania się w konstytucji federalnej do godności człowieka (…) uznaje tę godność za *ogólną zasadę, wartość naszego* [austriackiego – przyp. autorów] *porządku prawnego* i stwierdza, że *żaden człowiek nie może nigdy być traktowany w sposób instrumentalny*"[4].

Ustrojodawca, który początkowo skłaniał się ku traktowaniu godności „… tylko jako wartości konstytucyjnej, czyli wynikającej z woli ustawodawcy konstytucyjnego…"[5] pod koniec prac legislacyjnych zdecydował się na zaakcentowanie ponadpozytywnej (przyrodzonej) istoty godności i 16 stycznia 1997 roku wprowadził do projektu Konstytucji formułę obowiązującą obecnie – dzięki czemu obecna jej rola jest tak doniosła.

I tak oto, poprzez jednoznaczne wyeksponowanie godności człowieka w art. 30 Konstytucji RP, dochodzimy do kwestii wpływu prawa natury na postanowienia tego aktu i pytania o miejsce jakie wyznaczono prawu naturalnemu w polskim systemie prawa.

W tym miejscu musimy podkreślić, że pomimo upływu setek lat, nie doczekaliśmy się jednej powszechnie przyjmowanej definicji prawa natury. Przyczynę tego można upatrywać m.in. w tym, iż większość przedstawicieli nauki prawa nie traktuje go zresztą jako katalogu norm, ale raczej jako zbiór zasad, sposób myślenia, uzasadnienia pewnych działań lub wyników wykładni prawa pozytywnego. Różnie ujmuje się też prawo naturalne. Oprócz jego religijnych uzasadnień widzących jego źródło w woli Boga występują też laickie dopatrujące się podstawy dla zasad prawa natury w racjonalnie rozpoznanych regułach (istocie, naturze) funkcjonowania przyrody, społeczeństwa bądź człowieka (np. antropologiczne lub psychologiczne teorie prawa natury)[6].

Problem związania RP prawem naturalnym określanym mianem *ius,* w odróżnieniu od *lex*, tzn. norm postępowania zawartych w przepisach prawa lub akceptowanych przez państwo zwyczajach, wypłynął z całą mocą podczas dyskusji nad obecną Konstytucją i pomimo upływu dekady od jej uchwalenia nie ma ostatecznego, jednoznacznego rozstrzygnięcia tego zagadnienia. Budzi ono jednak nie tylko kontrowersje w polskiej nauce prawa konstytucyjnego. Warto więc zauważyć,

---

[4] H. Schambeck, *O prawach podstawowych człowieka w austriackim prawie konstytucyjnym,* w: *Godność człowieka jako kategoria prawa,* red. K. Complak, Wrocław 2001, s.129. Zobacz również pozostałe uwagi zawarte na str. 129 –133.

[5] J. Krukowski, *Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności jednostki,* w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona,* red. L.Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 49.

[6] Szerzej na temat prawa naturalnego w kontekście jego wpływu na prawa człowieka patrz np. F. Compagnoni, *Prawa człowieka,* Kraków 2000, s. 111–322.

że w kwestii miejsca prawa naturalnego w systemie prawa wykształciły się, najogólniej rzecz biorąc, dwa stanowiska, uznające nadrzędność prawa naturalnego nad Konstytucją i przeczące mu.

Stanowisko głoszące nadrzędność prawa naturalnego nad Konstytucją

Już od czasów starożytnych „poczucie zakorzenienia w wyższym porządku odwiecznych norm staje się źródłem dystansu wobec praw ustanowionych przez władzę oraz podstawą ich oceny jako sprawiedliwych lub niesprawiedliwych. Świadomość współistnienia owych dwóch odmiennych porządków prawa jest czymś tak oczywistym, że znalazło to wyraz chyba we wszystkich językach naszego kręgu kulturowego. Sam język rozróżniając prawo i ustawę (…) informuje nas, z jednej strony, o regułach postępowania których istotną cechą jest bezpośrednie odniesienie do tego co prawe i sprawiedliwe (…), z drugiej – o takich, których istotny sens polega na ustanowieniu ich przez człowieka. (…) Prawo stoi nad ustawą, jest czymś nadrzędnym wobec ustawy, jest jej miarą i punktem odniesienia. (…) Najogólniej rzecz ujmując, zagadnienie prawa naturalnego jest właśnie próbą wskazania i uzasadnienia owych kryteriów, pozwalających zdystansować się wobec obowiązującego w danym momencie porządku prawnego w państwie”[7]. W tym ujęciu zasady prawa naturalnego stanowią dorobek pokoleń, są *lex in corda scripta* i określają treść każdej Konstytucji, determinują każdą jej zmianę. Stanowią one zabezpieczenie przed zniewoleniem jednostki przez państwo. Ustrojodawca nie tyle ustanawia je w Konstytucji, co uznaje, zapisuje. Istnieją one zanim ustrojodawca przystąpi do prac nad Konstytucją i musi je mieć na uwadze przez cały czas. Gdy tego nie czyni – ustanowiony przez niego akt „nie jest konstytucją, ale tyranią, której nakazom nikt nie musi być posłuszny”[8]. Podobne poglądy formułowane były nie tylko w polskiej literaturze prawniczej (zwłaszcza w okresie poprzedzającym uchwalenie Konstytucji znaleźć można wiele artykułów na ten temat[9]), ale też i w oficjalnych wypowiedziach przedstawicieli różnych sił politycznych i w opracowywanych przez te siły projektach Konstytucji (np. projekt „Solidarności”). W podobnym duchu w dyskusji przed uchwaleniem Konstytucji wypowiadał się Kościół rzymskokatolicki. W stanowisku Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 13 II 1997 r. znaleźć można m.in. następujące stwierdzenie:

„Nie można zgodzić się z takim rozwiązaniem, które uznaje konstytucję za najwyższe prawo Rzeczypospolitej w sensie absolutnym, a w konsekwencji «człowieka» za najwyższego ustawodawcę. Skutki takiego zapisu są bardzo groźne, zdają się bowiem zezwalać ustawodawcy na stanowienie każdego prawa, nawet jeśli stoi ono w wyraźnej sprzeczności z naturą i godnością człowieka”[10].

---

[7] Z. Stawrowski, *Prawo naturalne i ład polityczny,* Kraków –Warszawa 2006, s. 20–21.

[8] Z. Hangratner, *Grudzüge des schweizerischen Staatsrechts,* t. I, Zürich 1980, s. 23.

[9] Por. np. W. Osiatyński*, Prawo Kreona, prawo Antygony,* „Gazeta Wyborcza” z 7–8 III 1997; W. Łączkowski, *Dlaczego prawo naturalne*, Tygodnik Solidarność 1997, nr 14.

[10] Cytat za: K. Jonca, *Zmienne interpretacje prawa natury*, PPiA XXXIX Wrocław 1997.

Normy i zasady prawa naturalnego mają w tym ujęciu treść zmienną w tym sensie, że starają się pogodzić niezmienne wartości z bieżącymi potrzebami życia społecznego. Służą one ocenie istniejących Konstytucji i systemów prawnych, u których podstaw leży Konstytucja, wprowadzając zewnętrzny wobec nich punkt odniesienia. Należy przy tym podkreślić, że normy prawa naturalnego nie stanowią jakiegoś jednego, spójnego systemu, a wręcz przeciwnie, można ustalić różne ich katalogi w zależności od przyjętych kryteriów.

Ku stanowisku uznającemu nadrzędność prawa naturalnego wydają się przychylać niektóre Konstytucje, których przykładem może być nieobowiązująca już Konstytucja Peru z 1979 r. stanowiąca w preambule, iż „wszyscy ludzie mają taką samą godność i prawa, które są pierwotne wobec państwa i są ponad nim". Podobne sformułowania zawiera konstytucja Gwatemali z 1985 r., która w art. 44 ust. 1 odwołuje się do „praw naturalnych osoby". Obie konstytucje odsyłając do praw naturalnych jednostki nie określają jednak bliżej ich katalogu ani konsekwencji przyznania im rangi nadrzędnej. Utrudnia to, a w istocie wręcz uniemożliwia, wyciągnięcie z tego wniosków praktycznych.

Stanowisko odrzucające nadrzędność prawa naturalnego nad Konstytucją

Stanowisko to przeważa wśród przedstawicieli nauk prawnych, a także w praktyce ustrojowej demokratycznych państw prawa, o czym przekonuje choćby orzecznictwo ich sądów konstytucyjnych. Prawo naturalne w tym ujęciu nie stanowi kryteriów oceny Konstytucji i nie wyznacza granic jej zmian. Gdyby zaś przyjąć założenie odwrotne, należałoby odpowiedzieć na pytania: kto i na podstawie jakich przesłanek miałby oceniać postępowanie ustrojodawcy? Jakie byłyby sankcje za niestosowanie się przez niego do norm prawa naturalnego? Jakakolwiek próba pozytywnej odpowiedzi na to pytanie w przypadku całkowitej zmiany Konstytucji zawierałaby w sobie ograniczenie pozycji i kompetencji ustrojodawcy rozumianego jako *pouvoir constituant*. Z kolei nieokreśloność norm i zasad prawa naturalnego, ich zmienność czyni niemożliwym przyjęcie ich jako kryterium kontroli działań *pouvoir constitutes* ze strony *pouvoir constituant* podczas częściowych zmian Konstytucji. Warto też zauważyć, że gdyby przyjąć, że prawo naturalne stoi ponad Konstytucją, wówczas w jednej Konstytucji występowałyby normy z nim zgodne i niezgodne, a więc te drugie nie obowiązywałyby. Zagrażałoby to jedności Konstytucji[11].

Przeciwnicy nadrzędności prawa naturalnego nad Konstytucją słusznie nie odrzucają go jednak w ogóle jako źródła prawa i podnoszą, że „krytyczna ocena prawa z punktu widzenia elementów *ius* – jeżeli nie można uwzględnić ich w procesie wykładni i stosowania prawa (...) – uzasadniać może zasadniczo tylko zmianę ustaw"[12]. Nie stanowi natomiast kryteriów oceny konstytucji i nie wyznacza

[11] Por. np. orzeczenie niemieckiego Federalnego Trybunału Związkowego: *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, t. 3, Tübingen 1954, s. 231–232.

[12] K. Działocha, *Państwo prawne w warunkach zmian zasadniczych systemu prawa RP,* PiP z. 1, 1992, s.15.

tym bardziej granic jej zmian. Gdyby zaś przyjąć założenie odwrotne, należałoby odpowiedzieć na pytania, kto i na podstawie jakich przesłanek miałby oceniać postępowanie ustrojodawcy i jakie byłyby sankcje za niestosowanie się przez niego do omawianych zasad. Jakakolwiek próba pozytywnej odpowiedzi na to pytanie w przypadku całkowitej zmiany konstytucji zawierałaby w sobie ograniczenie pozycji i kompetencji ustrojodawcy rozumianego jako *pouvoir constituant.* Z kolei nieokreśloność zasad, o których mówimy, czyni niemożliwym przyjęcie ich jako kryterium kontroli działań *pouvoir constitutes* ze strony *pouvoir consituant* podczas częściowych zmian konstytucji.

Poczynione wyżej uwagi natury ogólnej oddają spektrum, możliwych do zajęcia stanowisk wobec miejsca prawa natury w polskim systemie prawnym. Należy więc zastanowić się czy pojęcie to znalazło swe miejsce wśród użytych przez ustrojodawcę w tekście ustawy zasadniczej?

Jak można dość łatwo stwierdzić, Konstytucja RP nie zawiera *expressis verbis* wzmianki o prawie naturalnym, ani tym bardziej nie określa jego miejsca w polskim porządku prawnym. Nie oznacza to jednak, że z jej postanowień nie można wyprowadzić żadnych wniosków w tym zakresie.

Brać pod uwagę musimy bowiem choćby wstęp do Konstytucji zawierający kilka odwołań dość jasno wskazujących na zakorzenienie tego aktu w wartościach bliskich prawu naturalnemu. „Wyznanie odpowiedzialności przed Bogiem i własnym sumieniem należy traktować raczej jako związanie państwa prawem naturalnym. Oznacza to w szczególności zakaz totalitaryzmu państwowego. (...) W ten sposób daje się odpór kulturowy (symboliczny) i po wsze czasy wszelkim niekontrolowanym i nieograniczonym modelom władzy państwowej oraz włącza się do prawa ponadpozytywnego wartości, zwłaszcza skierowane przeciw woluntarystycznym koncepcjom zwierzchnictwa ludowego…”[13].

Niewątpliwie odwołaniem do prawa naturalnego jest dwukrotne wskazanie przez Konstytucję na godność człowieka, właśnie w aspekcie prawno-naturalnym. W końcowych słowach wstępu Konstytucja zawiera wezwanie ustrojodawcy do wszystkich, którzy będą ją stosować, … *aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej*.

W powoływanym już art. 30 Konstytucja RP stanowi natomiast: *Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych*. Zatem władze te muszą prowadzić politykę państwa zapewniającą ochronę „… godności człowieka, podstawowych praw wrodzonych, wyprzedających prawodawstwo państwa, będących busolą jego działalności…”[14].

---

[13] J. Boć (red.) *Konstytucje Rzeczypospolitej oraz komentarz do konstytucji RP z 1997 roku,* Wrocław 1998, s.10.

[14] Ks. J. Kucina, *Drogami…,* dz. cyt., Wrocław 2000, s. 385.

Chcąc pełniej zrozumieć tą deklarację można dalej powtórzyć za J. Kruciną, iż „… poszanowanie godności ludzkiej zobowiązuje do myślenia, które ucieka od ciasnoty, szowinizmu, fałszywej nadinterpretacji pierwiastków narodowych (…). Oznacza to, że człowiek góruje na skali wartości i że nic nie może go wyprzedzać. Jest bowiem nieporównywalnie kimś innym, kimś innego rodzaju aniżeli wszystko inne na świeci. Przewyższa sobą całą przyrodę organiczną i nieorganiczną. Podporządkowany poprzez cielesność wymiarom czasu i miejsca – jest jednak jakościowo innym bytem duchowo-osobowym. W pojęciu godności odżywa wszystko, co myśl filozoficzna biegiem tysiącleci wypowiedziała o człowieku jako osobie, również w relacjach jednostka i społeczeństwo. I tylko dlatego państwo jest wobec personalnej godności służebne – ona zaś jest źródłem, ośrodkiem i celem wszystkich urządzeń społecznych”[15].

Nie analizując dalej samego pojęcia godności, gdyż jest to zagadnienie niemożliwe do ogarnięcia w formie tak krótkiej wypowiedzi, zastanowić się należy nad konsekwencjami wyeksponowania go w Konstytucji. W tym celu warto powołać poglądy L. Garlickiego, którego zdaniem „… nie jest zadaniem konstytucji kodyfikowanie reguł o prawnonaturalnym charakterze, nie taka jest rola i ranga ustawy zasadniczej. Toteż konstytucyjne wskazanie prawnonaturalnego źródła godności człowieka (poprzez zaznaczenie jej „przyrodzonego” i „niezbywalnego” charakteru) rozumieć należy przede wszystkim jako potwierdzenie służebnej roli prawa stanowionego wobec zasad i reguł o nadrzędnym charakterze, a także jako przypomnienie, że nadrzędność ta rysuje się ze szczególną wyrazistością na tle statusu jednostki, a więc ujęcia praw i wolności człowieka”[16].

Prowadzi to, zdaniem powołanego wyżej autora do otwarcia Konstytucji, a z uwagi na jej nadrzędną rolę całego systemu prawa stanowionego, ku systemowi wartości o charakterze prawnonaturalnym, oraz daje możliwość doszukiwania się w pozostałych prawach i wolnościach konstytucyjnych jakiegoś pierwiastka prawnonaturalnego – stanowiącego o ich istocie czy nienaruszalnym jądrze. Te poglądy znalazły również swe orzecznictwie TK.

W uzasadnieniu wyroku z 7 II 2006 r. SK 6/02 wprost odwołano się do tez stawianych przez L. Garlickiego stwierdzając, że „… godność człowieka, o której mowa w art. 30 Konstytucji, pełni w porządku konstytucyjnym kilka funkcji: łącznika między Konstytucją (akt prawa pozytywnego) a porządkiem prawnonaturalnym; determinanty interpretacji i stosowania Konstytucji; wyznacznika systemu i zakresu poszczególnych praw i wolności i wreszcie podmiotowego prawa jednostki o odrębnej treści prawnej…”.

Ku takiemu rozumieniu zdaje się skłaniać TK również w uzasadnieniu do wyroku z 23 III 1999 r. K2/98 wskazując, iż „… Konstytucja w całokształcie swych postanowień daje wyraz pewnemu obiektywnemu systemowi wartości, którego urzeczywistnianiu służyć powinien proces interpretacji i stosowania poszczegól-

[15] Ks. J. Kucina, *Drogami…*, dz. cyt., Wrocław 2000, s. 384.

[16] L. Garlicki, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej komentarz,* t. III, Warszawa 2003, uwagi do art. 30, s. 10.

nych przepisów konstytucyjnych. Dla określenia tego systemu wartości centralną rolę odgrywają postanowienia o prawach i wolnościach jednostki, usytuowane przede wszystkim w rozdziale II konstytucji. Wśród tych postanowień centralne z kolei miejsce zajmuje zasada przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka…". Idąc dalej Trybunał wywodzi z art. 30 również nakaz ochrony „… podstawowych praw człowieka, które z takich czy innych względów nie zostały skonkretyzowane w szczegółowych przepisach konstytucji…"[17].

Stwierdzenie to jest niezwykle doniosłe zwłaszcza wobec wypowiedzi zaprezentowanej przez TK przy okazji powoływanego już wyżej wyroku SK 6/02. „… Artykuł 30 Konstytucji może więc być wykorzystany jako samoistny wzorzec konstytucyjny w wypadku badania zgodności z Konstytucją, także w wypadku skargi konstytucyjnej, choć zapewne z uwagi na specyfikę tego prawa może się to zdarzyć wyjątkowo. Stanowisko przeciwne, kwestionujące zaliczenie godności do praw podmiotowych jednostki w nieprzekonywujący interpretacyjnie sposób ogranicza konstytucyjną ochronę jednostki…"[18].

„…Będąc źródłem praw i wolności jednostki, pojęcie godności determinuje sposób ich rozumienia i urzeczywistniania przez państwo. Zakaz naruszania godności człowieka ma charakter bezwzględny i dotyczy wszystkich. Natomiast obowiązek poszanowania i ochrony godności nałożony został na władze publiczne państwa. W konsekwencji wszelkie działania władz publicznych powinny z jednej strony uwzględniać istnienie pewnej sfery autonomii, w ramach której człowiek może się w pełni realizować społecznie a z drugiej działania te nie mogą prowadzić do tworzenia sytuacji prawnych lub faktycznych odbierających jednostce poczucie godności…"[19].

Wszystkie powyższe uwagi upoważniają do stwierdzenia, że prawo naturalne, poprzez wprowadzenie gwarancji poszanowania i ochrony godności, zostało jednak uznane przez Konstytucję za źródło prawa. „… Ustrojodawca nadał godności człowieka znaczenie konstytucyjne czyniąc z niej płaszczyznę odniesienia dla systemu wartości, wokół którego zbudowano Konstytucję a zarazem fundament całego porządku prawnego w Państwie (zwrócił na to uwagę Trybunał Konstytucyjny w o*rzeczeniu z 23 marca 1999 r., K. 2/98*). Już we wstępie do konstytucji podkreśla się, że stosowaniu konstytucji winna towarzyszyć dbałość o zachowanie przyrodzonej godności człowieka. Godność zatem nie może być rozumiana jako cecha czy też zespół praw nadanych przez państwo. Jest ona bowiem w stosunku

[17] Wyrok z 25.02.2002 SK 29/01 i powtórzone w SK 45/04.

[18] Trybunał powoływał się na podobne poglądy K. Wojtyczka, *Ochrona godności człowieka, wolności i równości przy pomocy skargi konstytucyjnej*; M. Jabłońskiego, *Pojęcie i ochrona godności człowieka w orzecznictwie organów władzy sądowniczej w Polsce*, obie pozycje w: *Godność człowieka jako kategoria prawna*, red. K. Complak, Wrocław 2001, s. 210 i 304; i poglądy przeciwne prezentowane przez K. Complaka, *Uwagi o godności człowieka oraz jej ochrona w świetle nowej Konstytucji*, „Przegląd Sądowy", Nr 5/2998, s. 44, L. Urbanka, *Pojęcie godności człowieka w Konstytucji RP z 1997 r. a problem definicji*, „Prawa Człowieka" Nr 7/2000, s. 67.

[19] *Wyrok z dnia 4.04.2001 r. Sygn. K. 11/00.*

do państwa pierwotna, w konsekwencji czego zarówno ustawodawca jak i organy stosujące prawo muszą respektować treści zawarte w pojęciu godności, przysługującej każdemu człowiekowi…”[20].

Naszym jednak zdaniem prawo naturalne posiada jednak w praktyce rangę podkonstytucyjną. Jego zasady mają być, na co wielokrotnie wskazuje TK, uwzględniane w trakcie stosowania postanowień konstytucyjnych i w trakcie ich wykładni. Zawierają one także konkretne, skierowane do ustawodawcy nakazy i zakazy. Stąd też uznać je należy za możliwe kryterium dla badania konstytucyjności ustaw, przy czym działają tu one nie samoistnie, ale w powiązaniu z normą konstytucyjną odwołującą się do nich.

Takie traktowanie prawa naturalnego występuje zresztą w niektórych państwach demokratycznych (np. w Niemczech).

Oczywiście nie przesądza to przyszłej roli jaką TK może przypisać zasadzie godności, pamiętać bowiem należy o tym, że choć po 1990 roku wiodącą klauzulą konstytucyjną stała się – zasada demokratycznego państwa prawnego (w której *nota bene* „odnaleziono” również w początkowym okresie elementy gwarancyjne dla samej godności)[21] to obecna konstytucjonalizacja zasady godności, w art. 30 może stać się zalążkiem przesuwania akcentów w orzecznictwie. Gdyby potraktować ją jako punkt wyjścia większej ilości spraw rozpatrywanych przez Trybunał być może organ ten uzna jednoznacznie, że polskie prawo stanowione, a szczególnie akty podkonstytucyjne, znajduje się hierarchicznie poniżej prawa naturalnego ze wszystkimi konsekwencjami płynącymi z takiej konstatacji.

[20] Tamże.

[21] Uchwała TK z 17.03.1993 r. W 16/92, czy orzeczenie z 13.07.1997 r. P 7/92.

Herbert Schambeck

Die Verantwortung des Rechts und die Aufgaben des Apostolats

I.

Die Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen ist eine von jedem erfahr- und erlebbare Tatsache. In der Ich Dubeziehung entfaltet der Mensch seine Persönlichkeit. In ihr ist ein Wertegehalt gegeben. Dies lässt auch schon das Wort Person[1] erkennen. Person kommt vom griechischen Prosopon[2], so hieß die Göttermaske in archaischer Kultur und vom lateinischen personare[3], was hindurchtönen bedeutet. In diesem Wort- und Sinnverständnis kann der Mensch als ein Wesen erklärt werden, durch das ein höherer Anspruch in die Wirklichkeit tont. Die Beziehung des Einzelnen zum Nächsten weist ihn dazu noch den Weg mit seiner Persönlichkeitsentfaltung Seinsfindung zu erreichen und Soziaiverständnis zu entfalten. Das abendländische Denken[4] zeigt bis zur Gegenwart viele Beispiele für diese Erkenntnis.

ARISTOTELES bezeichnete schon den Menschen als zoon politicon[5], MARTIN BUBER veröffentlichte „Die Schriften über das dialogische Prinzip"[6], CARL JASPERS prägte den Begriff der Kommunikation[7], ROMANO GUARDINI verfasste die Schrift „Vom Sinn der Gemeinschaft"[8] und GABRIEL MARCEL wies

[1] Dazu Herbert Schambeck, Die Grundrechte im demokratischen Verfassungsstaat, in: Ordnung im sozialen Wandel, Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag, hrsg. von Alfred Klose, Herbert Schambeck, Rudolf Weiler, Valentin Zsifkovits, Berlin 19/6, S. 458 ff.

[2] Beachte Friedrich Karl Schumann, Diskussionsbeitrag, in: Harry Westermann, Person und Persönlichkeit als Wert im Zivilrecht, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 47, Köln und Opladen 1957, S, 44 ff.

[3] Siehe Siegmund Schlossmann, Persona und proposona im Recht und im christlichen Dogma, Dissertation, Kiel 1906 und Hans Rheinfelder, Das Wort „Persona", Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters, Bei- hefte der Zeitschrift für roman. Philologie, Heft 77, Halle 1928.

[4] Beachte Platon, Politica, X. Buch and Aristoteles, Nikomachische Ethik, V. Buch. 9, und 10. Kapitel sowie VIII. Buch, 11. Kapitel.

[5] Aristoteles Politik *I/2, 1153*a, 7.

[6] Martin Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954.

[7] Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie, 2, Aufl., Zürich 1950, S. 117 f.

[8] Romano Guardini, Vom Sinn der Gemeinschaft, Graz-Wien-München 1952.

auf „Das Geheimnis des Seins“[9] bin. Das Christentum hat mit der Glaubenslehre vom Menschen als Ebenbild Gottes[10] die Wertigkeit des Einzelnen metaphysisch begründet und in der Verbundenheit von dignitas humana und imago dei das abendländische Rechtsdenken[11] mit geprägt.

Das Recht drückt einen Anspruch auf Ordnung aus, der sich auf den Menschen selbst sowie auf seine Beziehung zum Nächsten und zur Gesellschaft bezieht deren organisierte Form der Staat ist.

Der Staat[12] ist der dem Einzelnen und der Gesellschaft übergeordnete Herrschaftsverband, der Höchstfunktion erfüllt. Der Stellung des Einzelnen, den Aufgaben der Gesellschaft und der Verantwortung des Staates dient das Recht.

II

Das Recht[13] drückt einen mehrdimensionalen Ordnungsanspruch aus, welcher den Menschen schon von alters her bewusst war. Dies zeigen schon in der römischen Antike[14] die Begriffe ius, fas und lex. lus[15] als die für Menschen gebildete Ordnung, fas[16] als die von den Göttern gegenüber zu respektierende Ordnung und lex[17] als das Gebot einer menschlichen Autorität.

In seinen auf den Einzelnen, die Gesellschaft und den Staat bezogenen Aufgabenbereich hat das Recht eine Individual- und Sozialseite. die das Menschsein immer begleitet hat. Rechtsgeschichte war und ist immer auch Menschheitsgeschichte.

In dieser historischen Betrachtung kann auch erkannt werden, dass das Recht, in welcher Form es immer auftrat, älter ist als der Jurist[18]. Bevor es den Jurist als eigenen Berufsstand gab, waren es Priester, die sich neben ihren eigentlich religiösen Aufgaben mit dem Recht beschäftigten. So setzten im Rom des Zwölftafelgesetzes im 5, vorchristlichen Jahrhundert die pontifices die Riten der Rechtsakte

---

[9] Gabriel Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952.

[10] Genesis 1, 26 f, 5, 3 und 9,6.

[11] Siehe Alfred Verdross, Abendländische Rechtsphilosophie, 2 *Aufl.,* Wien *1963,* S. 257 ff.

[12] Näher Paul Ludwig, Weinacht Staat- Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19, Jahrhundert Berlin 1968 und Herbert Schambeck, Der Staat und die Demokratie, in: Politik in Theorie und Praxis, hrsg. von Helmut Widder, Wien-Graz 2004, S, 101 ff,

[13] Dazu Theo Mayer-Maly. Gedanken über das Recht, Wien, Köln, Graz 1985 und Herbert Schambeck. Das Recht and seine Verantwortung in unserer Zeit. Symposium „Jus 2000“ Österreichs Rechtstheorie und Rechtspraxis um die Jahrtausendwende. hrsg. von Walter Barfuss, Wien 1994, S. 7 ff.

[14] Beachte Franz Wieacker, Römische Rechtsgeschichte, München 1988.

[15] Wieacker, a.a.O., S, 267 ff.

[16] Wieacker, a.a.O., S. 275 f.

[17] Wieacker, a.a.O., S, 277 ff..

[18] So auch Theo Mayer-Maly, Rechtswissenschaft, 2. Aufl., München 1981, S. 9 und Herbert Schambeck, Von den Aufgaben des Juristen, in: derselbe, Der Staat und seine Ordnung, ausgewählte Beiträge zur Staatslehre und *zum* Staatsrecht, hrsg. von Johannes Hengstschläger, Wien 2002, S, 33 ff,

wie die von Sakralakten. Sehr deutlich zeigt dies das Wort orare. Es bedeutete nicht nur beten, sondern bezeichnete auch den Parteienvortrag bei Gericht[19]. Von dieser pontifikalen Rechtspflege kann man eine Weiterentwicklung zur Fachjurisprudenz um 300 vor Christi Geburt annehmen. Um 100 vor Christi Geburt findet man bereits ein umfangreiches fachjuristisches Schrifttum, das später durch die klassisch-römischen Juristen einen prägenden Anteil an der Rechtsfortbildung erlangte. Auf diese Weise wurde das klassisch-römische Privatrecht vor allem Juristenrecht, das die römischen Kaiser durch das ius respondendi ex autoritate principis unter Kontrolle zu bringen suchten[20]. THEO MAYER-MALY[21] hat schon darauf hingewiesen, dass in der Folge die rechtsbildende Jurisprudenz der Prinzipatszeit (bis ca. 230 nach Christi) mit dem Souveränitätsanspruch der Kaiser der Dominatszeit (ab Diokletian 284 – 305 nach Christi) unverträglich wurde. Alles Recht sollte vom Kaiser ausgehen: der Jurist sollte das Recht nicht zu finden, sondern anzuwenden haben!

Dieses Spannungsverhältnis von Rechtssetzung und Rechtsanwendung begleitete später durch Jahrhunderte das Rechtsleben mit monarchischen und republikanischen Staatsformen sowie autoritären und demokratischen Ordnungssystemen. Das Recht wurde zum Mittler der Ordnung des Staates, der den Menschen als Adressat seiner Normen hatte. Diese Rechtsnormen stehen im Dienste der Zwecke des Staates, nämlich sowohl des Rechts- und Machtzweckes als auch des Kultur- und Wohlfahrtszweckes[22]. In jedem Staat wird orts- und zeitbedingt Recht gesetzt und vollzogen. Der Jurist hat dabei eine den Aufgaben des Staates dienende Funktion zu erfüllen. der in der Staatswillensbildung die Entscheidungen der Politik[23], möge sie autoritär oder demokratisch zustande kommen, vorausgehen. In den Normen des Rechts findet die Ordnung des Staates ihren Ausdruck, welche, die Freiheit des Menschen und deren Grundrechte anerkennen, aber auch, wie die Geschichte lehrt, verletzen können. So hat der Kommunismus die Freiheit als Kenntnis des wirtschaftlich Notwendigen[24] und

---

[19] Theo Mayer-Maly, Der Jurist, Tätigkeitsbericht der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1988/89. Wien 1988. S. 11.

[20] Mayer-Maly, Rechtswissenschaft, *S. 11.*

[21] Mayer-Maly, a.a.O., S. 12.

[22] Siehe Adolf Merkl. Staatszweck und öffentliches Interesse. ein Beitrag zur Normenklatur der Verwaltungslehre, Verwaltungsarchiv, 28. Band, 1919, S. 268 ff., Neudruck in: Die Wiener Rechtstheoretische Schule, Schriften von Hans Kelsen, Adolf Julius Merkl und Alfred Verdross, hrsg. von Hans R. Klecatsky, Rene Marcic and Herbert Schambeck. Band 2, Wien-Salzburg I968, S. 1559 ff, sowie bespielsweise Herbert Schambeck. Von den Staatszwecken Österreichs. in: Parlamentarismus und öffentliches Recht in Österreich, Entwicklung und Gegenwartsprobleme, 1. Band, hrsg. von denselben, Berlin *1993, S.* 3 ff.

[23] Herbert Schambeck, Politik in Theorie und Praxis, Hrsg. von Helmut Widder, Wien, Graz 2004,

[24] Friedrich Engels, Anti-Dühring, in: Karl Marx und Friedrich Engels, Werke, hrsg. vom Institut für Marxismus und Leninismus beim *ZK* der SED, Band XX, Berlin 1962, S. 106 und Herbert Schambeck, Von der Last der Freiheit im Recht und Staat des Westens and des Ostens, in: Die Freiheit des Westens, Wesen, Wirklichkeit, Widerstande, hrsg. von Otto B. Roegele, Graz, Wien, Köln *1967,* S. 483 ff., bes. S. 510 ff, und 513 ff.

der Nationalsozialismus die Grundrechte als Aufstand des Eigennutzes gegen die Volksgemeinschaft[25] bezeichnet.

III.

Die Verbundenheit von Legalität und Humanität war erst die Folge einer Entwicklung von Jahrhunderten. In dieser führte im 19. Jahrhundert die Bezogenheit von Demokratismus und Liberalismus[26] zum demokratischen Verfassungsstaat[27] zunähst in monarchischer und später mehr republikanischer Staatsform. Dieser demokratische Verfassungsstaat ist besonders gekennzeichnet von einer Verfassungsgebundenheit aller drei Staatsfunktionen. nämlich Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und Verwaltung, der Gewaltenteilung, dem Stufenbau der Rechtsordnung, der Unabhängigkeit der Richter, der Gehorsamspflicht und Weisungsgebundenheit der Beamten, der Rechnungs- und Gebarungskontrolle des Staats und der Amtshaftung[28].

Dieser demokratische Verfassungsstaat soll dem Einzelnen die Vorhersehbarkeit und Berechenbarkeit des Staatshandelns bieten und auf diese Weise Rechtssicherheit gewähren.

Aus diesem Grund kommt es darauf an, dass die Ordnung des Staates dem Einzelnen an Kenntnis, Wissen und Verstehen zugänglich ist. Diese Aufgabe stellt sich dem Verfassungsrecht eines Staates, das, wie im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland[29] 1949 mit Inkorporationsgebot in Art. 79 beispielgebend in einem Gesetz die gesamte Grundordnung des Staates beinhaltet, oder wie in der Republik Österreich, die neben dem Bundes-Verfassungsgesetz[30] 1920 eine Vielzahl an weiteren Verfassungsrechtsquellen hat. Letzteres ist nicht empfehlenswert, well sich dann kein entsprechendes Verfassungsbewusstsein bildet, das bei dem Einzelnen im Staat Verantwortung begründet, die nicht auf Zwang, sondern auf Überzeugung beruht.

---

[25] Dazu Adolf Merkl, Zum 80. Geburtstag Hans Kelsens, Reine Rechtslehre und Moralordnung, Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht, Band XI Heft 3-4, Wien 1961, S. 301. Neudruck in: derselbe, Gesammelte Schriften, hrsg. von Dorothea Mayer-Maly, Herbert Schambeck, Wolf-Dietrich Grussmann, Erster Band, Erster Teilband, Berlin 1993, S. 639 sowie Manfred Friedrich, Geschichte der deutschen Staatsrechtswissenschaft, Berlin 1997, S. 399 ff. und Ernst Fraenkel, Der Doppelstaat, 2. Aufl., Hamburg 2001,

[26] Beachte Adolf Merkl, Idee und Gestalt der politischen Freiheit, in: Demokratie und Rechtsstaat, Festgabe zum 60, Geburtstag von Zaccaria Giacometti, Zürich 1953, S. 163 *ff.,* bes. S. 167 ff., Neudruck in: Die Wiener Rechtstheoretische Schule, Band 1, S. 631 ff,

[27] Siehe Carl J. Friedrich, Der Verfassungsstaat der Neuzeit, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1953.

[28] Näher als Beispiel Edwin Loebenstein, Der Rechtsstaat, in: Das österreichische Bundes-Verfassungsgesetz und seine Entwicklung, hrsg. von Herbert Schambeck, Berlin 1980. S, 253 ff.

[29] Dazu Klaus Stern, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, 2 Aufl., München 1984, Band I-V sowie Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. hrsg. von Josef Isensee and Paul Kirchhof, Heidelberg 1912, Band I-VIII.

[30] Beachte Hans R. Klecatsky, Bundes-Verfassungsgesetz und Bundesverfassungsrecht, in: Das Osterrelchische Bundesverfassungsgesetz und seine Entwicklung, S. 83 ff.

Dieser demokratische Verfassungsstaat wurde als Gemeinwesen in einer Mehrzweckeverwendung genutzt und als Rechtsstaat auch Kultur-. Wirtschafts- und Sozialstaat. Die Rechtswege und Rechtsformen dienten nicht nur der Herstellung von Ruhe, Ordnung und Sicherheit, sondern zur Ermöglichung von kulturellem Fortschritt, wirtschaftlichem Wachstum und sozialer Sicherheit. In einem solchen sozialen Rechtsstaat sollen sich Grundrechte[31] sowie Grundpflichten paaren und liberale, demokratische und soziale Grundrechte in einer zur Wahrung des gemeinsamen Menschenbildes notwendig gewordenen Abgestimmtheit die Freiheit vom Staat, im Staat und durch den Staat ausdrücken.

Unter dem Einfluss der Verfassungsentwicklung der heutigen USA[32] ist das Verfassungsrecht der Staaten nahezu immer vor allem durch zwei Teile: die Staatsorganisation und die Grundrechte gekennzeichnet In letzter Zeit ist auch die Erklärung der Staatszwecke und bei deren Mehrzahl deren Rangfolge im Verfassungsrecht feststellbar. Der demokratische Verfassungsstaat ist Gesetzesstaat und gibt neben den Rechtsformen sowie Rechtswegen auch die Rechtsziele an.

Da die Ausübung der Staatsgewalt im demokratischen Verfassungsstaat an die Gesetze gebunden ist, hat dies bei der Vielzahl an Staatsaufgaben eine Vielzahl an Vorschriften positiven Rechts zur Folge, wodurch eine Gesetzesflut entsteht, welche die Kenntnis des positiven Rechts gefährdet. Die aus der Mehrzweckeverwendung des heutigen Rechtsstaates erklärbare Gesetzesflut[33] geht somit auf Kosten der Rechtskenntnis und führt zur Rechtsunsicherheit. Dieser Tatsache sucht man instrumentell beginnend im skandinavischen Rechtskreis und später darüber hinaus mit der Einrichtung des Ombudsmans[34] als einem Rechtshilfeorgan zu begegnen.

IV.

Dieses Verstehen des positiven Rechts durch den Einzelnen im Staat ist deshalb so notwendig, weil diesem im Staat von ihm nicht nur Rechte zustehen, sondern auch Leistungen erwartet werden, zu deren Erfüllung auch die Kennt-

---

[31] Näher Schambeck, Die Grundrechte im demokratischen Verfassungsstaat S. 466 ff. und derselbe, Menschenbild und Menschenrechte im Österreichischen Verfassungsrecht, in: Menschenrecht und Menschenbild in den Verfassungen Schwedens, Deutschlands and Österreichs, ethische Grundlagen und praktische Folgerung, Heidelberg 1983, S. 57 ff„ bes. S. 67 ff.

[32] Dazu. Dokumente zur Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika, hrsg. von Herbert Schambeck, Helmut Widder und Marcus Bergmann. 2, Aufl., Berlin 2007,

[33] Siehe Theo Mayer-Maly, Rechtskenntnis und Gesetzesflut, Salzburg, München 1969 und Johannes W. Pichler, Rechtsakzeptanz, in: Österreichs Rechtstheorie und Rechtspraxis um die Jahrtausendwende, *S.* 39 ff.

[34] Beachte Paavo Kastari, Die Institution des Ombudsmanns im skandinavischen Recht, Jahrbuch des Öffentlichen Rechts 1972, S. 219 ff, and Viktor Pickl, Die Institution des Ombudsmans und ihre politischen Dimensionen, in: Recht als Aufgabe und Verafitworiung, Festschrift Hans R, Klecatsky zu 70. Geburtstag, hrsg. von Siegbert Morscher, Peter Pernthaler, Norbert Wimmer, Wien I990, S, 23 ff.

nis deren Notwendigkeit erforderlich ist. Der demokratische Verfassungsstaat ist auch von der Verbundenheit von Grundrechten und Grundpflichten[35] getragen; sie machen das Miteinander von Legalität und Humanität möglich, geben durch das Recht dem Staat ein menschliches Antlitz und in erfüllter Verantwortung dem Einzelnen für seine Aufgaben- und Pflichterfüllung die Antwort auf die bewusst oder unbewusst von ihm gestellte Frage nach deren Warum und Wozu. Während in einem autoritären Staat seine Ordnung auf monologischer Machtausübung beruht, hat das Rechtsleben im demokratischen Staat einen dialoghaften Charakter; dadurch besteht die begründbare Möglichkeit, dass das positive Recht, das vom Volk ausgeht, wie es in Art. 1 des Österreichischen B-VG 1920 steht, nicht am Volk ausgeht. Durch dieses verstehende Miteinander in der Politik eines demokratischen Verfassungsstaates kann beim Normsetzer und Normadressaten jenes Bewusstsein an Solidarität entstehen, das bei der heute erfahrbaren Pluralität der Gesellschaft so dringend erforderlich ist.

Zu dieser Pluralität der Gesellschaft im demokratischen Verfassungsstaat vermag der Christ mit seiner Religion einen Beitrag zu leisten, der auch Ungläubigen zugute kommt, da auch sie Adressaten der Normen des demokratischen Verfassungsstaats sind, die mit unter dem Einfluss des Christentums zustande gekommen sind, wofür die Grundrechte besonders zeugen. In diesem Sinne ist auch die Antwort beachtenswert, die JÜRGEN HABERMAS 2004 auf die Frage „Wie gläubige und säkulare Bürger miteinander umgehen sollten“[36] gegeben hat: „Saekularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beitrage zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beitrage aus der religiösen in eine öffentliche Sprache zu ubersetzen“[37].

Die öffentliche Diskussion bietet dem Einzelnen die Möglichkeit, zur Meinungs-, Urteils- und Willensbildung in der Demokratie und ihrem Verfassungsstaat das Seine zum Notwendigen beizutragen. Persönliche Wünsche, berufliche Interessen, parteipolitische Einstellungen, weltanschauliche Überzeugungen sowie ideologische Ansichten können dabei wegweisend sein, besonders sind es die Glaubenshaltungen von Menschen, die offen und deutlich sowie bewusst oder nicht den Einzelnen gleich welchen Geschlechts und Alters, ob Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, intellektuell oder manuell tätig, begleiten. Der Christ hat seine Verantwortung begründet im Apostolat.

---

[35] Dazu Carl Schmitt, Grundrechte und Grundpflichten (1932), in: derselbe, Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924 – 1954, Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958, S. 181 ff. Schambeck, Die Grundrechte im demokratischen Verfassungsstaat. *S,* 493 ff. Habermas, a.a.O„ S, 36; siehe auch derselbe, Glauben und Wissen, Frankfurt/Main 2001.

[36] Jürgen Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, In: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Über Vernunft and Religion, Freiburg-Basel-Wien 2005, S. 34.

[37] Habermas, a.a.O., S. 36; siehe auch derselbe, Glauben und Wissen, Frankfurt/Main 2001.

V.

Das Apostolat des Christen, ist begründet im Missionsauftrag Jesu Christi: „Darum gehet hin und macht euch alle Völker zu Jüngern, in dem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes und sie alles lehrt, was ich euch geboten habe. Seht ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt“[38] Dieser Missionsauftrag bezieht sich sowohl auf die Heilsfindung des Einzelnen selbst als auch auf seinen Beitrag zu einer Gestaltung der Welt in einem christlichen Sinn. Die katholische Kirche hat daher niemals von ihren Gläubigen eine Weltflucht verlangt; Jesus sagte vielmehr in seinem Gebet für die Apostel: „Ich bitte nicht; Nimm sie aus der Welt, sondern: Bewahre sie vor dem Bösen“[39]. Christus hat in seiner Lehre der Beziehung der Christen zur Welt ethische Maßstäbe angelegt. Diesen christlichen Sinn der Weltverantwortung hat nahezu zweitausend Jahre später PAPST PIUS XII, dessen 50. Todestag[40] in dieses Jahr fällt, verdeutlicht, als er am 16. März 1946 in einer Ansprache über „Aufgaben des Seelsorgers heute“ hervorhob: „Der Gegenstand der Glaubensverkündigung ist die katholische Lehre, d.h. die Offenbarung mit allen in ihr enthaltenen Wahrheiten, mit allen Folgerungen, die sie für das sittliche Verhalten des Menschen im persönlichen, im häuslichen und sozialen, im öffentlichen, auch politischen Leben nach sich zieht... Die katholische Kirche wird sich nie in die vier Wände ihres Gotteshauses einschließen lassen. Die Trennung von Religion und Leben, von Kirche und Welt widerspricht dem christlichen und katholischen Denken“[41].

In diesem Sinne bemüht sich auch das II. Vatikanische Konzil[42] besonders in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ um die Kirche in der Welt von heute; es sei aber betont, nicht um die Welt von heute in der Kirche!

Die Welt von heute ist Auftrag für das Apostolat der Christen mit dem ganzen Umfang der Verantwortung, der sich heute für die Seinsfindung und Persönlichkeitsentfaltung des Einzelnen, für eine humane Sozialordnung und für eine Wahrung der Schöpfungsordnung, einschließlich notwendigen Umweltschutzes ergibt. Diese Aufgaben sollten im Apostolat des Christseins ganz nach den ersten Worten der Pastoralkonstitution mit Freude und Hoffnung erfüllt werden, EGON KAPELLARI sagte es schon: „Christsein ist ja kein sitzender Beruf. Sitzen, knien und stehen und dann immer wieder gehen hinaus vor die eigene Tür im Bewusstsein eines Auftrages, einer Sen-

[38] Matthäus 28,19 f.

[39] Johannes 17,15 f.

[40] Hiezu Pius XII. zum Gedächtnis, hrsg. Von Herbert Schambeck, Berlin 1977; Pius XII., Friede durch Gerechtigkeit. hrsg. von Herbert Schambeck, Kevelaer 1986 und Karl Braun, Papst Pius XII., Begegnung in Wort und Bild, Kisslegg 2008.

[41] Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius XII., hrsg, von Arthur Fridolin Utz und Fulko Groner, 2. Aufl., II. Band, Freiburg 1954, Nr. 2805, S. 1399.

[42] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, *2,* Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1966.

dung durch Christus – das sind sich einander ergänzende Weisen unseres Glaubensvollzugs"[43].

Diese Aufgabe des Apostolats stellt sich Priester und Laie der Kirche in je eigener sich geradezu ergänzender Weise. Das II. Vaticanum hat diese Vielfalt des Apostolats betont und verdeutlicht. Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" und das Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem" seien in diesem Zusammenhang genannt.

Mit dem Apostolat der Bischofe, Priester und Ordensleute nimmt auch der Laie in seinem eigenen Aufgabenbereich je nach Lebenslage und Beruf an diesem Apostolatsauftrag teil. Während der Laie in der Jugend-, Sozial- und Bildungsarbeit der Ehe- und Familienpastoral besonders auf Pfarrebene zur Erfüllung seines Apostolats mit Klerikern im Rahmen des Möglichen aufeinander abgestimmt zusammenarbeiten sollte, trägt er für den Bereich des öffentlichen Lebens, der Politik, ein großes Maß an Eigenverantwortung.

Zum Unterschied von den Klerikern, die geweiht zur Lehre und Seelsorge mit Dienst am Altar einen unersetzbaren Auftrag haben, ist der Laie aufgerufen, sich mit Eigenverantwortung für eine humane Ordnung des öffentlichen Lebens und der Schöpfung einzusetzen. Die Kirche gibt hiezu eine Wegweisung, vor allem mit ihrer inhaltsreichen Soziallehre[44], deren Ziel auch PAPST BENEDIKT XVI. in seiner Enzyklika „Deus caritas est" 2005 verdeutlichte: „Sie will der Gewissensbildung in der Politik dienen und helfen, dass die Hellsichtigkeit für die wahren Ansprüche der Gerechtigkeit wächst und zugleich auch die Bereitschaft, von ihnen her zu handeln, selbst wenn das verbreiteten Interessenlagen widerspricht...

Die Kirche kann nicht und darf nicht den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen. Sie kann und darf nicht sich an die Stelle des Staates setzen... Die gerechte Gesellschaft kann nicht das Werk der Kirche sein, sondern muss von der Politik geschaffen werden"[45].

Zur Erfüllung dieses Beitrags zu Politik auf dem Weg des Apostolats hat die katholische Kirche eine Soziallehre mit reicher Tradition entfaltet, die durch die päpstliche Lehräußerungen eine Prägung erfahren hat und Wegweisungen für eine menschliche Ordnung des Staates und der Völkergemeinschaft, in der Gegenwart auch für die neue Ordnung des integrierten Europa gibt, dessen christliche Wurzeln spürbar sind, obgleich sie und der Gottesbezug nicht expressis verbis in der Präambel des Reformvertrages von Lissabon[46] genannt

[43] Egon Kapellari, Referat bei der Jahrestagung Ständiger Diakone im Volksbildungsheim St. Martin am 13. Sept. 2008, S.1.

[44] Joseph Kardinal Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, 2, Aufl., hrsg, von Lothar Ross, Kevelaer 2000, Alfred Klose. Katholische Soziallehre, ihr Anspruch, ihre Aktualität, Graz. Wien. Köln 1979; Rudolf Weiler, Eiafuhrung in die katholische Soziallehre, ein systematischer Abriss, Graz, Wien, Köln. 1991.

[45] Papst Benedikt XVI., Enzyklika Deus caritas est 2005, Nr. 28a,

[46] Abl. EU 2007 Nr. C 306/1 vom 17,12.2007; siehe dazu Rudolf Streinz, Der europäische Verfassungsprozess, Grundlagen, Werte und Perspektiven nach dem Scheitern des Verfassungsvertrages und nach dem Vertrag von Lissabon, aktuelle Anlalysen 46, Hans Seidel Stiftung, Akademie für Politik und Zeitgeschehen, München 2008,

werden. In dieser Lehre der Kirche verbindet sich die Sozialverantwortung des Apostolats in ihrer Entwicklung mit der Tradition von gestern sowie mit den Erfordernissen von heute und morgen. Die Zeit lässt uns die Ewigkeit sowie damit auch Geschichte bedenken und zwar für den Gläubigen als Weg zu Gott. In diesem Sinn hat JOSEPH KARDINAL RATZINGER am 27. Oktober 2000 in seiner Rede anlässlich seiner Ehrenpromotion an der Theologischen Fakultät Wroclaw/Breslau erklärt: ..Die Geschichte zeigt uns, dass das Denken mit dem Wort Gottes immer wieder Neues bereit hält und nie langweilig, nie Leerlauf wird. Wer in die Geschichte schaut, schaut nicht bloß rückwärts. Er lernt auch besser, wo es vorwärts geht".[47]

VI.

Zu diesem Lernen wie es weiter geht in Geschichtserfahrung, Gegenwartsverantwortung und Zukunftserwartung gibt die Soziallehre der Kirche mit ihren Grundsätzen eine empfehlende Richtung an.

Diese Empfehlungen[48]der Soziallehre sind auf den Schutz eines Wertes bezogen, nämlich der Freiheit und Würde des Menschen, die in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet ist. Für sie soll die Ordnung des sozialen Lebens human sein, dazu wird Autorität, Solidarität. Subsidiarität, Partnerschaft und Gemeinwohldenken empfohlen,

Jede Ordnung bedarf zu ihrer Begründung und ihrem Bestand der Autorität, die sich mit der Ordnung und deren Entwicklung auch in einer solchen befindet. Waren es früher in einer hierarchisch fundierten Ordnung hierarchisch in ihrer Position begründete Autoritäten, so sind es jetzt in einer mehr partnerschaftlich bestimmten Ordnung partnerschaftlich in ihrer Argumentation begründete Autoritäten, die befragbar und beantwortungsfähig sein sollen. Die Demokratie unserer Zeit verlangt diese Partnerschaft, die in den Bereichen des privaten und Öffentlichen Lebens ihre jeweils eigene Prägung hat.

Partnerschaft bedeutet Anerkennung des Miteinanders und lässt Solidarität erfahren. Diese Solidarität der Menschen stellte eine Verbundenheit des Gemeinsamen dar, die in der Gottesebenbildlichkeit somit Gleichheit aller Menschen begründet und präpositiv ist.

Solidarität verlangt Subsidiarität, nämlich die Beachtung des Verschiedenen und Unterschiedlichen, damit auch des Kleinen und Größeren sowie das Erfordernis der notwendigen ersatzweisen Hilfeleistung, in positiver Form im Beistand, in negativer Form im Unterlassen. Sie ermöglicht bei einem Miteinander die Wahrung der Eigenständigkeit; sie hat in Nr. 79 der Enzyklika PAPST PIUS

---

[47] Weggemeinschaft der Glaubens. Kirche als Communio, Festgabe zum 75, Geburtstag, hrsg, vom Schülerkreis, Augsburg 2002, S, 23.

[48] Beachte Josef Stimpfle, Die Grundwerte in der Sicht der katholischen Kirche, Stuttgart-Degerloch 1979 und Alfred Klose, Für eine Welt von morgen, soziale Orientierungen, Limburg-Kevelaer 2001.

XI. „Quadragesimo anno" 1931 ihre klassisch gewordene Definition erhalten. Sie hat staatsrechtlich in der Form des Bundesstaates und völkerrechtlich in der des Staatenbundes Ausführung erhalten. In der neuen Ordnung des Europas, vorgeschrieben im Vertrag von Maastricht 1992[49] ist sie für das Verhältnis der einzelnen Mitgliedsländer zur EU als Staatenverbund vorgeschrieben und drückt auch eine Form der Partnerschaft aus.

Diese Partnerschaft ist erstrebenswert für die Gesellschaft mit ihren Interessenverbänden, in denen die Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die manuell und intellektuell sowie die selbständig und unselbständig Erwerbstätigen repräsentiert sind. Sie ermöglicht Interessenvertretung und Interessenausgleich. In Österreich[50] hat diese Sozialpartnerschaft der großen Sozial- und Wirtschaftsverbände ohne Vorschreibung im Verfassungsrecht auf freiwilliger Basis nach dem 2. Weltkrieg sehr zum Sozialfrieden beigetragen sowie entlastend und beratend die Rechtssetzung und Rechtsvollziehung erleichtert.

Alle diese Grundsätze sozial gestaltender Empfehlungen sollten auf das Gemeinwohl in Gesellschaft und Staat gerichtet sein, nämlich auf die Verwirklichung jener Voraussetzungen und Beachtung jener Werte, die der Einzelne in kultureller, rechtlicher, sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht zur Entfaltung seiner Persönlichkeit sowie pastoral zu seiner Heilsfindung bedarf.

Dieses Für- und Miteinander der ökonomischen Partnerschaft sollte im Dienste des Apostolats durch eine ökumenische Brüderlichkeit ergänzt werden, wie sie als eine Ökumene der Werte stiftenden Kräfte PAPST JOHANNES PAUL II. in seinen Enzykliken „Sollicitudo rei socialis" (Nr. 47) 1987 und „Centesimus annus" (Mr. 60) 1991 empfahl.

Alle diese Sozialgestaltungsempfehlungen sind auf das gegenseitige Verstehen der Menschen in ihrem persönlichen Leben sowie Gesellschaft und Staat gerichtet. Nicht der Monolog der Macht, den Ideologien wie Kommunismus und Marxismus zu rechtfertigen suchten, sondern der Dialog sollten die Sozial- und Staatsordnung bestimmen. 1964 hat PAPST PAUL VI. in seiner Enzyklika „Ecclesiam Suam" die Möglichkeiten Eigenschaften und Grenzen des Dialogs[51] verdeutlicht.

Die Enzykliken als Sozialgestaltungsempfehlungen sind Wegweisungen für das Apostolat, welche richtungsweisend für den Einzelnen, der Gesellschaft und dem Staat sein zu können. Sie wurden in den letzten Jahrzehnten beginnend

---

[49] Art. 5 Abs. 2 EGV: die konsolidierte Fassung des EUV/EGV flndet sich im Amtsblatt der EU Nr. C 321 E vom 29, Dezember 2006.

[50] Beachte Alfred Klose, Ein Weg zur Sozialpartnerschaft, das österreichische Modell, Wien 1970 und Herbert Schambeck, Partnerschaft – ein gesellschaftliches Prinzip in Osterreich und Japan, in: Recht – Glaube – Staat, Festgabe für Herbert Schambeck, hrsg. von Hans Walther Kaluza, Johann Penz, Martin Strimitzer und Jürgen Weiss, 4. Aufl., Wien 1997, S. 126 ff.

[51] Näher Herbert Schambeck, Glaube und Weltverantwortung der Katholiken, Gedanken nach dem II, Vatikaitischen Konzil. in: Pax et lustitia, Festschrift für Alfred Kostelecky zu 70. Geburtstag, hrsg. von Hans Walther Kaluza, Hans R. Klecatsky, Heribert Franz Köck. Johannes Paarhammer. Berlin 1990, S. 46 ff.

1968 mit PAPST PAUL VI. mit jährlichen Weltfriedensbotschaften[52] ergänzt und haben 2004 in dem vom Päpstlichen Rat für die Gerechtigkeit und Frieden erarbeiteten „Kompendium der Soziallehre der Kirche" eine Zusammenfassung erfahren. Schon 1994 hatte PAPST JOHANNES PAUL II. eine eigene Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften mit Sitz im Vatikan gegründet.

Die Verwirklichung dieser Sozialgestaltungsempfehlungen in Gesellschaft und Staat übersteigt die Kompetenz der Kirche, sie trifft die Verantwortung der Laien, von denen aber nach der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (Nr. 43) „niemand das Recht.... die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen" hat. Der Grund liegt darin, dass, wie die Pastoralkonstitution betont, zum einen die Kirche „keinen dringlicheren Wunsch" hat, „als sich selbst im Dienst des Wohles aller frei entfalten zu können unter jeglicher Regierungsform, die die Grundrechte der Person und der Familie und die Erfordernisse des Gemeinwohls anerkennt"[53], bereit ist zu wirken und zum anderen erkannt werden soll, dass „oftmals... gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen"[54] wird. „Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen..."[55].

In einer derartigen Situation, hat der Laie sein Apostolat in der Ausgewogenheit von Sachnotwendigkeit und Gemeinwohlgerechtigkeit im Rahmen seiner politischen Eigenverantwortung auszuüben. JOSEPH KARDINAL RATZINGER stellte hiezu fest: „Eine Sachlichkeit, die ohne Ethos auszukommen meint, ist Verkennung der Wirklichkeit des Menschen und damit Unsachlichkeit. Wir brauchen heute ein Höchstmass an wirtschaftlichem Sachverstand, aber auch an Ethos, damit der wirtschaftliche Sachverstand in den Dienst der richtigen Ziele tritt und seine Erkenntnis politisch vollziehbar und sozial tragbar wird"[56]. Letzteres verlangt heute u.a. Brot zu teilen, nämlich gemeinsam partnerschaftlich wirtschaftliche Erfolge zu erzielen und den Ertrag sozialgerecht zu verteilen, keine Arbeitsplätze für Aktiengewinne aufzugeben und den Klimaschutz für technologisch wirtschaftliche Zwecke nicht zu vernachlässigen. Die Ökosoziale Marktwirtschaft[57] könnte dafür bedeutende Beitrage leisten.

Diese Aufgaben verlangen ein Apostolat nicht bloß proklamiert im Wort, sondern aktiviert in der Tat!

---

[52] Siehe jeweils hrsg. von Donato Squicciarini Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls II,. Berlin 1992 und Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls 1993 – 2000, Beiträge zur katholischen Soziallehre, Berlin 2001.

[53] Gaudium et spes, 42.

[54] Gaudiuift et spes, 43.

[55] Gaudium et spes, 43.

[56] Joseph Kardinal Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., Marktwirtschaft und Ethik, Grüne Seiten, bku Band katholischer Uniernehmer e.V., Nr. 63, Juli 2005, S, 4.

[57] Beachte Josef Riegler, Franz Josef Rademacher. Global Marshall Plan für eine weltweite Ökosoziale Marktwirtschaft. ein Projekt der Hoffnung, Wien, Ulm 2004,

VII.

In der Erfüllung dieses seines Apostolats ist der Laie veranlasst, sich in die Meinungs-, Willens- und Urteilsbildung der Demokratie, deren Weltanschauung HANS KELSEN[58] im Relativismus sah, einzubringen, Vor diesem Relativismus hat PAPST BENEDIKT XVI. unmittelbar vor seiner Wahl zum Nachfolger Petri ausdrücklich Christen gewarnt, als er am 18. April 2005 erklärte: „Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in den letzten Jahrzehnten kennengelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis bin zum radikalen Individualismus, vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. Jeden Tag entstehen neue Sekten und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung hin- und hertreiben lassen als die heutzutage einzige Zeitgehmäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lasst“[59].

PAPST BENEDIKT XVI. hat schon immer die Möglichkeiten der Demokratie und ihre Verantwortung erkannt. So betonte er 2002: „Der Mehrheitsentscheid ist in vielen Fällen, vielleicht in den allermeisten der ‚vemünftigste‘ Weg, um zu gemeinsamen Lösungen zu kommen, Aber die Mehrheit kann kein letztes Prinzip sein; es gibt Werte, die keine Mehrheit außer Kraft zu setzen das Recht hat. Die Tötung Unschuldiger kann nie Recht werden und von keiner Macht zu Recht erhoben werden. Doch hier geht es letztlich um die Verteidigung der Vernunft. Die Vernunft, die moralische Vernunft, steht über der Mehrheit“[60]. Die Verantwortung für die Verkraftung dieser Gefahr des Relativismus trifft in der Demokratie jeden, der zur Staatswillensbildung das ihm nach der jeweiligen Verfassung Mögliche beitragen kann. Das Recht gibt ihm in seiner normativen Form Gelegenheit dazu.

---

[58] Beachte Hans Kelsen, „Was ist juristischer Positivismus?“, in: Die Wiener Rechtstheoretische Schule, Band I. S. 941 ff.

[59] Predikt von Kardinaldekan Joseph Ratzinger, Heilige Messe „Pro eligendo Romano Pontifice“ in der Petersbasilika, L‘Osservatore Romano, Sonderausgabe 2005, S. 20; siehe dazu Herbert Schambeck, Die Möglichkeiten der Demokratie und die Diktatur des Relativismus, ein Beitrag zur Zeitverantwortung in der Lehre Papst Benedikt XVI, L‘Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Ausgabe, Mr. 19. 12. Mai 2006, S, 10 f. und Nr. 20, 19, Mai 2006, S.9 f.

[60] Joseph Kardinal Ratzinger, Politische Visionen und Praxis der Politik, Vortrag gehalten am 20.9.2002 in Triest, S. 13.

VIII.

Das normative Recht steht im demokratischen Verfassungsstaat im Dienst der Verfassungskonkretisierung[61], Da Verfassungsrecht positivierte Politik ist, komrnt es darauf an, bei der Staats- und Verfassungswerdung eines Gemeinwesens Wertebezogenheit einzubringen. Als im Übergang von der Monarchie zur Republik. die Demokratie die Pluralität der Gesellschaft bei dem Werden des Verfassungsstaates einbrachte, ist zu deren Bewältigung die positivistische Rechtsauffassung[62] mit der Auslegung des positiven Rechts nur im normativen Sinn erstrebenswert erschienen, Diskussionen und Streit über Werte erübrigten sich, Gesinnungsindifferentismus und Werteneutralismus dominierten dann, die Verantwortung des einfachen Gesetzgebers vergrößerte sich und öffnete das Tor für Ideologien[63]. Im 20. Jahrhundert haben autoritäre und totalitäre Regime dies zu nutzen gewusst.

Nach dem 2. Wettkrieg und dem Ende des Nationalsozialismus sowie nach dem Zerfall kommunistischer Regime erfolgte eine Erneuerung des Rechtsdenkens einer bewusst und deutlich oder Besinnung auf das präpositive Recht und auf die vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates[64]. Dies zeigt besonders neben der Anerkennung der Freiheit und Würde des Menschen sowie der Grundrechte überhaupt der Beginn eines Verfassungsgesetzes in der diesem voran gesetzten Präambel, die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland 1949 die „Verantwortung vor Gott und den Menschen" betont und in der Verfassung der Republik Polen 1997[65] von den diese beschließenden spricht, „diejenigen, die an Gott als Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern diese universellen Werte aus anderen Quellen ableiten". Auf diese Weise wird durch das Verfassungsrecht der gesamten Rechtsordnung eine Wertehaltung und besonders dem einfachen Gesetzgeber zur Befolgung vorgeschrieben. Dies ist in Polen beispielgebend, weil es neben den Christgläubigen auch Menschen anderer Wertehaltung anzusprechen sucht.

---

[61] Naher Adolf Merkl, Allgemeines Verwaltungsrecht, Wien und Berlin 1927, Neudruck Darmstadt 1969, S, 157 ff. und Ulrich Scheuner, Verfassung (1963), in: Sfaatsttheorie und Stastsrecht, gesammeite Schriften, hrsg. von Joseph Listl und Wolfgang Küfner, Berlin 1978, S, 171 ff.

[62] Beachte Hans Kelsen, „Was ist juristischer Positivismus?", in: Die Wiener Rechtstheoretische Schule, Band 1, S, 94 1 ff.

[63] Dazu Jeanne Hersch, Die Ideologien und die Wirklichkeit, München 1957 sowie in Ideologie und Recht, hrsg. von Werner Maihofer, Frankfurt am Main. 1969. Werner Maihofer, Ideologie und Recht, S. 1 ff., Alexander Hollerbach, Ideologie und Verfassung, S. 37 ff., Peter Noll, Ideologie und Gesetzgebung, S. 63 ff sowie Erich Fechner, Ideologie und Rechtspositivismus, S, 97 ff.

[64] Siehe Verdross. Abendländische Rechtsphilosophie. S, 215 ff. und *Jürgen Habermass,* Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. S. 15 ff. und Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, S, 39 ff.„ in: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung über Vernunft und Religion, Freiburg, Basel, Wien 2005.

[65] Siehe Boguslaw Banaszak, Prawo Konstytucyjne, Warszawa 1999, S. 166

Wegweisend war schon auch das Grundgesetz Deutschlands. das in Art, 1 „Die Würde des Menschen ... unantastbar“ erklärt und vorschreibt: „Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“. Dazu hält Art. 79 (3) Grundgesetz fest, dass eine Änderung dieses Gesetzes unzulässig ist, also in Verfassungskontinuität nicht möglich ist, wenn die in den Artikeln 1 (Schutz der Menschenwürde) und 20, der Deutschland zum demokratischen und sozialen Bundesstaat erklärt, niedergelegten Grundsätze berührt werden; gleiches gilt auch für die Gliederung des Bundes in Länder. Hervorzuheben ist auch Art. 20 Abs. 3 Grundgesetz, nach den „die Gesetzgebung ... an die verfassungsmäßige Ordnung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung ... an Gesetz und Recht gebunden“ sind. In dieser Weise wird eine Naturrechtsbezogenheit[66] mit besonderer Verantwortung des einfachen Gesetzgebers ausgedrückt. Sie ist als Reaktion auf das NS-Regime vor 1945 erklärlich und wurde später auch für die Entwicklung des Verfassungsrechtes der postkommunistischen Staaten[67] von Bedeutung, für die ausgehend von der Solidarność bewegung[68] in Danzig und hernach der Verhandlungen am Runden Tisch in Warschau Polen die Richtung gebend für das Ende des Kommunismus und der Teilung Europas wurde. Dies war nur möglich, weil die Menschen nach Jahrzehnten der Unfreiheit verletzt in ihrer Würde für ein Recht demonstrierten, von dem sie fühlten. dass sie mit diesem geboren sind und es ihnen zusteht. Die sogenannte normative Kraft des Faktischen[69] ermöglichte in diesem Fall die Wirksamkeit des präpositiven Rechts, nämlich des Naturrechts[70], in dem Recht und Apostolat sich vereinen.

IX.

Solche christlichen Wurzeln[71] fundierten auch die neue Ordnung des integrierten Europa[72]. Dieses ist mit der EU eine Wirtschafts- und Währungsgemein-

---

[66] Beachte Gerhard Müller. Naturrecht und Grundgesetz, Zur Rechtsprechung der Gerichte, besonders des Bundesverfassungsgerichts, Würzburg 1967.

[67] Dazu Herbert Schambeck, Politik und Verfassungsordnung postkommunistischer Staaten Mittel- und Osteuropas, in: derselbe, *Zu* Politik und Recht Ansprachen. Reden, Vorlesungen- and Vorträge, hrsg. von den Präsidenten des Nationalrates und Bundesrates, Wien 1999, S. 121 ff.

[68] Obrazki z historii – Pictures from history Podpisy/Captions: Justyna Skowronek,. Danzig Fundacja Centrum Solidarności, 2005

[69] Siehe Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 3, Aufl., 6. Neudruck, Darmstadt 1959, S. 337 ff. Obrazki z histori – Pictures from history Podpisy/Captions; Justyna Skowronek, Danzig Fundacja Centrum Solidarnosci, 2005.

[70] Grundlegend Johannes Messner, Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck, Wien, München, 1. Aufl. 1950, Neudruck Berlin 1984; dazu Rudolf Weiler, Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuevangelisierung Europas, Wien 2005 sowie Herber Schambeck, Naturrecht in Zeitverantwortung, in: Mensch und Naturrecht in Evolution, hrsg. von Werner Freistetter und Rudolf Weiler, Wien, Graz 2008, S. 15 ff.

[71] Näher Herbert Schambeck. Die christlichen Wurzeln in der eoropäischen Verfassungsidee, in: Kölner Gemeinschaftskommentar Europäische Gmndrechte-Charta, hrsg. von Peter J. Tettinger ued Klaus Stern, München 2006, S. 199 ff.

[72] Dazu Europa – eine Idee nimmt Gestalt an, hrsg. vom Rat der Europäischen Union, Wien 2006.

schaft durch das verträglich zustande gekommene Recht geworden, welches, wie es das deutsche Bundesverfassungsgericht schon ausgedrückt hat, einen Staatenverbund[73] begründete, dessen Mitglied Polen, das ein Herzstück und mit Tschenstochau[74] als religiöse Kraftquelle Europas ist, 1995 wurde.

Diese in den letzten Jahrzehnten aus einem Miteinander auf dem Kohle- und Stahlsektor entstandene Gemeinschaft[75] geht auf die Initiative bekennender Katholiken zurück. Die Namen ROBERT SCHUMAN[76], KONRAD ADENAUER, ALCIDE DE GASPERI und JOSEPH BECH seien genannt. Auch die Päpste, beginnend mit Leo XIII. und seinem Rundschreiben „Praeclara gratulationis" 1894, in dem er auf die Sendung des christlichen Europa hinvies, seien genannt und darauf hingewiesen, dass es PAPST PIUS XII. war, der 1948 in seiner Rede an den II. Internationalen Kongress der europäischen Föderalisten als erster den Begriff Europäsche Union[77] verwendete, was 2004 PAPST JOHANNES PAUL II. anlasslich der Entgegennahme des Karlspreises in Erinnerung rief[78]. Als erster Nachfolger des Heiliaen Petrus hat PAPST JOHANNES PAUL II. diesen Preis in hoher Anerkennung seines entscheidenden Beitrags zur neuen Ordnung Europas erhalten; Verdienst auf die auch GORBATSCHOW[79] selbst hingewiesen hat.

Diese Bedeutung des Christentums auch für die neue Ordnung des integrierten Europas wird im EU-Recht nicht entsprechend anerkannt. So ist es bedauerlich, dass auch der Reformvertrag von Lissabon[80] keinen Gottesbezug und keine Nennung der christlichen Wurzeln[81] enthält, wohl aber die Feststellung in der Präambel, „schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveränderlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie. Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben" und in der Präambel der Charta der Grundrechte der EU[82]: „In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte

---

[73] 2 BvR 2134/92 und 2 BvR 2159/92, Bverf.GE 89,155.

[74] Dazu Janusz St. Pasierb und Jan Samek, Das Kloster Jasna Gora und seine Kunstsammlungen, 2. Aufl., Warszawa. 1991.

[75] Hiezu Peter Fischer, Heribert Franz Köck. Margit Maria Karollus, Europarecht, 4. Aufl„ Wien 2002, S. 26 ff.

[76] Beachte Hans August Lücker, Jean Seitlinger, Robert Schuman und die Einigung Europas, Luxemburg 2000.

[77] Acta Apostolicae Sedis 40, 1948, 507-510.

[78] L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 2. April 2004, S, 8.

[79] Siehe Johannes Paulus II., Erinnerung und Identität: Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden, Augsburg 2005; Donato Squicciarini, Der Papst und die Wende, in: derselbe, Dialog in Wahrheit und Liebe. Der Apostolische Nuntius in Österreich, zu aktuellen Fragen in Kirche und Welt (1989 – 1996), hrsg. von Egon Kapellari, Herbert Schambeck, Graz, Wien, Köln 1997, S, 398 ff.

[80] Abl. EU 2007 Mr. *C* 306/1 vom *17.12.2007.*

[81] Siehe Herbert Schambeck, Invocatio Dei in der Präambel in: Kölner Gemeinschaftskommentar, S. 245 ff.

[82] 2007/C 3030/01,

der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Sie stellt den Menschen in den Mittelpunkt ihres Handelns, in dem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet".

Viele andere Anliegen des Apostolats sind in der EU-Grundordnung auf vertraglichem Weg einer rechtlichen Erfassung zugeführt worden; so umfasst erstmalig die EU-Grundrechtecharta gemeinsam liberale[83], demokratische[84] und soziale[85] Grundrechte, den Minderheitenschutz[86] und das Diskriminierungsverbot[87]. Beachtenswert ist auch, das alle Organe der EU künftig angehalten sind, einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit der Zivilgesellschaft und ihren reprasentativen Verbänden zu führen, damit sie ihre Ansichten in allen Bereichen der EU öffentlich bekannt geben und austauschen[88]. Dabei wird besonders die Bedeutung der Kirchen und religiosen Vereinigungen „in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags"[89] hervorgehoben. In gleicher Weise achtet die EU den Status, den weltansehauliche Gemeinschaften nach einzelnen Rechtsvorschriften genieBen[90].

Die EU-Vorschriften bieten die Möglichkeit auf den Weg des Rechts, in diesem Staatenverbund Aufgaben des Apostolats zu erfüllen, die christlichen Anliegen und Werte dienen. EGON KAPELLARI hat schon mit seinem Hinweis auf die „europäische Leitkultur" erklärt: „Wer die humane und kulturelle Prägung Europas durch das Christentum verschweigen will, der übersieht den wesentlichen Beitrag, den das Christentum für den Wertehaushalt europäischer Gesellschaften nach wie vor im großen Maße leistet"[91],

Der Reformvertrag von Lissabon und die EU-Grundrechtecharta bieten die Möglichkeit, die neue Ordnung Europas auch als Rechts- und Wertegemeinschaft in einer Friedensordnung Wirklichkeit werden zu lassen und das zu verhindern, wovor JOSEPH KARDINAL RATZINGER schon 1990 warnte, „das zunehmende Absinken der europäischen Idee in eine bloße ökonomische Arithmetik, die zwar Europas wirtschaftliche Macht in der Welt immer mehr steigerte, aber die großen ethischen Ziele immer mehr auf Besitzvermehrung reduzierte und die Logik des Marktes einebnete"[92].

---

[83] Titel II der Grundrechtecharta.

[84] Titel V der Grundrechtecharta.

[85] Titel I und IV der Grundrechtecharta.

[86] Titel III der Grundrechtscharta.

[87] Vgl. Art 18 AEUV sowie Titel III der Grundrechtecharta.

[88] Art 11 Abs. 2 AEUV

[89] Art 17 Abs. 1 AEUV

[90] Art. *17* Abs. *2* AEUV.

[91] Egon Kapellari, Gibt es eine christliche Leitkultur in Europa? Vortrag bei den Reichersberger Pfingsgesprächen am 31. Mai 2004, S. 9.

[92] Joseph Kardinal Ratzinger, Europa – Hoffnungen und Gefahren, in: derselbe, Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche and Welt, Freiburg 1991, S. 84.

Zu diesen notwendigen Zielsetzungen in der EU und mit der EU im übrigen Europa sowie mit Europa in der Welt kann durch das Recht das Apostolat richtunggebend zu dem beitragen, was unsere Zeit braucht, erkannte Menschlichkeit und auf ihr bauend eine allgemeine geachtete Ordnung. Der Mut des Bekenntnisses zum Christentum gibt dazu die Möglichkeit, die Glaubenstreue unzähliger Polen, auch in schwerster Zeit, war ein unvergleichliches Beispiel der erforderlichen Wegweisung, das nie vergessen sei und auch für die Zukunft verpflichtet. JAN KRUCINA hat durch sein Wirken als Priestergelehrter[93] viele Jahrzehnte lang das ihm Mögliche dazu beigetragen, wofür ihm Dank und Respekt bekundet sei.

[93] Słowo nieskowane, Ksiega Jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny, redakcja ks. Andrzej Nowicki bp Jan Tyrawa. Wrocław 1998.

ks. Waldemar Irek

Podmiotowość fundamentem społeczeństwa obywatelskiego

Społeczeństwo obywatelskie jako ideał i zadanie

Europejskie doświadczenia ostatnich lat spowodowały powrót dyskusji dotyczącej społeczeństwa obywatelskiego. Od słynnej książki K. Poppera *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*[1] po ostatnią publikację R. Pezzimentiego *La società aperta e i suoi amici*[2] – „Społeczeństwo otwarte i jego przyjaciele" wzrasta zainteresowanie kwestią społeczeństwa budowanego na koncepcji człowieka jako podmiotu – podstawy i celu życia społecznego[3].

Refleksja nad społeczeństwem obywatelskim, nazywanym także „otwartym", przynosi podział na koncepcję tradycyjną, odziedziczoną po Arystotelesie, zakładającą jedność społeczeństwa politycznego i państwa oraz wspólnotową organizację sfery społecznej oraz koncepcją nowożytną, która zakłada rozróżnienie między wspomnianymi wyżej sferami. W jej nurcie wyrosła koncepcja Hegla, osadzona na integracji normatywnej oraz liberalna, zakładająca indywidualizm działań jednostek.

Termin społeczeństwo obywatelskie niesie zdecydowanie pozytywne kojarzenia. Prawdą jest jednak to, że owo pojęcie jest, dość często nadużywane, a także niejednokrotnie używane wieloaspektowo, co powoduje wiele rozbieżności, które nie pomagają rozwinąć sfery poznawczej w ramach rozważań nad jego istotą. Rozumiane jest ono jako obszar instytucji pośredniczących między państwem i społeczeństwem w dziedzinie wymiany rynkowej oraz pokojowo współistniejących dobrowolnych stowarzyszeń i prywatnych organizacji.

---

[1] K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2007.

[2] R. Pezzimenti, *La società perta e i suoi amici*, Roma 2008.

[3] Pomimo pojawienia się negatywnego nurtu kwestionującego podmiotowość w kontekście postmodernizmu. Por. J. Balbus, *Filozofia podmiotu u progu XXI wieku*, „Perspectiva" II/2003, s. 118n.

W sensie ekonomicznym oznacza formę wspólnoty, zapewniającą konkretne prawa osób do wolności typu negatywnego i do dobrobytu. Jednostki zaś zaangażowane są w produkcję i wszelkiego rodzaju dóbr i usług.

W sensie instytucjonalnym jest to zbiór instytucji, których członkowie są zaangażowani w działania niepaństwowe. Tworzą w ten sposób i przekształcają swoja tożsamość. Wymaga ono stworzenia różnych sposobów kontroli społecznej i wpływu na instytucje państwa oraz umożliwienie działań o charakterze politycznym, z wyłączeniem poziomu gospodarstw domowych, które wchodzą w sferę życia prywatnego. Społeczeństwo obywatelskie charakteryzowane jest często jako zorganizowana i niepaństwowa działalność w sferze publicznej. Aktywność obywatelska nie wynikająca z ich ewentualnej roli funkcjonariuszy państwowych i wykraczająca poza poziom mikrostruktur społecznych[4].

Rozważania o społeczeństwie obywatelskim biorą pod uwagę istniejące stosunki własnościowe, a także rolę, jaką odgrywa ono w organizowaniu stosunków międzyludzkich. Kładzie się nacisk na istnienie instytucji pośredniczących między państwem i społeczeństwem. Czynnikiem niezbędnym do istnienia społeczeństwa obywatelskiego jest występowanie oddolnej mobilizacji społeczeństwa w celu zaspokojenia szczegółowych potrzeb, których nie może zbadać państwo. Społeczeństwo takie odchodzi od struktury hierarchicznej o pionowym dostępie do życia publicznego i próbuje przejść do struktury o charakterze wertykalnym, w którym różne podmioty pozostają ze sobą w zasięgu poziomym i mają wzajemnie szeroki i bezpośredni dostęp.

Społeczeństwo także winno cechować się samoświadomością poznawczą i normatywną. Interakcje społeczne, wiedza, czynności społeczne: zbieżne i rozbieżne, konflikty i współpraca są jej źródłem. Samoświadomość jest wytworem działania różnych instytucji. Jej rezultatem jest zainteresowanie wspólnym dobrem. Samoświadomość jest elementem poznawczym, który istnieje w odniesieniu do czynników normatywnych – wartości i norm, jakie kształtują i organizują codzienne zachowania. Powyższe cechy określają na ile normy społeczne kształtują model społeczeństwa obywatelskiego oraz sposoby zachowań obywateli[5]. Implikuje ono również to, że jednostki dostrzegają swoją autonomię, to coraz częściej szukają możliwości bezpośredniego dostępu do całej wspólnoty narodowej bez używania pośrednictwa ze strony państwa. Dlatego uczestniczą w wyborach, referendach i otwartych transakcjach rynkowych. Wiąże się to z rosnącą samoświadomością jednostek i uznawaniem przez nie przynależności do coraz szerszych grup społecznych – społeczeństwa, narodu, czy społeczności międzynarodowej.

Aby można było mówić o tak budowanym życiu społecznym, muszą być spełnione warunki ustroju demokratycznego. W związku z tym, każdy projekt społeczeństwa obywatelskiego jest związany z odpowiednią teorią demokracji i konkretnie istniejącymi warunkami jej praktyki. Nie ma bowiem jednej, uniwersalnej

[4] E. Wnuk-Lipiński, *Demokratyczna rekonstrukcja*, Warszawa 1999, s. 98–99.

[5] E. Shills, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, red. K. Michalski, Kraków 1994, s. 11–13.

teorii społeczeństwa obywatelskiego, lecz jedynie można powiedzieć, że rozwiązania demokracji zwiększają zakres możliwości powstania społeczeństwa obywatelskiego[6]. „Silna demokracja potrzebuje obywateli, obywatelom potrzebne jest społeczeństwo obywatelskie, społeczeństwo obywatelskie wymaga spoiwa, które nie byłoby związane z polityką tożsamości, spoiwem takim jest demokracja"[7]. Społeczeństwo obywatelskie jest z demokracją ściśle powiązane.

Demokratyczna koncepcja uznaje podmiotowość zwykłych ludzi w ich codziennym życiu. Według niej rola jednostek jest minimalna, ale bez tej małej, minimalnej działalności, nie byłoby wielkich, społecznych przekształceń. Takie społeczeństwo, które się przekształca, ma możliwość przekraczania własnych granic, pokonywania przeszkód, jest aktywne. Takie społeczeństwo zależy od cech jednostek i ich osobowości, od tego, czy są aktywne, czy ludzie posiadają charakter twórczy i zdolność do nauki. Niezbędny jest odpowiedni poziom i właściwości struktur społecznych i warunków, w których ludzie podejmują działania. W perspektywie czasowej potrzebny jest panujący w społeczeństwie pozytywny stosunek do przeszłości i tradycji oraz optymistyczne wizje przyszłości[8].

Społeczeństwo obywatelskie istnieje także poza światem samych instytucji i nie tylko w jego zorganizowanych formach, lecz również w postawach społecznych. Uczestnictwo w życiu publicznym, udział w wyborach albo pisanie petycji, lub uczestnictwo w proteście, to elementy społeczeństwa obywatelskiego. Społeczeństwo obywatelskie ma jakąś strukturę, możliwą do zmierzenia i określenia ile jest organizacji, jaki mają majątek i ilu zrzeszają ludzi. Ważnym elementem układu jest jego otoczenie i środowisko, w którym funkcjonuje, warunki prawne funkcjonowania organizacji oraz relacje z innymi podmiotami. Społeczeństwo obywatelskie służy jakimś celom, organizacje zabiegają o wartości demokratyczne, przejrzystość, tolerancję, brak korupcji, więc same muszą być wewnętrznie demokratyczne, tolerancyjne, wolne od korupcji i przejrzyste. Instytucje i organizacje społeczeństwa obywatelskiego wywierają wpływ na politykę państwa i na sektor prywatny, a także starają się odpowiadać na potrzeby społeczne i na nie reagować[9].

Społeczeństwo podmiotowe zmieniało swoje oblicze w ciągu historii. Nie było ono strukturą niezmienną i nie ma jedynej obowiązującej formuły. Model ten zależał przede wszystkim od obywateli, ich zachowań, sposobów działania i współdziałania. Wyrosłe na gruncie zachowania wolności jednostki, podkreśla jej interesy, wartości i potrzeby oraz zwraca uwagę na konieczność ich artykulacji. Autonomia i swoboda działania jednostek w publicznej sferze polityki jest rzeczą nadrzędną. Żadne, nawet najbardziej szczytne cele polityczne nie mogą ograniczać realizowania tej zasady. Obywatel posiadający prawo do aktywnego udziału

---

[6] W. Bokajło, K. Dziubka, *Spoleczeństwo obywatelskie*, Wrocław 2001, s. 12.

[7] B. Barber, *Dżihad kontra Mcświat*, Warszawa 2004, s. 18.

[8] P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2002, s. 449.

[9] Założenia badawcze Indeksu Społeczeństwa Obywatelskiego CIVICUS. Międzynarodowy program badawczy, w Polsce realizowany w latach 2003/2004 przez stowarzyszenie Klon/Jawor, za http://www.ngo.pl, 29.03.2004.

w życiu politycznym, powinien posiadać również prawo do nie uczestniczenia w nim. Obszar działania powinien być jednak przez cały czas równo dostępny dla wszystkich.

Oprócz podkreślenia wolności, istnienie społeczeństwa obywatelskiego jest również istotne z powodu występowania we współczesnym świecie modelu społeczeństwa masowego i zbiurokratyzowanego, w których występuje często poczucie wyobcowania obywatela ze struktur władzy. Przejawia się to w poczuciu jednostek o oddaleniu władzy, która nie zajmuje się przeciętnym człowiekiem, ani nie zwraca uwagi na jego potrzeby, ale dba wyłącznie o swoje interesy, czy o interesy rządzącej partii politycznej. Poczucie bezradności i apatii obywatelskiej jest jednym z najniebezpieczniejszych przejawów życia społecznego i państwowego. W Polsce również mieliśmy lub ciągle mamy do czynienia ze zjawiskiem próżni socjologicznej oraz dymorfizmu społecznego (lub anomii społecznej), o których pisali już S. Nowak, W. Morawski czy E. Wnuk-Lipiński.

Pojawiające się bardzo często pojęcie społeczeństwa obywatelskiego ma pewne kluczowe aspekty. Jedna z definicji mówi iż społeczeństwo obywatelskie to sieć niezależnych od państwa instytucji, które jednoczą obywateli wokół spraw wspólnej troski. Jej podstawą nie jest tu ani państwo, ani rynek, ale autonomiczna sfera społeczna czy też sfera publiczna bez państwa. W konsekwencji instytucje te mogą wywierać wpływ na kształt prowadzonej przez władze państwowe polityki. Innymi słowy, społeczeństwo obywatelskie to sieć organizacji pozarządowych i stowarzyszeń, które istnieją poza domeną państwa. Zjawisko sieci uwydatnia znaczenie wzajemnej komunikacji w relacjach między niezależnymi podmiotami, ludźmi i grupami społecznymi. Ponadto wprowadza się rozgraniczenia na wąski i szeroki zakres społeczeństwa obywatelskiego. Wąski występuje, kiedy ludzie mają możliwość swobodnego organizowania i dowolnego kształtowania swoich działań. Społeczeństwo obywatelskie może też rozszerzyć się poprzez wpływ tych organizacji na kształt i kierunek decyzji politycznych. Powinno jednak funkcjonować poza sferą kompetencji państwa, czyli bez udziału rządu[10].

Najczęściej w literaturze przedmiotu znajdziemy stwierdzenia, iż ważnym elementem definicji społeczeństwa obywatelskiego jest sfera publiczna, w której dochodzi do wymiany poglądów pomiędzy obywatelami oraz, która stwarza możliwość podjęcia przez nich działalności. Obywatele mogą w niej rozwijać życie publiczne, które wyraża ich potrzeby i jest niezależne od władzy[11]. Istotną cechą tej sfery jest wspólna świadomość jej istnienia. Państwo umożliwia dialog obywatelski, który oznacza sposób i zakres komunikowania się między władzą państwową i różnymi partnerami społecznymi[12].

---

[10] Ch. Taylor, *Kiedy mówimy społeczeństwo obywatelskie*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, red. K. Michalski, Kraków 1994, s. 59.

[11] J. Szacki, *Ani książę, ani kupiec: obywatel*, Kraków 1997.

[12] R. Skrzypiec, *Realizacja zasady partnerstwa między III sektorem a instytucjami samorządu terytorialnego*, http://www.eko.org.pl

De Tocqueville twierdzi, że jedną z najbardziej doniosłych odmian zasobów kulturowych jest zaufanie. Jest ono „powszechnym odruchem serca", który sprawia, że ludzie są skłonni spontanicznie obdarzać zaufaniem różnorodne obiekty[13]. W społeczeństwie panuje klimat domniemanej ufności, który sprawia, że wszyscy są godni zaufania. Dopiero nadużycie zaufania prowadzi do zawieszenia tej postawy.

Aby jakiekolwiek działanie społeczne mogło zaistnieć w sposób oddolny, społeczeństwo musi być przeświadczone o tym, że żadna forma aktywności nie zostanie pozostawiona sama sobie i każda inicjatywa znajdzie potrzebną pomoc u odpowiednich instytucji i organów. Jeżeli bowiem działanie nacechowane zaufaniem wymaga pewnego wkładu, zaangażowania i postawienia na kogoś lub na coś, to będzie istnieć również oczekiwanie, że działanie osób, od których oczekuje się pomocy, będzie regularne, konsekwentne, przewidywalne i kompetentne. Konieczne jest wprowadzenie w życie zasady o jak największej swobodzie działania ludzi w sprawach im najbliższych, które sami najlepiej znają. Dopiero wówczas, gdy działanie zorganizowanej grupy obywateli napotyka trudności, powinna pojawić się pomoc ze strony instytucji państwa. Inicjatywa musi jednak zawsze pochodzić z dołu.

Działanie odpowiednich instytucji i organów powinno cechować się skutecznością i przejrzystością. Powinny działać w czytelny i dający się przewidzieć sposób. Muszą także istnieć odpowiednie mechanizmy kontroli, które pozwolą uniknąć groźby arbitralności decyzji tych organów. Wspólnota wartości, interesów lub potrzeb rodzi poczucie więzi społecznej. Podstawową rolę odgrywają więzi rodzinne i sąsiedzkie, pozostające na poziomie mikrostruktur. Więź społeczna jest czynnikiem, który powstaje na bazie sieci instytucji, wspólnie podejmowanych działań i podzielanych przez obywateli przekonań. W rezultacie pojawia się pomiędzy nimi świadomość istnienia wspólnoty wyrażonej w kategorii „my". Obywatelska samoświadomość zbiorowa odnosi się również do konkretnego terytorium. Więzi obywatelskie muszą łączyć ludzi, nie wytwarzając równocześnie poczucia uzależnienia między nimi.

Społeczeństwo obywatelskie występuje wśród ludzi, których cechuje poczucie samoświadomości. Jest ono wytworem różnych instytucji i z poczuciem pewności, co do ich działań. Świadomość pozwala ocenić swoje miejsce w odniesieniu do otaczającego świata. Istniejące wartości i normy wpływają na kształt codziennych zachowań. Szczególną rolę w kształtowaniu świadomości obywatelskiej odgrywają cnoty obywatelskie. Niezbędna jest tu zgoda członków społeczeństwa, co do wyznawanych wartości i zasad moralnych oraz do kształtu ładu społecznego, do którego wspólnie dążą. Konieczne jest istnienie mechanizmów samoograniczania, zarówno w przypadku instytucji jak i obywateli. I w jednym i w drugim przypadku mają one zapewnić wolność, poprzez zakaz wpływania na zachowania innych. Wolność występuje w tym przypadku jako jedna z podstawowych cech. Nie chodzi tu jednak tylko o wolność jednostki, ale także o poszanowanie wolności innych[14].

---

[13] Por. P. Sztompka, *Zaufanie: warunek podmiotowości*…, dz. cyt., s. 118.

[14] P. Geisler, *Na jurajskiej agorze*, referat w ramach Seminarium: Obywatel, Cnoty Obywatelskie i Rządy Prawa, Częstochowa 22 XI 2001, za http://www.e-demokracja.pl

Aby mogło funkcjonować społeczeństwo obywatelskie muszą wystąpić określone cechy, dotyczą one uporządkowania stosunków społecznych, niemniej jednak należy zauważyć, że nie będzie społeczeństwa obywatelskiego, jeśli nie będzie obywateli, z ich bogactwem intelektualno-wolitywnym, czyli ludzi chcących i potrafiących uczestniczyć w tym rodzaju życia społecznego. Podkreślić jednak trzeba, że obywatelem jest osoba posiadająca nie tyle obywatelstwo, ile „obywatelskość", czyli światopogląd i pewną cechę społeczeństwa obywatelskiego wywodzącą się z uczestnictwa w jego zbiorowej samodzielności.

„(…) Obywatelskość jest poznawczą i normatywną postawą i odpowiadającym jej wzorem działania, wynikającym z przywiązania do społeczeństwa jako całości. To akceptacja zobowiązania do działania na rzecz dobra wspólnego. Dlatego też „obywatelskość" nie może istnieć w społeczeństwach, które nie są społeczeństwami obywatelskimi. (…) Cnoty obywatelskie mogą oddziaływać tylko w społeczeństwie obywatelskim, podobnie społeczeństwo obywatelskie nie może istnieć bez cnót obywatelskich"[15].

M. Ossowska określa, jakimi cechami powinien dysponować obywatel, czyli ktoś, „kto ma wywierać wpływ na życie zbiorowe" Ktoś taki powinien mieć aspiracje perfekcjonistyczne, obejmujące zarówno doskonalenie życia zbiorowego, jak i doskonalenie siebie. Powinna go cechować otwartość umysłu, czyli umiejętność chłonięcia rzeczy nowych i poddawania rewizji własnych poglądów. Ważna jest umiejętność podporządkowania – także i kosztem pewnych ofiar – rzeczy mniej ważnych rzeczom ważniejszym.

Dyscyplina wewnętrzna pozwala takiej osobie na długodystansowy wysiłek i narzucenie sobie oraz przeprowadzenie jakiegoś planu działania. Obywatela powinna cechować odwaga cywilna, czyli umiejętność głoszenia swoich przekonań i obrona ich, mimo iż naraża przez to różne swoje żywotne interesy i grozi z tego powodu nieżyczliwość, oszczerstwa oraz zamknięcie możliwości kariery. Z odwagą wiąże się uczciwość intelektualna, a także krytycyzm i odpowiedzialność za słowo. Potrzebną obywatelowi cechą jest tolerancja, rozumiana jako umiejętność szanowania cudzych potrzeb i opinii. Obywatel powinien interesować się zagadnieniami społecznymi i posiadać pewien zasób informacji w tej dziedzinie. Ważne jest także, aby posiadał umiejętność działania w różnych warunkach, pracy, w grupie oraz zachowań pro społecznych[16]

Podmiotowość źródłem prawa do inicjatywy i uczestnictwa w polityce

Społeczeństwo obywatelskie implikuje spojrzenie na człowieka – osobę i podmiot dynamicznego działania w społeczeństwie. Każde ludzkie działanie jest pewnego rodzaju jednością, na które składa się podjęcie decyzji o działaniu, określenie sposobu realizacji oraz jego wykonanie. Decyzja – jako wyraz wolności człowieka – wyraża i umacnia ludzką podmiotowość. W niej też wyraża się ludzka osobowa inicjatywa i zaangażowanie, osobowy dynamizm.

[15] Tamże.

[16] M. Ossowska, *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, Warszawa 1946.

Możliwość pełnego uczestnictwa w czynnym życiu społecznym umożliwia i wyzwala ludzką inicjatywę. Powoduje, iż kształt życia społecznego nie jest przeżywany przez człowieka jako tylko zewnętrzny, obcy i narzucony, ale jako wyrażający jego wnętrze, własny i realizujący ludzką wolność. Daje on możliwość zaangażowania się w pełne życie społeczne, obejmujące sferę gospodarczą, kulturalną i polityczną. Daje także możliwość tworzenia takich struktur i instytucji społecznych, obejmujących nawet niewielkie grupy, w których jednoczą się ludzie na zasadzie wspólnych celów i zadań, podejmują działania na własne ryzyko, tworzą więź społeczną i tworzą cząstkę dobra wspólnego, Dzięki temu spełniają siebie oraz tworzą warunki dla spełniania się innych ludzi[17].

Owa działalność osoby lub grupy osób z własnej inicjatywy jest podstawową siłą społeczną, jest fundamentem tworzenia się społecznych struktur. Tego rodzaju działanie nie może dokonywać się w izolacji, ale w dialogu osobowym i społecznym. Należy przy tym pamiętać o podstawowej prawdzie, iż osoba ludzka jest wartością najwyższą, jest celem ludzkich i społecznych działań. Podobnie wszelkie struktury i instytucje mają być pomocą i ochroną dla wartości ludzkich, dla ludzkiego spełniania się, dla realizacji praw człowieka. Konieczność instytucji płynie ze struktury osoby ludzkiej, ze sposobu jej istnienia i działania. To instytucja jest potrzebna dla osoby, a nie osoba dla instytucji. Dlatego budowę tych instytucji należy zawsze rozpoczynać od człowieka[18].

W starożytnym rozumieniu polityka była związana z pojęciem *polis* – miasto-państwo, którym to terminem oznaczano organizację społeczną i władzę, która miała dbać o realizację dobra wspólnego. Od Arystotelesa znamy definicję polityki, rozumianej jako „troska o dobro wspólne". Polis, to społeczność, w ramach której wolni obywatele decydują o kształcie życia społecznego. Polityka nie wyklucza nierówności w uczestnictwie i odpowiedzialności w zależności od kwalifikacji intelektualnych i moralnych, natomiast wg. greckiego Filozofa oznacza ona współkształtowanie życia w warunkach wolności i równości, na miarę człowieczeństwa, pod określoną władzą[19].

Po linii filozofii klasycznej poszedł św. Tomasz z Akwinu. Dla niego polityka, to treść tych zadań, które trzeba podjąć, aby zrealizować dobro wspólne społeczności ludzkiej. Akcentuje przy tym potrzebę rządzenia, a więc element władzy społecznej. Ze względu na dobro wspólne zachodzi potrzeba kompetentnej instancji koordynującej i kierowniczej.

Od czasów Machiavellego termin „polityka" oznacza sztukę rządzenia państwem, albo nawet samą działalność zarządzania i kierowania obywatelami. Mówi się o polityce jako o pewnej metodzie działania bez używania przymusu,

---

[17] J. Gałkowski, *Zasada pomocniczości*, „Więź" 1 (1983); s. 65.

[18] Tamże, s. 63.

[19] J. Kondziela, *Sposoby pojmowania polityki*, „Colloquium Salutis" 17 (1985), s. 78–79. Por. O. Hoeffe, *Prawa ludzkie jako zasady chrześcijańskiego humanitaryzmu*. „Communio" 5 (1988),s. 69–83.

jednakże zwraca się także uwagę na to, iż polityka jest pewną walką o zdobycie, utrzymanie, bądź odzyskanie władzy. W czasach nowożytnych nastąpiło również oderwanie etyki od polityki z tezą, iż w polityce najważniejsza jest nie etyka, a jedynie skuteczność. Niemniej przyjmuje się iż polityka jest przeciwieństwem przemocy. Tam, gdzie zaczyna się przemoc, gwałt, tam kończy się polityka, bo kończy się humanistyczny charakter działań, ustaje realizacja dobra wspólnego oraz zanika więź społeczna[20].

Katolicka Nauka Społeczna przynosi myśli polityczno-społecznej znaczenie i wizji człowieka, zasad społecznych w oparciu o które można i należy budować społeczeństwo obywatelskie. Wydaje się, iż jest to fundamentalny wkład Kościoła w budowanie społeczeństwa „otwartego" i demokratycznego. Przy czym demokrację jako system poprzedza zawsze system aksjologiczny. Na gruncie nauki społecznej Kościoła katolickiego polityka i sprawy z nią związane łączą się ściśle z pojęciem dobra wspólnego. Według tej koncepcji polityka, aktywność polityczna podlega wymogom i ocenom humanizmu oraz etyki. Polityka jest dziełem człowieka, mającym służyć dobru ludzi. Polityka amoralna prędzej czy później przekształci się w jawną lub zakamuflowaną dyktaturę. Przestaje służyć ludziom, natomiast w różny sposób ich niszczy[21]. Jan Paweł II, nawiązując do definicji Arystotelesa powie, iż polityka, to „roztropna troska o dobro wspólne" (LE 20). Natomiast dziedzina polityki obejmuje dobro wspólne, które jest równocześnie dobrem każdej osoby. Dla osiągnięcia swoich celów społeczność polityczna winna posiadać możliwości aby zaspokoić potrzeby swoich obywateli. W tym sensie, mówiąc o polityce pytamy z jednej strony o zadania państwa i jego funkcje (troska o bezpieczeństwo obywateli, ich rozwój oraz dobrobyt), sposoby sprawowania władzy oraz możliwości partycypacji obywateli w życiu politycznym – w tworzeniu decyzji politycznych i ich realizacji. Obok polityki „z góry" dostrzega się także polityki „z dołu", w postaci politycznego uczestnictwa obejmującego takie zjawiska jak: formowanie się interesów indywidualnych i grupowych, ich wyrażanie i wpływanie w ten sposób na kształt opinii publicznej – ich prezentacja, zarówno teoretyczna jak i praktyczna. Już tutaj dostrzegamy podstawowe prawa człowieka odnoszące się do życia wspólnoty politycznej. Są to: prawo do udziału we władzy państwowej, prawo do kontroli władzy, prawo do jej krytyki, w sytuacjach granicznych prawo do oporu wobec władzy państwowej, jak też prawa do: stowarzyszania się dla celów politycznych, wolności przekonań politycznych oraz odwoływania się od decyzji władz.

Wydaje się, iż jedynie państwo zbudowane w oparciu o zasadę pomocniczości daje szansę na zaistnienie personalizmu społecznego, a w konsekwencji budowanie społeczeństwa otwartego.

---

[20] J. Majka, *Działalność polityczna czy profetyczna funkcja Kościoła*, „Znaki Czasu" 7 (1986), s. 116–117.

[21] S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1982, s. 413n.

Zasada pomocniczości drogą budowania społeczeństwa obywatelskiego

Filozofia społeczna przejęła termin „zasada pomocniczości" na oznaczenie określonej relacji między społecznością a jednostką oraz mniejszymi wspólnotami. Stąd też zasadę pomocniczości albo inaczej zasadę subsydiarności nazywano także „zasadą społecznego udzielania pomocy" oraz „prawem małych kół życia"[22]. Określa się ją również niekiedy jako „zasadę kompetencji"[23], albo „zasadę praw człowieka"[24], co dokładniej wyraża określenie, że jest ona „prawem personalistycznego samostanowienia" [25]. Określenia te suponują, iż każda działalność społeczna winna być udzieleniem pomocy, a termin *subsidium* przeniesiony na relacje społeczne oznacza uzupełniającą, pomocniczą ingerencję większych tworów społecznych na korzyść pojedynczych ludzi i mniejszych kręgów życiowych. W przeważającej części przypadków mówiąc o większych tworach społecznych, ma się na myśli państwo, ale można też mieć na uwadze inne zorganizowane instytucje.

Zasada pomocniczości w swojej podstawowej treści wskazuje na prymat osoby ludzkiej wobec społeczności, co da się wyrazić w stwierdzeniu, iż ostatecznie to nie człowiek istnieje dla społeczności, lecz społeczność istnieje dla człowieka[26]. Konsekwencją tego poglądu jest stwierdzenie o centralnym miejscu człowieka w życiu społecznym, o jego autonomii, godności i prawach. O. von Nell-Breuning akcentuje potrzebę właściwej interpretacji tego pojęcia. Oto przykład: „o stanowisku pomocy mówimy przy gimnastyce. Ta pomoc nic nie ujmuje ćwiczącemu, gdyż całego wyczynu musi on dokonać sam. Pomoc daje mu do tego konieczną wolność, bezpieczeństwo, pewność. Tylko wtedy, gdy pojedyncza czynność ćwiczącego zawodzi i grozi mu przez to niebezpieczeństwo, wkracza pomoc". Analizując pojęcie *subsidium* należałoby wskazać na pewne niebezpieczeństwo związane z niewłaściwym rozumieniem tego terminu. Cytowany Autor wskazał na dylemat związany z rozumieniem pojęcia „subsydiarny". Pojęcie to rozumiane w sensie nagłej pomocy, zastępstwa, prowizorium może być desygnatem treści pejoratywnych, a w konsekwencji prowadzić do błędnej interpretacji treści zasady pomocniczości. Chodzi tutaj o rozróżnienie między pomocnym i niepomocnym „staniem przy", a więc o cechę odróżniającą, albo lepiej mówiąc wprost decydującą, za pomocą której określa się, czy jakiś stan jest rzeczywiście pomocny, albo czy jest on przeciwieństwem prawdziwie wymaganej pomocy[27].

Argumenty motywujące potrzebę zastosowania zasady pomocniczości wynikają zarówno z natury ludzkiej osoby, jak też z istoty życia społecznego. Człowiek wyposażony konstytutywnie w wolność i duchowość, może osiągnąć samourze-

---

[22] W. Riener, *Soziales Handbuch*, Wien 1956, s. 49.

[23] O. von Nell-Breuning, *Pomocniczość w Kościele*, ŻK 6: 1987 nr 7, s. 156.

[24] W. Piwowarski, *Zasady społeczne...*, s. 87.

[25] J. Krucina, *Dobro wspólne i zasada pomocniczości a problem samorządności w polskim życiu publicznym*, CHwŚ 13: 1981 nr 6, s. 111.

[26] W. Bertrams, *Das Subsidiaritaetsprinzip – ein Mytos?*, SdZ 174: 1956 nr 8, s. 388–389.

[27] O. von Nell-Breuning, *Einzelmensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1962 (wyd. 2), s. 19.

czywistnienie tylko przez daleko idącą aktywizację złożonych w nim istotnych zdolności. Ponieważ dobro wspólne nie jest pojęciem abstrakcyjnym, ale zorientowane jest na dobro wszystkich ludzi, zostaje ono urzeczywistnione przez aktywizację energii tkwiących w każdej jednostce.[28]

Zasada pomocniczości podkreśla pomocniczą rolę państwa i władzy w stosunku do innych społeczności mniejszych, wypełniających przestrzeń między jednostką a centralną władzą państwa. Z zasady tej można wyprowadzić inne zasady organizacji i funkcjonowania życia społeczno-politycznego.

Pierwsza z nich to zasada pluralizmu, która domaga się wielostopniowej organizacji społecznej, powstania między jednostką a państwem tzw. struktur pośrednich, lub „małych kręgów życiowych".

Drugą zasadą jest decentralizacja władzy, powoływanie samorządów, w których wszyscy członkowie społeczności mogliby odnaleźć swój własny interes i odkryć własne dobro. Dzięki temu wizja dobra wspólnego nie ma charakteru iluzorycznego, ale realistyczny, możliwy do osiągnięcia w dostępnych okolicznościach i przy posiadanych środkach. To właśnie w samorządach dokonuje się oddziaływanie na zdolności twórcze członków, pociąganie ich do uczestnictwa, odpowiedzialności i aktywności, która w ostatecznym rozrachunku buduje społeczność nadrzędną – państwo. Prowadzi to do szczególnego doświadczenia: „nie tylko mamy państwo, ale jesteśmy państwem". W tym ujęciu decentralizacja nie zamienia się w anarchię, ponieważ obudzona inicjatywa powinna pobudzić do odpowiedzialności, sumienności, solidarności.

Trzecia zasada, to demokracja, u podstaw której znajduje się myśl personalistyczna, wraz z tezą o godności osobowej człowieka i jego niezbywalnych prawach. Demokracja oznacza tu nie tyle procedury, ile otwarcie na świat wartości, a w nim dobro wszystkich ludzi, prawo do społecznej i politycznej inicjatywy, prawo do zrzeszania się oraz organicznej i spontanicznej spójności sił społecznych w kierunku dobra wspólnego.

Czy społeczeństwo obywatelskie istnieje realnie, czy też wciąż pozostaje w sferze normatywnej i deklaratywnej? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Istnieje ono wszędzie tam, gdzie człowiek jest postawiony i traktowany jako zasada i cel wszelkich wydarzeń społecznych, które mają go wspomagać w życiu i rozwoju. Ponieważ jednak system demokratyczny jest bardzo labilny – i w oparciu o demokrację można stworzyć nawet dyktatury – stąd „obywatelskość" jako cnota społeczna jest istotnym zadaniem, które stoi przed każdym człowiekiem i wszelkimi społecznymi instytucjami.

---

[28] Tamże; s. 20 n.

ks. Roman Dzwonkowski SAC

Integracja emigrantów w świetle przemówień papieża Jana Pawła II do Polonii i Polaków za granicą

Wstęp

Wydarzeniami bez precedensu w historii papiestwa, były, rozpoczęte w 1979 r. misyjne podróże Jana Pawła II. W latach 1979–2002 odbył ich 104 i odwiedził 130 krajów[1]. W 46 z nich spotkał się Polonią, z emigracją polską i Polakami za granicą. Z tej okazji, a także w Rzymie, podczas audiencji dla pielgrzymek polonijnych, wygłaszał okolicznościowe przemówienia. Ich treść świadczy o tym, że uniwersalizm jego papieskiego urzędu w niczym nie zmienił faktu, iż jest on Polakiem, któremu leżą na sercu sprawy własnego narodu, w kraju i na emigracji i że dawał on temu zdecydowany wyraz nie tylko podczas swoich pielgrzymek do ojczyzny, ale także do wielu krajów świata[2]. Polonia i emigracja otrzymała w nich przemyślany program religijny i ideowy, dotyczący jej zadań i postawy wobec kultury ojczystej wyniesionej z Polski i wobec kultury krajów osiedlenia. Jednym z najważniejszych zagadnień jest w nich sprawa integracji ze społeczeństwami krajów osiedlenia.

Integracja i tożsamość kulturowa

Emigranci osiedlający się w obcym dla nich kraju tak lub inaczej przeżywają „zderzenie kultur" i stają wobec trudnego dla nich problemu dostosowania się do nowej rzeczywistości. Jest to proces długotrwały i uwarunkowany wieloma czynnikami. Zależy on od ich „bagażu" kulturowego wyniesionego z kraju ojczystego, od ich pozycji społecznej, od stopnia dystansu kulturowego między emigrantami

[1] Por. *Leksykon pielgrzymek Jana Pawła II.,* red. A. Jackowski i I. Sołjan, Kraków 2005, s. 8.

[2] Zob. *Papież Jan Paweł II do Polonii i Polaków za granicą 1979–2003. Przemówienia. Listy. Telegramy*, oprac. ks. Roman Dzwonkowski SAC, Ząbki, 2007.

i społeczeństwem kraju osiedlenia, od znajomości miejscowego języka, od motywów i charakteru emigracji, od polityki miejscowych władz i Kościoła wobec nich. W dostosowaniu tym, zasadnicze znaczenie ma stosunek do własnej kultury, wyniesionej z kraju pochodzenia i stosunek do kultury kraju osiedlenia. Problem ten dotyczy zarówno pierwszego pokolenia emigrantów, jak i ich kolejnych pokoleń.

Możliwe są dwie postawy w dostosowaniu się do życia na emigracji. Pierwsza to aktywne wchodzenie w kulturę kraju osiedlenia przez opanowania języka, nabycie praw i wypełnianie obowiązków po przyjęciu nowego obywatelstwa, a jednocześnie zachowywanie ważnych elementów kultury ojczystej, takich jak język, nazwisko, własne tradycje religijne i narodowe oraz przekazywanie ich młodszemu pokoleniu. W grę wchodzi także utrzymywanie duchowej więzi z krajem ojczystym czy też ze społecznością rodaków w kraju osiedlenia. Ten sposób dostosowania się do życia w nowym kraju określany jest jako integracja i tak określa go Jan Paweł II. Można rozróżnić różne jej formy: ekonomiczną, która jest najłatwiejsza, społeczną, prawną, polityczną, kulturową i religijną, która jest najtrudniejsza i trwa najdłużej. Integracja jest zawsze procesem „bilateralnym". Zależy od postawy samych emigrantów, ale także od przyjmującego ich społeczeństwa. Istnieją społeczeństwa, których kultura ma charakter inkluzywny, pozwalający na szybką integrację imigrantów, jak np. amerykańska lub ekskluzywny, jak np. brytyjska, gdzie jest znacznie trudniejsza. Zależy ona także, jak wspomniano, od polityki władz wobec emigrantów. W krajach, których społeczeństwa powstały w wyniku napływu różnych grup etnicznych (USA, Kanada, Australia), a niekiedy i w innych, w pewnym okresie powstały programy wielokulturowości sprzyjające długofalowej integracji.

Inny sposób adaptacji emigrantów do nowej rzeczywistości, koniecznej po osiedleniu się w obcym kraju, polega na przyjmowaniu przez nich jego kultury przy zaniedbaniu własnej, np. języka, tradycji religijnych i narodowych, rezygnowaniu z przekazywania ich młodemu pokoleniu i ukrywania swego pochodzenia. Jest to proces przeciwny w stosunku do integracji. Jego rezultatem jest „roztopienie się" emigrantów w miejscowym społeczeństwie. Ten sposób dostosowania się ich do życia w nowym kraju, określa się mianem asymilacji. Może być ona spontaniczna lub wymuszana przez politykę danego państwa. Jest to zawsze proces moralnie i kulturowo zubażający emigranta. Jego rezultatem jest niski prestiż w oczach społeczeństwa kraju osiedlenia, kompleks niższości i różne zjawiska patologiczne.

W swoich przemówieniach do Polonii i emigracji Jan Paweł II odwołuje się do pojęcia tożsamości kulturowej. Posługuje się przy tym takimi terminami i pojęciami jak: „wewnętrzna tożsamość", „własna tożsamość", „dziedzictwo wiary i kultury", „tożsamość wszystkich na świecie Polaków", „pozostanie sobą", „tożsamość chrześcijańska" lub po prostu „tożsamość"[3].

[3] Posługuje się nim papież w przemówieniach do Polaków i Polonii w Irlandii, Francji, w USA, w Niemczech, w Szwajcarii, w Hiszpanii, w Kanadzie, w krajach Beneluksu, w Grecji i wielokrotnie w przemówieniach wygłaszanych do różnych grup polonijnych w Watykanie i poza nim. Por. *Papież Jan Paweł II do Polonii…*,, dz.cyt., *passim*.

Według znanego socjologa amerykańskiego, Michaela Novaka, wybitnego znawcy i teoretyka odrodzenia się tożsamości etnicznej w USA[4], oznacza ona poczucie wspólnoty w konkretnym dziedzictwie społeczno-kulturowym. Przejawia się ono w wielu sferach życia indywidualnego i zbiorowego i wpływa na postawy moralne i życie religijne. Utrzymywanie się dziedzictwa społeczno-kulturowego wynika, jego zdaniem, stąd, że stanowi ono dla jednostki pomoc w psychicznym dostosowaniu się do zmieniających się okoliczności, różnych środowisk i dokonujących się z upływem czasu zmian. Ta rola wspomnianego dziedzictwa sprawia, że jest ono – zdaniem Novaka – *jednym z głębszych czynników kształtujących ludzką osobowość, postrzeganie świata, zachowania, poglądy i wartości* [5].

Postulat zachowania przez emigrację i Polonię polskiej i chrześcijańskiej tożsamości

Istotną częścią przemówień Jana Pawła II do Polonii i Polaków na emigracji, są jego rozważania na temat zachowania przez nią własnej tożsamości duchowej opartej o kulturę wyniesioną z ojczyzny. Jest to zasadniczy postulat, jaki kieruje on pod jej adresem. Zawsze go przy tym uzasadnia, opierając się na dwóch zasadniczych stwierdzeniach.

Po pierwsze, w jego rozumieniu Polacy w kraju, emigracja i Polonia, to jedna wspólnota narodowa, wytworzona przez tysiącletnią, wspólną historię i kulturę. Nie burzy jej opuszczenie kraju. Podczas audiencji dla Polonii w Rzymie (16 X 1980), mówił o narodzie, który żyje „w Ojczyźnie i poza jej granicami", a do Polonii w Hiszpanii (1982), że żyje on „nie tylko w swoim historycznym pniu nad Wisłą, ale także w różnych miejscach świata". Na spotkaniu z Polonią w Chile (1987) dwukrotnie wspomniał o tym, że Polacy żyjący w kraju i poza jego granicami tworzą wielką rodzinę i wspólnotę „wywodzącą się z tego samego pnia zakorzenionego w Ojczyźnie". Emigracja nie powinna oznaczać zerwania kontaktu z krajem ojczystym. Mówiąc o duchowej tożsamości emigracji i Polonii Jan Paweł zwracał uwagę, że nawet jej odległe w czasie związki z krajem pochodzenia ciągle na nią oddziałują, a warunkiem odnalezienia i pogłębienia własnej tożsamości jest pamięć o swej przeszłości.

W podobny sposób widzi to zagadnienie wspomniany już M. Novak, który zauważa, iż aby zrozumieć moralne wybory jednostki, trzeba je obserwować co najmniej przez trzy generacje[6]. I z tą myślą stwierdza, że „imigracja trwa co najmniej sto lat" [7]. W literaturze poświęconej samoidentyfikacji etnicznej w Stanach Zjednoczonych i odnajdywaniu przez kolejne pokolenia emigrantów swojego po-

[4] Jego szczególnie znaną pracą z tej dziedziny jest wydana w 1971 r. książka *The rise of the unmeltable ethnics*, tłum. polskie: *Przebudzenie etnicznej Ameryki,* Warszawa 1985.

[5] Tak streszcza poglądy Novaka W. Osiatyński we wstępie do polskiego tłumaczenia jego książki (Tamże, s. 20; por. także s. 18–19).

[6] *Przebudzenie etnicznej Ameryki…,* dz.cyt., s. 40.

[7] Tamże, s. 227.

chodzenia oraz związanego z nim dziedzictwa kulturowego, przyjęto opinię, że zjawiska tego nie należy rozpatrywać w kategoriach narodowości, lecz kultury[8]. Tę samą myśl wypowiadał Jan Paweł II, gdy w przemówieniu do Polaków w Wielkiej Brytanii (Londyn 1982): „Więź między krajem ojców, a krajem zamieszkania dokonuje się właśnie na płaszczyźnie kultury. Ona daje właściwą perspektywę współżycia i przez wychowanie przygotowuje młodego człowieka zarówno do zadań w środowisku emigracyjnym, jak i do przyjęcia własnej postawy życiowej".

Drugie zasadnicze stwierdzenie, na którym papież opierał postulat zachowania przez emigrację i Polonię łączności z ojczyzną, wyrażone zostało w przemówieniu do Polaków w Moguncji (1980): „Także prawda objawiona, Ewangelia, dociera do człowieka w oprawie pewnej kultury. Istnieje więc niebezpieczeństwo, że zatracenie odziedziczonych wartości kulturowych może w konsekwencji doprowadzić także do utraty wiary, zwłaszcza jeżeli nowe wartości kulturowe, które się przyjmuje w nowym otoczeniu, pozbawione są tego chrześcijańskiego charakteru, którym cechowała się kultura rodzima". Papież miał tu na myśli głęboką więź kultury polskiej z chrześcijaństwem.

„Chrześcijaństwo – mówił ponadto w Rzymie 27 VI 1985 r. – było nie tylko źródłem tej kultury i jej zaczynem, ale Kościół, dzieląc wiernie los narodu, zrósł się ściśle z jego bytem i z jego historią. A otwarcie się człowieka na Boga nie odrywało go od spraw życia na ziemi, lecz przeciwnie – było inspiracją do walki o obronę niepodległości, sprawiedliwości i godności narodu i poszczególnych ludzi".

O chrześcijańskim dziedzictwie kultury polskiej, wynoszonym z kraju przez emigrantów, o jego specyficznym charakterze, uniwersalnym w swoich podstawowych wartościach, papież mówił podczas niemal wszystkich swoich spotkań z Polonią. Jego wypowiedzi na temat stosunku Polaków i Polonii do własnego dziedzictwa kulturowego wskazują, że nie chodziło mu o bezrefleksyjne trwanie przy nim. Przeciwnie, mówił on o potrzebie poznawania go, podejmowania i rozwijania w poczuciu odpowiedzialności a nie i za ojczyznę. Określał je jako „bogactwo, z którego wciąż na nowo musimy czerpać"; „tysiącletnie dziedzictwo"; „wielkie dziedzictwo polskiego ducha i polskiej kultury"; „ogromne bogactwo"; „wartości ludzkie"; „własność"; „wyposażenie";, „integralna część psychiki i osobowości".

Trudno o bardziej zdecydowane i wymowne określenia. Uzasadniały one jednocześnie stawiane przez papieża wymagania w tym względzie. Wyrażał je w następujących sformułowaniach: „świadomość posiadanego dziedzictwa"; „twórcze odczytywanie swego rodowodu"; „umieć odczytywać to co jest w Was i wokół Was. Umieć czytać, rozróżniać, wybierać"; „dostosowywać do potrzeb miejsca i czasu"; „odczuć i wyrazić"; „odkrywać"; „pogłębiać"; „podejmować trudne dziedzictwo i rozwijać je"; „odważnie podejmować"; „pielęgnować i pomnażać"; „chronić"; „pomnażać przez pracę"; „dzielić się nim"; „przekazywać następcom". Wskazywał na jego moralną, kulturotwórczą siłę w życiu emigracji i wyrażał pragnienie, by zachowała ona swoją chrześcijańską kulturę wyniesioną z ojczyzny, bo

[8] Por. C. Cecchi, *„L'identificazione etnica" dei figli degli emigranti,* „Studi Emigrazione" (Roma), 1967 nr 9, s. 234.

tylko to zapewni jej sukces i zadecyduje o wartości tego wkładu, który powinna wnieść w życie krajów zamieszkania. Często wskazywał na przykłady znakomitej realizacji przez nią tego postulatu w tych krajach, w których ma ona dłuższą historię. Przywoływał przykłady wniesionych przez nią wartości w dziedzinie religijnej i cywilizacyjnej.

Motywacja zachowania tożsamości etnicznej przez emigrację i Polonię

Najbardziej interesującą i ważną częścią przemówień papieskich, kierowanych do Polonii, jest wspomniana już argumentacja za zachowaniem przez nią własnej tożsamości duchowej. Ma ona charakter psychologiczny, moralny i religijny. Ten ostatni najobszerniej rozwinięty został w przemówieniu do Polaków w Republice Federalnej Niemiec w Moguncji, 16 XI 1980 r. Wynikało to, jak można sądzić, z sytuacji ówczesnej fali wychodźstwa z Polski do Niemiec. Przeżywało ono wówczas szczególnie mocno tzw. „zderzenie kultur" i fascynację bogatą, nieznaną mu, konsumpcyjną kulturą zachodnią. Papież zwracał uwagę na potrzebę krytycznej jej oceny i wskazywał właściwą hierarchię dóbr. „O wartości człowieka – mówił – ostatecznie decyduje to, kim jest, a nie to, co ma. I jeśli człowiek zatraci swoją godność, wiarę i świadomość narodową, tylko dlatego, by więcej mieć, to postawa taka musi ostatecznie prowadzić do pogardy wobec samego siebie. Natomiast człowiek świadomy swej tożsamości płynącej z wiary, z chrześcijańskiej kultury, ojców i dziadów, zachowa swą godność, znajdzie poszanowanie w innych i będzie pełnowartościowym członkiem społeczeństwa, w którym wypadło mu żyć" .

Następstwem emigracji bywa duchowe zubożenie, wynikające z utraty kontaktu z kulturą ojczystą i braku głębszego kontaktu z kulturą kraju osiedlenia. Mówiąc o stawaniu się emigranta pełnowartościowym obywatelem kraju osiedlenia i przyczynianiu się do jego rozwoju, papież wskazywał, że warunkiem tego jest pozostanie sobą. W przemówieniu do Polaków z krajów Beneluksu, wygłoszonym w Brukseli (1985) powiedział: „Im bardziej będziecie wierni Bogu, waszej tożsamości i kulturze, tym owocniejszy będzie wasz wkład nie tylko w dobro kraju i narodu, w którym tkwią wasze korzenie, ale także owocniej i skuteczniej będziecie mogli służyć dobru waszych nowych ojczyzn i społeczeństw, które współtworzycie". Na spotkaniu z Polakami w Austrii (1983) zwrócił uwagę, że zachowanie i pomnażanie własnego dziedzictwa kulturowego jest „drogą do ocalenia własnej godności i poszanowania godności innych". W nowej sytuacji, stwierdził, emigrant musi „chronić, odczytywać i rozwijać to, co jest w nim, wewnątrz, to co wpisane w jego sercu, musi pamiętać o glebie, o dziedzictwie, z którego wyrasta, które go ukształtowało i stanowi integralną część jego psychiki, jego osobowości".

Potrzebę wracania do chrześcijańskich tożsamości polskiej Jan Paweł II uzasadniał także w nieco inny sposób. „Do tych korzeni – czytamy w przemówieniu do Polonii kanadyjskiej (1984) – chrześcijańskich korzeni, z których zarówno Wy, jak i ja wyrastamy, trzeba ustawicznie wracać, trzeba niejako na nowo z nich wyrastać. W tych korzeniach jest moc i życiodajne soki potrzebne do Waszego, jak i mojego wzrostu". Do przedstawicieli Polonii świata (Rzym, 27 VI 1985)

mówił o groźnych skutkach oderwania się od własnej kultury: „Wykorzenienie – stwierdził wówczas – jest groźną chorobą społeczną. Im bardziej człowiek jest świadomy własnej genealogii, duchowej gleby, z której wyrasta, tym dojrzalszy jest do przyjmowania zadań, jakie mu stawia konkretna sytuacja". Podczas historycznego spotkania w Rzymie „Kraj – Emigracja", 29 X 1990 r., w którym po raz pierwszy wzięli udział Polacy z istniejącego jeszcze ZSRS, wskazywał, że świadomość związków z wiarą chrześcijańską i europejską kulturą, a zarazem „świadomość wartości własnej kultury pomogą nam właściwie ocenić samych siebie i zwiększyć poszanowanie kultury innych narodów".

Ostatnie już, w czasie jego pontyfikatu, wypowiedzi do Polonii, zawierają nowe myśli na ten temat. W Bułgarii (26 V 2002), prosząc o zachowanie dziedzictwa wiary i własnych tradycji, wzywał Polaków do „czynnej współpracy z wszystkimi grupami etnicznymi i religijnymi, żyjącymi w tym kraju".

Uwagę zwraca dobitna forma niektórych uzasadnień zachowania więzi z własną historią i rodzimą kulturą. W przemówieniu do Polaków w Australii (1986) czytamy: „Teraźniejszość nie istnieje i nie może istnieć bez przeszłości. Nie ma twórczości bez pamięci. Pamięć gwarantuje wspólnotę i jedność, ale zabezpiecza przed staczaniem się w nicość [...] Ludzie, którzy pamiętają skąd pochodzą, ludzie, którzy cenią swe tradycje, mogą wnieść wiele w życie każdego kraju. Natomiast dobrobyt osiągnięty kosztem Boga przynosi stratę, przynosi śmierć". W podobny sposób papież sformułował swą wypowiedź do Polonii amerykańskiej, podczas powtórnego spotkania z nią w Detroit-Hamtramck w 1987 r. „Jeśli odwołujemy się do przeszłości – mówił – jeśli przyglądamy się naszemu „dziś", to czynimy to przede wszystkim z myślą i troską o przyszłość. Bo jak ktoś powiedział: ››Naród, który pozwala się odciąć od tradycji, schodzi do poziomu plemienia‹‹ (A. Słonimski)". W tym ostatnim zdaniu cytował stwierdzenie Antoniego Słonimskiego. Istnieje cały szereg podobnych wypowiedzi papieża.

Zadania w dziedzinie duchowej i moralnej, jakie papież ukazuje emigracji i Polonii dotyczą jej samej i Polski, lecz mają także uniwersalny charakter. W przemówieniu do Polaków w Szwajcarii (1984) czytamy: „Niech Wasze wysiłki skierowane w stronę dobra, wierności wierze, w stronę sprawiedliwości, wolności, solidarności i pokoju wydają owoce dla Waszej wspólnoty, dla kraju, w którym żyjecie [...], dla wspólnoty naszego Narodu, na polskiej ziemi [...]. Więcej niech służą dobru wszystkich ludzi". Podobne myśli wypowiada papież w wielu innych przemówieniach do Polonii.

Nie można tu pominąć ważnej uwagi. Otóż to, co papież mówi o zachowaniu własnego dziedzictwa kulturowego na emigracji, wskazując, iż jest to warunek lepszego zrozumienia innych i zdobycia ich szacunku, potwierdza rzeczywistość w społeczeństwach wieloetnicznych. M. Novak, w przedmowie do polskiego wydania przywołanej tu już książki o odrodzeniu etnicznym w Ameryce, stwierdza, odwołując się do wyników badań przeprowadzonych w tym kraju, że wskazują one, iż „lepsze zrozumienie własnych korzeni prowadzi w sposób nieunikniony do lepszego zrozumienia korzeni innych. Tolerancji, wyrozumiałości, chęci do współpracy, otwartości nie osiąga się, – jak pisze – przez postawę „universality", przez

traktowanie każdej jednostki jak autonomicznego atomu, podobnego do wszystkich innych"[9]. Ludzie, którzy są niepewni własnej tożsamości, stwierdza, nie są bowiem całkowicie wolni i można nimi swobodniej manipulować[10]. Stąd też wynika doniosłe, psychologiczne i moralne znaczenie świadomej przynależności do konkretnej grupy etnicznej. Autor porównuje to do roli duszy w życiu ludzkim[11]. Zarówno wyniki badań socjologicznych, jak i potoczna obserwacja środowisk emigracyjnych w wielu krajach świadczy o tym, że zerwanie z własnym dziedzictwem kulturowym pociąga za sobą katastrofalne skutki moralne i społeczne. Widoczne są one w przestępczości młodzieży i jej niedostosowaniu społecznym, w dezintegracji rodziny, w załamaniach psychicznych i tym podobnych patologicznych zjawiskach, będących wynikiem stanu określanego w socjologii jako anomia.

M. Novak opisując te grupy ludności, które w Ameryce utraciły swoją kulturę etniczną stwierdza, że zastąpiły ją one jedynie najbardziej prymitywną amerykanizacją z tanich gazet, filmów, popularnych powieści i wszechobecnego samochodu. Przemiany tego rodzaju ocenia jako tworzenie, jak pisze, tabunów mężczyzn i kobiet pozbawionych duchowej ojczyzny, kulturalnych wyrzutków pozbawionych gustu, pozbawionych jakichkolwiek standardów poza standardami tłumu[12]. Zjawiska te były dla niego zasadniczym argumentem na rzecz ruchu odrodzenia etnicznego w Stanach Zjednoczonych, mającego między innymi na celu uświadomienie sobie przez rozmaite grupy dawnych emigrantów, ich przynależności etnicznej i tzw. „powrotu do korzeni". Ruch ten początkowo budził wielkie obawy, lecz w latach siedemdziesiątych został zaakceptowany. Podobne zjawisko można było obserwować w Kanadzie i Australii.

Uprzedzając niejako pytanie, w jaki sposób polskie dziedzictwo kulturowe może trwać poza Polską, papież mówił, że powinno być ono przekazywane nowym pokoleniom emigracji i Polonii. Jego zachęty, by tak się działo, spotykamy w różnych jego przemówieniach. Do Polaków w Wielkiej Brytanii (1982) mówił, że – „jednym z najważniejszych zadań jest przekazywanie własnej idei następnemu pokoleniu". Podczas spotkania z Polakami z krajów Beneluksu w Brukseli (1985) powiedział: „Z pewnością nasze dziedzictwo jest wielkie, ale jest i trudne. Musimy je wciąż na nowo odkrywać, pogłębiać, żyć nim, przekazywać je tym, którzy przyjdą po nas".

Własnego dziedzictwa kulturowego emigrantów papież nie traktował jako nostalgicznego i emocjonalnego wspominania przeszłości. Przeciwnie, widzi w nim żywą i aktualną wartość o zasadniczym znaczeniu dla nich samych i dla społeczeństwa kraju osiedlenia. Mówił o tym do Polaków w Niemczech (1980) cytując Deklarację Biskupów Europy z 28 IX 1980 r. stwierdzającą, że „Każdy naród, każda mniejszość etniczna posiada własną tożsamość, własną tradycję i kulturę. Te szczególne wartości mają wielkie znaczenie dla ludzkiego postępu i pokoju".

---

[9] *Przebudzenie etnicznej Ameryki*…, dz.cyt., s. 33.
[10] Tamże, s. 308.
[11] Tamże.
[12] Tamże, s. 230.

Tak więc zawarte w przemówieniach papieskich postulaty dotyczące zachowania tożsamości etnicznej przez Polonię oraz ich uzasadnienia, są zbieżne z tym na co wskazują wyniki badań socjologicznych, dotyczące tego problemu. Historia emigracji dowodzi bowiem, że zachowanie istotnych wartości moralnych rodzimej kultury, stanowi niezwykle ważne oparcie duchowe dla osób i grup etnicznych w procesie ich adaptacji do życia w obcym środowisku.

Podstawowym uzasadnieniem zachowania przez emigrację i Polonię jej duchowej tożsamości, opartej na wynoszonym z kraju chrześcijańskim dziedzictwie kulturowym, jest to, iż Jan Paweł II uważa je za bezcenną pomoc w zachowaniu przez nią wiary chrześcijańskiej i godności własnej, warunkującej wartość jej wkładu w życie krajów osiedlenia.

Integracja Polonii w ujęciu papieża Jana Pawła II

Nasuwa się pytanie, czy zachowanie własnej tożsamości i odrębności etnicznej w kraju osiedlenia, nie prowadzi do konfliktu lojalności, szczególnie u osób, dla których nowy kraj ich urodzenia stał się ich ojczyzną. Odpowiedź zawarta jest w tym, co Papież mówi na temat integracji. Wprawdzie używa on wprost tego określenia i pojęcia jedynie w przemówieniach do Polonii francuskiej, do Polaków w Szwajcarii i do Polonii w USA, lecz we wszystkich innych ma je na myśli, choć wyraża je w inny sposób. Zarówno wtedy, gdy zwraca się do mających już swą długą historię Polonii w Ameryce Południowej czy w Kanadzie, jak i do najnowszych grup emigrantów w takich krajach jak RFN, Austria, Australia, Szwajcaria, Szwecja, Bułgaria i Grecja.

Przez integrację Papież rozumiał, jak czytamy w jego przemówieniu do Polonii kanadyjskiej (1984), czynne włączenie się „w sposób twórczy i konstruktywny w życie nowego społeczeństwa", korzystanie z doświadczenia innych, lecz z umiejętnością wartościowania, rozróżniania i wybierania. „Integracja – powiedział do Polonii francuskiej (1980) – *j*est na pewno ważnym zagadnieniem dla wszystkich i koniecznym. Dziś nikt nie może zamykać się we własnym getcie". Oznacza ona służbę krajowi, w którym się żyje, miłość i pracę dla niego i przyczynienie się do jego rozwoju. W jego przemówieniu do Polaków w Szwajcarii (1984) czytamy: „Stoicie przed ważnym problemem wejścia w nowe środowisko, integracji, przy równoczesnym zachowaniu i pogłębianiu własnej tożsamości tego, co przynosicie w sobie, co uformowała w Was wiara, bogaty kształt historii zbawienia na naszej ziemi, rodzima kultura i ojczyste dzieje, które zapisały i wciąż piszą swoją kartę także na ziemi szwajcarskiej". Podobną treść mają w zasadzie wszystkie jego przemówienia do Polonii i emigracji polskiej.

Wspominając w przemówieniu do Polonii w Chicago (1987) o nieudanych próbach asymilacji różnych grup etnicznych w USA, papież wymienił teorię natywizmu[13]

[13] Natywizm – w historii USA określenie ideologii, w której przejawiał się wrogi stosunek do nie anglosaskich i nie protestanckich imigrantów (gł. z krajów słowiańskich i romańskich), mających rzekomo stanowić zagrożenie dla rasowej i kulturowej czystości prawdziwych Amerykanów oraz ich stylu życia.

i stapiającego tygla[14], które, jak stwierdził, nie przyniosły spodziewanych efektów. „Dzisiaj mówi się – przypominał nawiązując do dyskusji w tym kraju – o zasadzie etnicznej, o korzeniach, jako że z tych korzeni wyrasta pełna osobowość jednostki, wspólnoty czy narodu. Kościół pragnie służyć tej indywidualnej i społecznej integracji". W tym samym przemówieniu wskazywał na jej podstawowe warunki. „Wciąż więc pozostaje – czytamy w nim – bardzo żywy i aktualny proces integracji, i to integracji w podwójnym znaczeniu: chodzi o integrację, o wzrost świadomości i dojrzałości w łonie samej Polonii i chodzi o integrację w obrębie kraju, który jest waszą, ojczyzną. Drodzy bracia i siostry, im bardziej będziecie świadomi waszej tożsamości, duchowości, historii, kultury chrześcijańskiej, z której wyrośli wasi dziadowie i ojcowie, i z której wy wyrastacie, tym lepiej służyć będziecie waszej nowej ojczyźnie, tym bardziej zdolni będziecie pomnażać dobro wspólne Stanów Zjednoczonych".

O tym, jak papież rozumiał integrację świadczy również to, iż wielokrotnie i w różnych krajach zamieszkania Polaków i Polonii określał je jako ich „nową ojczyznę" lub „drugą ojczyznę". Czynił tak podczas spotkań z Polonią amerykańską (1979), kanadyjską (1984) oraz w przemówieniach do Polaków w Argentynie (1987), w Szwajcarii (1984), w Australii (1986), w Szwecji (1989) i gdzie indziej.

Podczas spotkania z Polakami w Australii (1986) wskazywał na podwójną odpowiedzialność emigracji: „za to – jak mówił – z czego wyrastacie, za to, w czym tkwią wasze korzenie, waszą tożsamość, a także odpowiedzialność za to, w co wrastacie, co tworzycie, za waszą nową ojczyznę. Odpowiedzialność ta, dodaje, nosi imię solidarności". Zwracając się do młodzieży powiedział: „Potrzebujecie [...] szczególnej umiejętności, ażeby wprowadzić syntezę tego, co było, z tym, co jest, i co ma nastąpić". Użyte tu przez papieża pojęcie i termin „synteza" wyraża w inny sposób ideę integracji. Chodzi tu o syntezę chrześcijańskich wartości kulturowych wyniesionych z kraju ojczystego i zastanych w kraju osiedlenia, którą może i powinna tworzyć Polonia i emigracja.

Tak więc integracja, w rozumieniu papieża, to świadome i mądre włączenie się w życie krajów zamieszkania, z zachowaniem jednak własnej tożsamości. W ten sposób staje się ona procesem wzbogacającym i kulturotwórczym.

Wypowiedzi papieża na temat integracji przypominają pojecie i termin tzw. „trzeciej wartości" i dwukierunkowej tożsamości etnicznej, określanej także jako wyższa forma samoidentyfikacji i tożsamości[15]. W przemówieniu do Polonii amerykańskiej w Detroit-Hamtramck (1987) mówił np., że „u młodzieży na całym świecie rośnie zainteresowanie własną przeszłością. Odkrywają samych siebie szu-

[14] Ang. *melting pot* – stapiający tygiel. Teoria, według której odrębne, własne kultury napływających do USA grup etnicznych miały się stopić i dać w wyniku jednolitą kulturę anglosaską w stylu amerykańskim; inaczej asymilacja.

[15] Por. J. Zubrzycki. *Wielokulturowość w Australii i Kanadzie,* „Studia Polonijne", Lublin 1985 s. 131, 137–138; D. Mostwin. *Trzecia wartość. Wykorzenienie i tożsamość,* Lublin 1985, s. 12; F. L. Casmir, *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej* w: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania,* red. A. Kapciak, Warszawa 1996, s. 37.

kając podstaw własnej tożsamości, jej źródeł i korzeni. Tych pierwszych warstw, z których ona wyrasta". Podkreślił przy tym, że młodzież polonijna może być dumna ze swego pochodzenia, gdy lepiej pozna własne dziedzictwo kulturowe i wzywał do pomagania jej w wyzwalaniu się z kompleksów.

Polska emigracja zarobkowa nierzadko przeżywała kompleks niższości. Papież dostrzegał to zagadnienie i w całym szeregu przemówień wskazywał na te osiągnięcia kulturowe i polityczne Polski, z których Polacy w kraju i Polonia może być dumna. Do Polaków w Kinszasie (Zair 1980) mówił, że „poszanowanie godności i wolności własnej i innych jest głęboko zakorzenione w naszej tradycji chrześcijańskiej i narodowej", a podczas spotkania w Lagos w Nigerii (1982) dodał: „Tegośmy się nie nauczyli dopiero z Deklaracji Narodów Zjednoczonych po drugiej wojnie światowej. Tego uczyliśmy się w ciągu stuleci". Przywołał przykład Pawła Włodkowica z Krakowa, który w XV w. na soborze w Konstancji bronił prawa pogan do ich własnej ziemi przeciwko Krzyżakom, co było wówczas całkowitą nowością[16]. Przemówienia papieskie ukazują te historyczne osiągnięcia Polski i jej kultury, które powinny budzić dumę Polonii, dzięki której jej integracja będzie miała postać odpowiadającą godności ludzkiej. Ideowy program i etos emigracji polskiej i Polonii sformułowany przez papieża, można by streścić w jednym zasadniczym stwierdzeniu: w koniecznym procesie integracji ze społeczeństwem kraju osiedlenia należy zachować własną tożsamość, opartą na chrześcijańskim i polskim dziedzictwie kulturowym.

Znana myślicielka, Simone Weil, zmarła w W. Brytanii w 1943 r., pisała, że „Zakorzenienie jest, być może, najważniejszą i najbardziej zapoznaną potrzebą duszy ludzkiej"[17]. Integracja w ujęciu Jana Pawła II jest odpowiedzią na tę potrzebę[18]. Jej rozumienie i program oparty jest na chrześcijańskiej wizji człowieka i kultury. Oznacza ona poznanie, szacunek i miłość własnego dziedzictwa kulturowego na drodze do stawania się emigrantów oraz ich kolejnych pokoleń, integralną częścią społeczeństwa krajów osiedlenia W globalnym społeczeństwie współczesnym posiadanie własnych etnicznych korzeni, etnicznego *culturalbackground,* coraz bardziej nabiera na znaczeniu.

---

[16] Paweł Włodkowic (1370–1435), uczony, pisarz religijny i polityczny, prawnik i dyplomata. W swoim traktacie przeciwko Krzyżakom, przedstawionym na Soborze w Konstancji (1414–1418), bronił prawa każdej narodowości, także i pogan, do życia na swojej ziemi. Potępiał nawracanie ich siłą przez Krzyżaków. Traktat ten stał się początkiem nauki prawa międzynarodowego i naukowym sformułowaniem polskiej doktryny o tolerancji

[17] Simone Weil, *Wybór pism*,tłum. i oprac. Czesław Miłosz, Paryż 1958, s. 247.

[18] Znaczenie zakorzenienia trafnie charakteryzuje znany psycholog polski, Kazimierz Dąbrowski, pisząc: „Jedną z właściwości niezbędnych w strukturze osobowości, jest przywiązanie do wartościowych stron tradycji, rodziny, dzielnicy, narodu, przywiązanie do rodziców i rodzeństwa, do wartościowych zasad i zwyczajów panujących w domu. Odgrywa ono bowiem dużą rolę w kształtowaniu się trwałości uczuć, w wyrabianiu poczucia moralnej powinności, a poza tym stanowi podstawę, na której wyrastają trwałe wartości i pozwala na odróżnienie w stosunkach między ludźmi tego, co jest trwałe od tego co jest płynne i tymczasowe. Przywiązanie jednostki do przechowywanych z pokolenia na pokolenie pamiątek rodzinnych jako symboli, jako symboli trwania pamięci o tych, co odeszli, przywiązania do grobów rodzinnych, otoczenia ich troskliwa opieką, jest także wyrazem przedłużenia pamięci o bliskich zmarłych, wyraża trwałość uczuć wobec nich". K. Dąbrowski, *Trud istnienia,* Warszawa 1975, s. 92–93.

Uwagi końcowe

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden charakterystyczny element przemówień papieskich dotyczący integracji Polonii. Otóż Jan Paweł II widział ją jako proces mający oparcie w konkretnych, tworzonych przez nią instytucjach. Inaczej mówiąc, wskazuje na „integrację zorganizowaną". Często wyrażał uznanie dla działalności różnych instytucji i organizacji polonijnych, religijnych i innych, parafii, szkół, placówek naukowych i wychowawczych, emigracyjnych wydawnictw, prasy, bibliotek, muzeów i „Domów Polskich", jako ośrodków dobrych tradycji. Wielokrotnie wskazywał na ważną rolę jaką odegrały one w przeszłości i mówił o ich zadaniach na przyszłość. Widział w nich instytucjonalne oparcie w zachowaniu i pogłębianiu tożsamości emigracji i Polonii.

Wyjątkowe znaczenie przypisywał duszpasterstwu polonijnemu. Jego bardzo stanowcza wypowiedź na ten temat podczas ponownego spotkania z Polonią amerykańską w Detroit-Hamtramck (1987), skierowana do duszpasterzy polonijnych w USA, dotyczy tej kategorii kapłanów we wszystkich krajach. Papież mówił wówczas: „Od waszego stanu świadomości, od waszego stosunku do naszego wspólnego dziedzictwa chrześcijańskiego będzie zależeć w dużej mierze więź waszych wiernych z narodem, którego przecież są synami i córkami, więź wiary, kultury, więź mowy ojczystej. Poszanowanie i podtrzymanie tego dziedzictwa powinno stanowić jedną z podstawowych zasad i waszego duszpasterzowania".

W kilku obszernych przemówieniach wygłoszonych w Rzymie: do Rady Koordynacyjnej Polonii (1981) oraz podczas uroczystości w Domu Polskim im. Jana Pawła II w Rzymie (1981, 1985) papież mówił ponadto o szczególnej roli polskich instytucji w tym mieście: religijnej, kulturowej i narodowej. Widział ją w umożliwianiu „kontaktu z innymi ducha polskiego, polskiej historii i kultury" [19] oraz stwarzaniu miejsca i możliwości spotkania chrześcijańskiej kultury polskiej z kulturami innych narodów.

Przemówienia papieskie służą nie tylko pogłębionej refleksji nad wielkim problemem narodowym i społecznym naszego kraju, jakim jest emigracja i Polonia. Mogą być one także inspiracją do praktycznych inicjatyw w tym względzie.

---

[19] *Papież Jan Paweł II do Polonii i Polaków za granicą…,* dz.cyt., s. 294.

ks. Stanisław Fel

Wolność ekonomiczna według nauczania społecznego Jana Pawła II

> „Ekonomia, która nie bierze pod uwagę wymiaru etycznego i nie stara się służyć dobru człowieka – każdego człowieka i całego człowieka – w istocie rzeczy nie zasługuje nawet na miano «ekonomii»".
>
> Jan Paweł II

Wstęp

Wolność w obszarze gospodarki jest aktualnie jednym z żywo dyskutowanych problemów społecznych. Jest ona przedmiotem analiz różnych dyscyplin naukowych, m.in. ekonomii, politologii, socjologii i katolickiej nauki społecznej. W poszczególnych dyscyplinach nie ma jednorodnego sposobu jej rozumienia. Celem tego artykułu jest przedstawienie ujęcia wolności ekonomicznej w nauczaniu Jana Pawła II, które stanowi jedno ze źródeł katolickiej nauki społecznej. Najpierw ukazana zostanie specyfika tego podejścia do wolności gospodarczej. Następnie przedstawione zostaną sposoby rozumienia gospodarki, definicje gospodarki oraz podstawowe sposoby rozumienia wolności, prowadzące do sformułowania koncepcji wolności gospodarczej wyłaniającej się z myśli społecznej Jana Pawła II. Na zakończenie wskazane zostaną przykłady konkretnych rozwiązań organizacyjnych korespondujących z tą koncepcją.

Specyfika podejścia katolickiej nauki społecznej

Ponieważ problem wolność gospodarczej w tym artykule przestawiany będzie nie tylko w charakterystycznym dla socjologii czy ekonomii ujęciu deskryptywnym i eksplikatywnym, ale także we właściwym dla nauczania społecznego Kościoła czy katolickiej nauki społecznej – tzn. normatywnym, należy na wstępie wskazać podstawową normę, do której odwołuje się Jan Paweł II w swoim wypowiedziach dotyczących zagadnień społecznych. Tą normą w nauczaniu społecznym Jana Pawła II jest godność osoby ludzkiej jako istoty rozumnej

i wolnej. Wolność jako konstytutywna cecha osoby domaga się jej urzeczywistnienia we wszystkich wymiarach jego funkcjonowania – nie tylko w społecznym i politycznym, ale także w gospodarczym. Godność jest traktowana jako norma obiektywna, absolutna i uniwersalna. Obiektywna i absolutna, gdyż godność osoby ludzkiej jest wrodzona, dana wszystkim w jednakowym stopniu. Nie można jej zatem pomniejszyć, powiększyć, odebrać komuś, ani jej się zrzec. Posiada ją każdy człowiek, co wskazuje na uniwersalność tej normy. Jan Paweł II akceptując dorobek myśli innych autorów, którzy wykazali naturalny charakter godności człowieka twórczo go rozwija oraz podkreśla, iż z perspektywy chrześcijańskiej jest ona bogatsza o wymiar nadprzyrodzony. Godność domaga się ochrony, także w gospodarczym wymiarze funkcjonowania człowieka. Należy chronić każdego człowieka, gdyż jest on *imago Dei*, na obliczu każdej osoby ludzkiej jaśnieje blask Boży[1].

Definicje gospodarki

Punktem wyjścia do sformułowania stanowiska na temat wolności w gospodarce jest określenie, czym faktycznie jest sama gospodarka. Istnieje wiele różnych sposobów rozumienia gospodarki. Ogólnie można wyróżnić definicje formalne i materialne gospodarki. Definicje formalne, ujmujące ją jedynie w perspektywie ekonomicznej, nie oddają jej istoty. Mimo istnienia w gospodarce wielu elementów mierzalnych i policzalnych, istota gospodarki nie daje się ująć tylko w liczbach.

Charakterystyczne zwłaszcza dla głównego nurtu ekonomii jest określenie gospodarki jako działania zgodnego z ekonomiczną zasadą racjonalności. Obydwa elementy zasady racjonalności (przeznaczenie do osiągnięcia celu nie więcej środków niż jest to konieczne lub odwrotnie uzyskanie z zastosowanych środków jak najwięcej korzyści) sprowadzić można do jej sformułowania: osiągnięcie maksymalnych korzyści za pomocą minimalnych środków. Definicja ta nie opisuje istoty gospodarki przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze ta zasada działania nie jest specyficzna tylko dla gospodarki, gdyż jest, i powinna być, stosowana w prawie wszystkich obszarach ludzkiego działania. Po drugie nie uwzględnia ona celu materialnego gospodarki i jej ukierunkowania na niego, który sprawia, że ten rodzaj działania człowieka jest właśnie gospodarką, a nie czym innym. W konsekwencji definicja ta, jakkolwiek w pewnym sensie poprawna, gdyż określa charakterystyczny dla gospodarki element – działanie zgodne z zasadą racjonalności, nie opisuje jednak ani jej specyfiki, ani istoty.

Jeszcze krytyczniej należy ocenić formalną definicję gospodarki sformułowaną przez wiedeńskiego uczonego Othmara Spanna, który określa ją jako celowe przeznaczanie środków" (*Mittelverwendung für Zweck*)[2]. Także i ta definicja opi-

[1] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 13 i 90.

[2] O. Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf Lehrgeschichtlicher Grundlage*, Graz 1969, s. 231.

suje jeden z elementów gospodarki, choć występuje on także w innych obszarach aktywności człowieka (a więc nie stanowi *differentia specifica*). Nadto jej słabością jest skoncentrowanie się na trzeciorzędnym działaniu, gdyż „przeznaczenie środków do osiągnięcia celu" musi być poprzedzone wyborem zarówno celu, jak i środków służących do jego osiągnięcia. Najpoważniejszym jednak brakiem tej definicji jest brak określenia przez nią samego celu gospodarki. To właśnie cel ludzkiej aktywności w sferze gospodarczej określa w moim przekonaniu jej istotę. Stąd też bliższe są mi określenia uwzględniające ten element. Wydaje się być bezsporne, że – jak trafnie stwierdza niemiecki uczony Oswald von Nell-Breuning – „[...] w gospodarce ten cel materialny stanowi zaopatrzenie ludzi jako istot psychosomatycznych w środki materialne potrzebne do utrzymania, ubogacenia, uszlachetnienia i upiększenia ich bytu"[3].

Odrzucenie definicji formalnych gospodarki nie oznacza wszakże akceptacji każdej definicji, która uwzględnia jej aspekt materialny. Definicja gospodarki niemieckiego ekonomisty Wernera Sombarta, określającego ją jako „funkcję kulturową troski o utrzymanie życia" nie ogranicza wprawdzie jej rozumienia do działań ekonomicznych[4]. Jednakże jest ona za wąska, gdyż gospodarowanie nie wyczerpuje się w trosce o utrzymanie życia, a niekiedy może produkować środki jemu szkodzące lub wręcz służące do jego niszczenia.

Bardziej wyczerpująco określa gospodarkę definicja Friedricha von Gottl-Ottlilienfelda, rozumiejąc ją jako „kształtowanie współżycia ludzkiego z uwzględnieniem ciągłej zgodności między potrzebą i jej zaspokojeniem"[5]. Jej zaletą jest wskazanie na konieczność stałego charakteru zaspokajania potrzeb oraz dostrzeżenie społecznego charakteru gospodarki. Wydaje się jednak, że najlepiej istotę gospodarki oddaje jej określenie jako „systemu środków do samorealizacji człowieka", sformułowane przez austriackiego uczonego Alfreda Verdrossa[6].

Podejście to wpisuje się w rozumienie gospodarki na gruncie katolickiej nauki społecznej, której nauczanie Jana Pawła II i innych papieży jest jednym z podstawowych źródeł. Według niektórych autorów zajmujących się katolicką nauką cel gospodarki stanowi zaopatrzenie społeczeństwa w dobra i usługi. Jednak również to nie jest celem samym w sobie, gdyż gospodarka ma służyć ostatecznie człowiekowi do pełnego rozwoju jego osobowości. Rozwój ten dokonuje się najlepiej poprzez własne działanie człowieka, także w obszarze gospodarczym. Niewystarczające jest zatem zabezpieczenie środków materialnych do życia słabszym jednostkom na drodze redystrybucji dokonywanej przez państwo, na drodze swoistej jałmużny państwowej.

---

[3] O. von Nell-Breuning, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, t. I, Freiburg 1956, s. 44.

[4] W. Sombart, *Die drei Nationalökonomien. Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft*, Berlin 2003[3], s. 63.

[5] F. von Gottl-Ottllienfeld, *Wesen und Grundbegriffe der Wirtschaft*, Leipzig 1933[2], s. 12.

[6] A. Verdross, *Völkerrecht und Wirtschaft*, w: *Wirtschaftliche Entwicklung und soziale Ordnung*, red. E. Lagler, J. Messner, Wien 1952, s.116.

Tak rozumiana gospodarka nie może być ukonstytuowana wyłącznie przez wolną konkurencję, ani też być skonstruowana i sterowana jedynie przez prawo. Chodzi raczej o umożliwienie samodzielnej aktywności jak najszerszej grupie obywateli. Jan Paweł II postrzega gospodarkę przede wszystkim w perspektywie antropologicznej. Stwierdza wręcz, że „ekonomia, która nie bierze pod uwagę wymiaru etycznego i nie stara się służyć dobru człowieka – każdego człowieka i całego człowieka – w istocie rzeczy nie zasługuje nawet na miano „ekonomii", pojmowanej jako rozumne i dobroczynne zarządzanie zasobami materialnymi"[7].

Wolność formalna i materialna

Dla koncepcji wolnościowego społeczeństwa rozstrzygające znaczenie ma rozróżnienie wolności formalnej i materialnej[8]. Ogólnie przez wolność formalną rozumie się zagwarantowanie w systemie prawnym społeczeństwa praw wolnościowych. Wolność materialna oznacza natomiast rzeczywistą możliwość korzystania z tych praw[9]. Zalicza się do niej zarówno możliwość zdobycia wykształcenia, wolnego wyboru – innymi słowy – realizacji postawionych celów, wiążących się z rozwojem osobowości, jak i wolność od głodu, strachu, nędzy czy bezrobocia. Rozumienie wolności materialnej dobrze ilustruje stwierdzenie noblisty w dziedzinie ekonomii Amartyi Sena: „Wolność zależy od tego, czy ktoś umie czytać i pisać. [...] Analfabeta bez pracy i dochodu traci wolność [...]: analfabetyzm jest niczym innym jak brakiem wolności"[10].

Według wielu autorów realizacja tak rozumianej wolności ma miejsce w społecznej gospodarce rynkowej. Program społecznej gospodarki rynkowej określany jest jako „program odpowiedzialnej wolności". Jakkolwiek koncepcja tego modelu gospodarki jest „dziełem zbiorowym", to niewątpliwie najbardziej znaczący udział w jej wypracowaniu ma ordoliberalizm, będący dziełem niemieckiej szkoły fryburskiej. Do najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu należą m.in.: Ludwig Erhard, Walter Eucken i Alfred Müller-Armack.

Ludwig Erhard podkreśla, że „wolność nie może stać się bóstwem, bez odpowiedzialności, powiązań, bez korzeni. Powiązanie wolności i odpowiedzialności potrzebuje ładu"[11]. „Głęboki sens społecznej gospodarki rynkowej – pisze Erhard

---

[7] Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (01.01.2000), „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła", 1 (2000), s. 197, nr 17.

[8] H. Lampert, *Freiheit als Ziel der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik Deutschland*, w: *Freiheit als zentraler Grundwert demokratischer Gesellschaften*, red. H. Lampert, St. Ottilien 1992, s. 23.

[9] r. Legutko, Wolność, w: *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 1574 nn.

[10] A. Sen, *Development as a Freedom*, New York 1999, s. 4.

[11] L. Erhard, *Freiheit und Verantwortung. Ansprache vor dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU, 2. Juni 1961*, cyt. za H.F. Wünsche, *Was ist eigentlich „Soziale Marktwirtschaft"?*, „Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik" 2001, s. 18. Powiązanie wolności z ładem społecznym jest tak charakterystyczne dla Erharda, że kwestię tę wybrano na tytuł poświęconej mu księgi pamiątkowej: *Freiheit und wettgewerbliche Ordnung. Gedenkband zur Erinnerung an Walter Eucken*, red. B. Külp, Freiburg i. Br. 2000.

– zawiera się w powiązaniu zasady wolności na rynku z zasadą socjalnego wyrównania i moralnej odpowiedzialności każdej jednostki wobec całości"[12]. Także przedstawiciel katolickiej nauki społecznej, boński uczony Lothar Roos stwierdza za Josephem Höffnerem, że doświadczenie historyczne pokazuje znaczne uwarunkowanie wolności i respektowania godności człowieka przez ład systemowy gospodarki. Stąd też historia społeczeństwa przemysłowego jest okresem poszukiwania porządku systemowego spełniającego te wymogi[13].

Choć ordoliberałowie nie piszą wprost o materialnym wymiarze wolności, przytoczone poglądy ewidentnie wskazują, że go dostrzegają i uwzględniają w swojej koncepcji porządku gospodarczego[14]. Jednak samo dostrzeganie przez głównych przedstawicieli ordoliberalizmu formalnego i materialnego wymiaru wolności i niezbędności ładu dla ich zagwarantowania nie oznacza jeszcze tożsamości poglądów wśród nich samych, co do sposobu jej zagwarantowania. Walter Eucken, podobnie jak inni ordoliberałowie, widzi wprawdzie zagrożenie wolności indywidualnej nie tylko ze strony władzy państwowej, ale także poprzez samowolę i władzę prywatnych podmiotów. Jego uwaga koncentruje się jednak na ochronie wolności zagrożonej przez dążenie do panowania na drodze monopolistycznej przewagi, które ujawnia się w zakładach pracy, na rynku, czy w potężnych koncernach. Pisze on, że na mającym charakter monopsonu rynku pracy „idea wolnego ładu [...] nie przyniosłaby faktycznie wolności [...]", gdyż tam gdzie istnieją monopole „osobista wolność jest bardzo ograniczona mimo wszystkich zgodnych z konstytucją podstawowych praw"[15]. W konsekwencji sądzi on, że wolność formalna przekształci się w wolność materialną poprzez zagwarantowanie doskonałej konkurencji.

Z kolei Alfred Müller-Armack uznaje ten sposób za niewystarczający do zagwarantowania wolności materialnej i postuluje konieczność uzupełnienia polityki gwarantującej wolną konkurencję polityką socjalną[16]. Polityka socjalna wiąże się jednak z redystrybucją, a więc zaspokajaniem potrzeb ekonomicznych osób trwale niezdolnych do samodzielnego ich zaspokajania, ale i zdolnych do tego, bez ich aktywnego udziału.

Podejście takie nie jest zgodne z ideą zawartą w nauczaniu społecznym Kościoła, która do zagwarantowania wolności, oprócz stworzenia ładu obejmującego wymiar społeczny, polityczny i gospodarczy, domaga się wzmocnienia podmiotowości jednostek w tych obszarach. Może się to dokonać poprzez szerokie

---

[12] L. Erhard, *Freiheit und Verantwortung...*, dz. cyt., s. 2.

[13] L. Roos, *Odnowa i rozwój społecznej gospodarki rynkowej*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła", 3 (1998), s. 538 n.

[14] H. Lampert, *Freiheit als Ziel der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik Deutschland*, w: *Freiheit al zentraler Grundwert demokratischer Gesellschaften*, red. H. Lampert, St. Ottilien 1992, s. 27.

[15] W. Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Bern–Tübingen 1952, s. 49.

[16] A. Müller-Armack, *Vorschläge zur Verwirklichung der Sozialen Marktwirtschaft*, w: *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft*, red. A. Müller-Armack, Bern–Stuttgart 1974, s. 90.

upowszechnienie własności i współzarządzania w przedsiębiorstwie. U podstaw tej koncepcji leży przekonanie, że pierwszorzędny cel każdej działalności gospodarczej – optymalne zaopatrzenie w dobra wszystkich ludzi jest możliwe poprzez wolność podmiotów gospodarczych, przez ich ekonomiczną kreatywność. Tym co odróżnia tę koncepcję od ujęcia indywidualistyczno-liberalnego, która zakłada możliwość zrealizowania sprawiedliwości społecznej przez sam wolny rynek, jest przekonanie, że wolność wymaga stosownego ładu. Obywatel dysponujący wolnością formalną i materialną, mający realną podmiotowość w miejscu pracy będzie w stanie, nie tylko samodzielnie rozwiązać większość problemów, także w sytuacjach kryzysowych, ale też przyjść z pomocą innym.

O ile przedstawiciele katolickiej nauki społecznej i ordoliberałowie uznają za niezbędne uwzględnianie także jej wymiaru materialnego to neoliberałowie ograniczają rozumienie wolności do jej formalnego wymiaru[17]. Aplikacja wolności w obszarze społeczno-gospodarczym w ujęciu ekonomistów neoliberalnych nawiązujących do liberalnej koncepcji „państwa nocnego stróża" ogranicza się do zabezpieczenia przez państwo warunków ramowych, które umożliwiałyby korzystanie z formalnych praw wolnościowych. Klasyk tego nurtu Friedrich August von Hayek, ogranicza rozumienie wolności do jej formalnego wymiaru, jako wolności „od" i określa ją jako „brak przymusu" i „niezależność od samowoli innych". Ładowi społecznemu przypisuje zadanie zapewnienia takiego stanu w życiu społecznym, w którym przymus ze strony innych ludzi jest wykluczony tak dalece jak to w życiu społecznym jest możliwe. Natomiast możliwości korzystania z przestrzeni wolności materialnej przez poszczególne podmioty społeczne i gospodarcze, jej zakres i jakość, leżą poza zasięgiem politycznej interwencji państwa.

Wybitny przedstawiciel katolickiej nauki społecznej – Oswald von Nell-Breuning, uzasadnia, że ujęcie takie jest niewystarczające i wykazuje istotową współzależności wolności formalnej i materialnej. Zaznacza, że pojęcie wolności nie wyczerpuje się tylko w braku przymusu i konieczności[18]. Pełna koncepcja wolności stawia dopiero na drugim miejscu wymiar negatywny, wyrażający się w tzw. wolności „od". Priorytetowa dla tej koncepcji jest wolność w wymiarze pozytywnym, wolność „do". Możliwość podejmowania wyborów, wolnych decyzji, działania stanowi istotę pełnego rozumienia wolności, nie okrojonego tylko do braku przymusu. Człowiekowi jako istocie, której wolność przynależy do jego natury, jest formą jego egzystencji, z natury winna przysługiwać także możliwość do korzystania z niej. Na tej drodze dokonuje się rozwój osobowości. W ten sposób myślenia wpisują się Heinz Lampert i Albrecht Bossert, którzy definiują wolność materialną jako zdolność urzeczywistnienia postawionych sobie celów, w ramach wolności formalnej i granic wyznaczonych przez prawo, moralność i technikę[19].

---

[17] Stanowisko to wyjaśnia obszernie klasyk tego nurtu F.A. von Hayek, *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen 1971, s. 387 nn.

[18] Szerzej o koncepcji tego autora zob.: S. Fel, *Oswalda von Nell-Breuninga koncepcja ładu społeczno-gospodarczego*, Lublin 2007, s. 55–78.

[19] H. Lampert, A. Bossert, *Sozialstaat Deutschland. Entwicklung – Gestalt – Probleme*, München 1992, s. 27 n.

Ujęcie takie implikuje opowiedzenie się za równością szans w społeczeństwie i powiązaniem wolności ze sprawiedliwością. Nierówność uwarunkowanych materialnie szans startu nie tylko łamie podstawową normę sprawiedliwości, lecz także ogranicza indywidualną przestrzeń wolności, zwłaszcza osób nie posiadających własności. Zwolennicy formalnej – negatywnej koncepcji wolności powołując się na wzgląd ekonomiczny, sugerują, że odpowiadające jej państwo-minimum pochłania mniej środków. Socjolog gospodarki z Uniwersytetu Warszawskiego – Witold Morawski kwestionuje ten pogląd twierdząc, że „kosztuje [...] nie tylko wolność pozytywna, która prowadzi do budowy państwa dobrobytu, ale coraz więcej kosztuje też zapewnienie ludziom wolności negatywnej (bliskiej neoliberałom)”[20].

Kościół hierarchiczny nie podaje konkretnych modeli gospodarczych. Jan Paweł II ogólnie mówi o nowym modelu, w którym będzie zagwarantowana wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo[21]. Domaga się jednak upodmiotowienia osoby w życiu gospodarczym umożliwiającego „poczucie pracy na swoim”[22]. Postuluje także potrzebę uwzględniania szeregu zasad w każdym ustroju respektującym godność osoby ludzkiej. W encyklice *Laborem exercens* domaga się uwzględniania zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem. W dokumencie tym, ujmując przedsiębiorstwo jako wspólnotę pracujących osób, podkreśla, „[...] że chodzi tu o różne rodzaje pracy, nie tylko o tak zwaną pracę fizyczną, ale także o wieloraką pracę umysłową, od koncepcyjnej do kierowniczej”[23]. Na podstawie wykonywanej pracy Jan Paweł II widzi potrzebę przyznania członkom wspólnoty przedsiębiorstwa udziału w zarządzie, zyskach przedsiębiorstwa i współwłasności środków produkcji[24]. Radykalniej Polski Papież formułuje żądanie umożliwienia partycypacji w przedsiębiorstwie w encyklice *Centesimus annus*, mówiąc o prawie ludzi pracy „[...] do zabiegania o pełne poszanowanie ich godności oraz szerszy zakres udziału w życiu przedsiębiorstwa, tak by, nawet pracując razem z innymi i pod kierunkiem innych, mogli w pewnym sensie «pracować na swoim»”[25]. Realizacja tych postulatów powinna prowadzić do zabezpieczenia podmiotowości społeczeństwa, wyrażającej się w przekonaniu każdego pracującego, że jest on współgospodarzem, tzn. współodpowiedzialnym i współtwórcą swojego warsztatu pracy[26].

---

[20] W. Morawski, *Sprawiedliwość społeczna a transformacja systemowa,* w: B. Cichomski, W. Morawski i in., *Sprawiedliwość społeczna*, Warszawa 2001, s. 23. Zaznaczyć trzeba, że Morawski ma tu na myśli koszty materialne związane z utrzymaniem administracji, aparatu bezpieczeństwa czy więziennictwa, nie uwzględniając kosztów ludzkich związanych z degradacją społeczną i moralną zmarginalizowanych jednostek.

[21] Jan Paweł II, *Centesimus annus* (dalej: CA), nr 35.

[22] Jan Paweł II, *Laborem exercens* (dalej: LE), nr 12, 15.

[23] LE nr 14. Por. także CA nr 43.

[24] LE nr 14.

[25] CA nr 43.

[26] E. Brüggemann, *Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit*, Paderborn 1994, s. 260 n.

Aplikacja koncepcji wolności – humanizacja życia gospodarczego

Mianem humanizacji pracy określane są działania zmierzające do realizacji postulatu zachowania pierwszeństwa człowieka przed narzędziami i innymi elementami składowymi procesu produkcyjnego[27]. W literaturze przedmiotu wskazuje się jednak na niewystarczalność ograniczenia problemu humanizacji pracy do szczebla przedsiębiorstwa czy zakładu pracy oraz wysuwa się słuszne propozycje szukania rozwiązań tego problemu w dwu zakresach: społecznej i technicznej organizacji pracy[28]. Niektórzy autorzy wprowadzają dla każdego z tych zakresów odrębną terminologię. Günter Brakelmann stosuje termin humanizacja na określenie struktur technicznych pracy, zaś na określenie humanizacji struktur społecznych używa terminu demokratyzacja[29]. Pomijając tutaj modelowe propozycje humanizacji świata pracy poprzez rozwiązania zakładające reformę ustroju gospodarczego, wskazać można przykładowo na możliwości humanizacji niezależnie od panującego ustroju społeczno-gospodarczego.

Realizację postulatu upodmiotowienia pracowników dostrzec można w niektórych nowoczesnych, płaskich systemach organizacji pracy i zarządzania. Zmiany struktury pracy, według postulatów katolickiej nauki społecznej, powinny się dokonywać w kierunku rozwiązań uwzględniających godność osoby ludzkiej, jej naturę oraz zdolności poszczególnego pracownika. Wyraża się to w rozszerzeniu pola działania pracownika w wymiarze poziomym i pionowym. Wymiar poziomy oznacza możliwość pracy we wszystkich etapach procesu produkcji lub przynajmniej ich znajomość. Wymiar pionowy natomiast oznacza możliwość udziału w podejmowaniu decyzji i kontroli procesu produkcyjnego, tak zwane spłaszczenie hierarchii zarządzania zakładu pracy lub przedsiębiorstwa[30].

Spośród wielu charakterystycznych cech struktury pracy, najważniejszymi wydają się być: zróżnicowanie pracy (*job rotation*), rozszerzenie zakresu pracy (*job enlargement*), wzbogacenie pracy (*job enrichment*) i tworzenie częściowo niezależnych grup[31]. Zróżnicowanie pracy w ramach określonego zakresu pozwala uniknąć monotonnego wykonywania jednej czynności, poznać inne fazy produkcji i poszerzyć zakres umiejętności. Rozszerzenie zakresu pracy jest przeciwieństwem spowodowanej przez tayloryzm redukcji pracy poszczególnego pracownika pracy

---

[27] Por. F. Hengsbach, *Die Arbeit hat Vorrang*, Mainz 1982, s. 180 nn. Szerzej o humanizacji w kontekście nauczania społecznego Kościoła zob.: S. Fel, *Praca, kapitał, demokracja*, Lublin–Stalowa Wola 2003, s. 123–189.

[28] J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1997, s. 40 nn.

[29] G. Brakelmann, *Arbeit*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg 1980, s. 114 n. Por. także propozycję terminologii Arthura Fridolina Utza, według którego francuskie określenie *participation* odnosi się do wymiaru gospodarki narodowej, natomiast określenie niemieckie *Mitbestimmung* (współzarządzanie) do demokratyzacji struktur przedsiębiorstwa (tenże, *Ethische und soziale Existenz*, Walberberg 1983, s. 482).

[30] Por. H. Kaste, *Arbeitgeber und Humanisierung der Arbeit*, Opladen 1981, s. 94; E. Gaugler, *Humanisierung der Arbeit*, „Kirche und Gesellschaft", nr. 176, Köln 1991, s. 6 nn.

[31] H. Kaste, *Arbeitgeber und Humanisierung der Arbeit*, Opladen 1981, s. 94.

do wyćwiczonego ruchu. Polega ono na wykonywaniu szeregu czynności pozwalających pracownikowi dostrzec ich sens i znaczenie dla powstania efektu końcowego. Wzbogacenie pracy polega na rozszerzeniu zakresu zadań i kompetencji pracownika zarówno w zakresie poziomym jak, i pionowym, co bardziej angażuje jego osobowy potencjał[32]. Pole działania pracownika obejmuje nie tylko wykonanie zadania, ale także kontrolę i odpowiedzialność za wytworzone wspólnie z innymi dzieło[33].

Niezależne grupy pracy są ideą, której mało znanym prekursorem jest Hyacinthe Dubreuil[34]. Już w połowie ubiegłego stulecia konstruował on plany organizacji przedsiębiorstwa, która umożliwiałaby każdej jednostce rozwój jej wolności[35]. Ten nowy sposób organizacji przedsiębiorstwa zaczęto wprowadzać w życie w niektórych europejskich przedsiębiorstwach dopiero od kilkunastu lat[36].

Autonomiczna praca grupowa stanowi jedną z najnowocześniejszych form strukturyzacji pracy. Zasadą funkcjonowania niezależnej grupy ludzi pracy jest całkowite przekazanie jej określonego zadania, które ma być przez nią wykonane. Sposób zrealizowania tego zadania, organizacja pracy, kontrola pozostawione są członkom grupy, która podejmuje także decyzje dotyczące finansowych aspektów przedsięwzięcia[37]. Każdy z członków grupy powinien czuć się jak przedsiębiorca, dążąc do ciągłej optymalizacji pracy pod każdym względem[38]. Wraz z przejęciem części odpowiedzialności i innych zadań, leżących w klasycznym systemie w zakresie kompetencji kierownictwa przedsiębiorstwa, może nastąpić „spłaszczenie" hierarchicznej piramidy zarządzania na rzecz bardziej demokratycznej struktury przedsiębiorstwa. Rozwiązania te nazywane są „*Lean Production*" – szczupłą produkcją[39].

Często nie można ustalić na ile nowo wprowadzana organizacja pracy w przedsiębiorstwie czerpie z rozwiązań mających za swoją podstawę chrześcijańskie rozumienie osoby, a na ile z innych źródeł. Może to być organizacja pracy nowoczesnego przedsiębiorstwa japońskiego, bazująca na etyce konfucjańskiej i pracach Amerykanów – Deminga i Jurana[40]. Dwa, łączące się ze sobą cele przedsiębiorstwa stanowią: jakość ludzi i jakość produktów. Jakość ludzi rozumiana jest jako rozwój przez wykonywaną pracę. Jest on ściśle związany z zainteresowaniem się pracownika wykonywanym zadaniem, utożsamianiem się z nim, co wiąże się z przyznaniem pracownikowi odpowiedzialności za wykonywaną pracę[41]. Małe zhierarchi-

[32] E. Gaugler, *Humanisierung der Arbeitswelt und Produktivität*, Ludwigshafen 1977, s. 8.

[33] Por. E. Brüggemann, dz. cyt., s. 379.

[34] Ch. Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości*, Kraków 1995, s. 48.

[35] Tamże, s. 49.

[36] T. Mendel, *Partycypacja w zarządzaniu współczesnymi organizacjami*, Poznań 2002, s. 81.

[37] Por. E. Gaugler, M. Kolb, B. Ling, *Humanisierung der Arbeitswelt und Produktivität*, Ludwigshafen 19772, s. 155, 159 n.

[38] Na określenie ciągłego procesu ulepszania używa się japońskiego wyrażenia „Kaizen".

[39] Por. T. Mendel, dz. cyt., s. 79 nn.

[40] Por. Ch. Millon-Delsol, dz. cyt., s. 49 n.

[41] Por. K. Konecki, *Kultura organizacyjna japońskich przedsiębiorstw przemysłowych. Studium socjologiczne*, Łódź 1994, s. 64–65.

zowane grupy – *Gemba*, w których dokonuje się podziału pracy i omawia problemy, stanowią elementy składowe przedsiębiorstwa. Naczelną zasadą jest ciągła, dokonywana przez niekończące się korekty, poprawa warunków pracy i produkcji – *Kaizen*[42]. System ten sprzyja rozwojowi zdolności i umiejętności pracowników, m.in. w dziedzinie komunikowania się i pracy zespołowej. Oddziałuje pozytywnie na dyscyplinę pracy i etykę zawodową[43].

Przedsiębiorstwa, które wprowadziły system autonomicznych grup, oprócz korzyści w sensie ludzkim, gdyż odpowiadają one wymogom pracownika jako osoby, osiągnęły znaczny wzrost efektywności produkcji[44]. Wzrost ten można przypisać tylko kapitałowi ludzkiemu, współpracownikom, którzy przez umożliwienie im zaangażowania swoich osobistych zdolności udoskonalają proces produkcji.

Powyższe przykłady wskazują, że zmiany struktur organizacji pracy uwzględniające osobowość pracownika, poszerzające jego wolność w dziedzinie gospodarczej przynoszą także wymierne korzyści materialne. Aby jednak zadośćuczynić postulatom katolickiej nauki społecznej, z odpowiedzialnością za proces produkcji i wkładem w zwiększenie jego efektywności musi się wiązać udział w wynikających stąd zyskach. W przeciwnym razie byłaby to nowa forma wyzysku i instrumentalizacji pracownika, eksploatująca nie tylko jego siły fizyczne, ale także potencjał intelektualny i osobościowy[45].

---

[42] M. Imai, *Kaizen,* przekł. R. Pietri, Eyrolles 1989.

[43] Tamże, s. 135–137.

[44] Por. B. Mikuła, A. Potocki, *Metody zarządzania innowacyjno-partycyjnego*, Kraków 1997, s. 21.

[45] Por. r. Griffin, *Podstawy zarządzania organizacjami*, Warszawa 1999, s. 333 n.

ks. Zdzisław Lec

Integracyjna rola Kościoła na Pomorzu Zachodnim

Wstęp

Mój artykuł ma odpowiedzieć na pytanie czy i jak Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim[1] przyczynił się do scalenia (zjednoczenia, integracji między sobą i z tym terenem) przybywającej z różnych miejsc na ten teren ludności polskiej? Chodzi nam przy tym o osadników, czyli o te wszystkie osoby, dla których Pomorze Zachodnie stało się po II wojnie światowej miejscem choćby tylko czasowego pobytu[2].

Pod względem logistycznym plan osadnictwa był przez władze w Warszawie dobrze przygotowany, ale w praktyce nie było warunków do jego pełnej realizacji. Był to plan dotyczący przesiedlenia ludności z Kresów w układzie pasmowym, biorąc pod uwagę podobieństwa przyrodnicze, glebowe, klimatyczne, a nawet krajobrazowe na nowych ziemiach w porównaniu z ziemiami starymi. W układzie pasmowym osadnicy z Wileńszczyzny mieli być osiedleni na Warmii i Mazurach (jeziora, podobny klimat), z ziemi nowogrodzkiej i Polesia na Pomorzu Zachodnim, z Wołynia na ziemi lubuskiej, z województwa lwowskiego i Podola na Dolnym Śląsku. Był to plan racjonalny, jednak w realiach lat czterdziestych bardzo trudny do wykonania. Dlatego najczęściej o osadnictwie w konkretnym miejscu decydował zbieg okoliczności. Plan ten dotyczył, godzi się podkreślić, osadnictwa ludności polskiej z Kresów Wschodnich. W odniesieniu do osadnictwa z Polski centralnej bardzo racjonalny był plan osadnictwa przygotowany przez PSL; uwzględniał on specyfikę wsi i chłopstwa. Osadnikami mieli być przede wszystkim chłopi małorolni i bezrolni, ażeby w wyniku osadnictwa zmieniła się struktura gospodarstw chłopskich w Polsce, z przewagą pełnorolnych, towarowych go-

[1] Obszar historyczny między Meklemburgią, a Pomorzem Gdańskim. Obecnie większa jego część jest administrowana przez Rzeczpospolitą Polską. Zob. B. Snoch, *Szkolny słownik historii Polski od pradziejów do roku 1795*, Warszawa 1995, s. 92.

[2] B. Twardochleb, *Uwagi o motywacjach powojennego osadnictwa na Pomorzu Zachodnim*, w: *Polska – Pomorze Zachodnie. Związki historyczne*, red. Kazimierz Kozłowski, Wydawnictwo GLOB 1990, s. 157.

spodarstw rodzinnych. Trzeba przy tym wszystkim powiedzieć, że jedyną grupą osadniczą, która osiedliła się w sposób planowy i zorganizowany, byli osadnicy wojskowi. Wśród ogółu osadników pod względem liczbowym wyróżniali się repatrianci z Kresów Wschodnich i osadnicy z Polski centralnej[3].

W przejęciu, zasiedleniu i zagospodarowaniu Pomorza Zachodniego brali udział ludzie o różnych orientacjach politycznych i wyznaniowym światopoglądzie. Władze państwowe przystąpiły do wprowadzenia polskiej administracji na postulowanych terenach jeszcze w trakcie działań wojennych. W wyniku tworzenia przez warszawski Rząd Tymczasowy faktów dokonanych, 8 V 1945 r. przybył do Zagórza, na czele grupy operacyjnej, z funkcją pełnomocnika rządu RP, por. Kazimierz Borzęcki.

Również Episkopat Polski, kardynał August Hlond, a w szczególności Towarzystwo Chrystusowe podjęli przygotowania do zorganizowania duszpasterstwa na ziemiach zachodnich[4]. Władze państwowe myślały i działały wtedy jeszcze podobnie gdyż Kościół katolicki i polscy księża postrzegani byli wtedy jako ważny i niezbędny czynnik integracji i stabilizacji życia społecznego, zmierzający do umacniania polskiej obecności na ziemiach zachodnich, a w tym także na Pomorzu Zachodnim[5]. Dlatego też do arcybiskupa poznańskiego Bolesława Dymka udał się kapitan Wiktor Jaśkiewicz[6]. Oświadczył wtedy, że „władza i ludzie domagają się przyjazdu księdza". Arcybiskup zwrócił się do chrystusowca ks. Floriana Berlika[7], który wraz z grupą pionierów wyjechał do Szczecina, gdzie 6 V 1945 r. w katolickim kościele pw. św. Jana Chrzciciela odprawił w tym mieście pierwszą

---

[3] H. Komarnicki, *Szli na Zachód osadnicy – refleksje współczesne*, w: *Pomorze Zachodnie w latach 1945–2005. Wybrane problemy polityczne, administracyjne, demograficzne i ekonomiczne*, Szczecin 2005, s. 78–79; Por. E. Welzandt, *Ludność diecezji gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne", 12: 1970, nr 7, s. 215.

[4] J. Kopyciński, *Dzieje parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Nowogardzie w latach 1945–1995 na tle powojennych dziejów miasta*, Wydawnictwo FOKA, Szczecin–Nowogard 1996, s. 23.

[5] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 23.

[6] Kapitan Wiktor Jaśkiewicz był w tym czasie zastępcą Pełnomocnika Rządu RP na Okręg Pomorza Zachodniego, a jednocześnie szefem Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego na tym terenie. Podjęta przez niego misja świadczy nie tylko o roli i znaczeniu Kościoła dla utrzymania polskości tych ziem, ale również o miejscu, jakie zajmował w tym czasie Kościół w polityce władzy komunistycznej w Polsce. Cyt. za: Jan Macholak, *Z dziejów parafii rzymskokatolickiej w Gryficach w latach 1945–1957*, s. 29.

[7] Ks. Florian Berlik ur. 4 XII 1909 r. w Plebankach pow. Wągrowiec, s. Józefa i Agnieszki z Kapsów. Ukończył gimnazjum klasyczne w Wągrowcu. Do chrystusowców wstąpił 30 VIII 1932 r. z poznańskiego seminarium duchownego. Święcenia kapłańskie, pierwsze w towarzystwie, otrzymał 10 maja 1934 r. w Potulicach, z rąk założyciela kard. Augusta Hlonda. Pełnił szereg odpowiedzialnych funkcji w zgromadzeniu. W czasie wojny był m. in. kapelanem obozu w Częstochowie. Długoletni przełożony Domu Głównego w Poznaniu. Od 1968 r. przełożony generalny towarzystwa. W 1969 r. ze względów zdrowotnych zrezygnował z tego stanowiska. Zmarł 15 X 1982 r. Cyt. za: Jan Macholak, *Z dziejów parafii rzymskokatolickiej w Gryficach w latach 1945–1957*, s. 51; J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 24.

po II wojnie światowej Mszę Świętą. Tę Mszę celebrował w intencji ojczyzny, polskiego Szczecina i władz miejskich. Wkrótce na polecenie arcybiskupa Dymka na Pomorze Zachodnie zaczęli przyjeżdżać kolejni księża[8].

Poważną przeszkodą w organizacji działalności duszpasterskiej i integracyjnej Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim był brak jurysdykcji na te tereny, które podlegały biskupowi berlińskiemu Konradowi Preysingowi. Dlatego przełożony naczelny Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej ks. Ignacy Posadzy za zgodą arcybiskupa Bolesława Dymka wysłał ks. Kazimierza Świetlińskiego do biskupa Berlina z prośbą o udzielenie jurysdykcji dla chrystusowców i wszystkich księży przybywających razem z przesiedleńcami ze Wschodu. Ks. Świetliński, korzystając z pomocy władz państwowych i wojskowych 10 VII1945 r. uzyskał wspomnianą jurysdykcję z prawem jej subdelegowania[9]. Było to jednak rozwiązanie doraźne. Dlatego kard. August Hlond 8 VII 1945 r. uzyskał zgodę papieża Piusa XII na zorganizowanie na przejętych przez Polskę ziemiach tymczasowej administracji Kościoła polskiego i 15 VIII 1945 r. powołał 5 polskich administratorów[10]. Na Pomorzu Zachodnim ks. Edmund Nowicki z tytułem administratora kamieńskiego, lubuskiego i prałatury pilskiej podjął swoje obowiązki od dnia 1 IX 1945 r. Stanowisko Stolicy Apostolskiej odnośnie „tymczasowości"[11] polskiej administracji kościelnej ostro skrytykowała władza komunistyczna w Polsce[12], zrywając konkordat dnia 12 IX 1945 r., rozpoczynając jednocześnie nasilające się działania przeciwko Kościołowi w Polsce[13]. Tymczasem prymas Polski kard. A. Hlond nakazał, żeby chrystusowcy w jak największej liczbie przybywali na Pomorze Zachodnie. Organizację duszpasterstwa i integrację osadników na interesującym nas terenie utrudniała też świadomość, że były to do 1945 r. ziemie, na których zdecydowaną przewagę pod względem ilości wiernych miał Kościół ewangelicki. Na całym ogromnym terenie administracji apostolskiej kamieńskiej, lubuskiej i prałatury pilskiej na początku jej istnienia po II wojnie światowej było zaledwie 9 parafii i 22 kuracji katolickich[14]. Dlatego administrator apostolski ks. E. Nowicki już początkowymi swymi decyzjami do połowy września 1945 r. erygował 34 parafie i 15 innych samodzielnych placówek[15].

---

[8] J. Macholak, *Z dziejów* ..., dz. cyt., s. 29.

[9] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 25.

[10] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 25 – 27; K. Kozłowski, J. Macholak, *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1972 w świetle stosunków państwo – Kościół*, „Zeszyty Kulickie Külzer Hefte", nr 2, s. 289.

[11] Z. Romanow, *Ludność rodzima na Pomorzu Zachodnim po II wojnie światowej*, w: *Pomorze Zachodnie w tysiącleciu*, red. Paweł Bartnik i Kazimierz Kozłowski, Szczecin 2000, s. 292.

[12] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 25.

[13] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 27–28.

[14] M. Chorzępa, *Rozwój organizacji kościelnej na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1965*. „Nasza Przeszłość". 22: 1965, s. 114.

[15] Zob. *Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej*. T. 1: 1945.

Z tej liczby chrystusowcy otrzymali w administrację 5 parafii i 4 inne samodzielne placówki[16].

Integracja w pierwszych powojennych latach

W Gryficach mieszkańcy niemal przymusem zatrzymali chrystusowca ks. Feliksa Kwilasa, który decyzją przełożonych został wyznaczony na administratora parafii Płoty. Ks. Kwilas parafię w Gryficach przejął uroczyście 6 X1945 r. w obecności tłumu wiernych i przedstawicieli władz cywilnych i wojskowych, poświęcając kościół p. w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, wybierając go na świątynię parafialną[17]. Rozpoczęcie procesu integracyjnego społeczności parafialnej Gryfic ks. Kwilas tak opisuje: „Zbliża się tu niebezpieczeństwo osiedlania się różnych mącicieli ładu bożego na świecie, więc tym bardziej musiałem tu pozostać (...) Frekwencja wiernych na nabożeństwach jest średnia, mam nadzieję, że się poprawi, bo dotąd nasi Bracia Polacy pozbawieni opieki duszpasterskiej oddawali się zabawom i pijatyce. Życzliwość ludzi na ogół dobra. Ludność tutejsza to dzieci poznańskiej ziemi, Warszawy i z dalekiego wschodu. Mieszkania stałego nie mam, zamieszkałem na razie u organisty, który tutaj załatwiał różne sprawy związane z życiem Kościoła”[18].

Organizacja podstaw życia religijnego i związanej z nim integracji miejscowego społeczeństwa do końca 1945 r. doprowadziła do tego, że zostało ochrzczonych 41 dzieci i pobłogosławionych 33 par małżeńskich. Ks. Kwilas informował jednocześnie administratora apostolskiego w Gorzowie: „Frekwencja wiernych w kościele zwiększa się, zwłaszcza jeśli chodzi o niedzielę i święta. Odprawiam dwie msze święte tzn. o 9.00 dla młodzieży szkolnej i 10.30 sumę (...) wygłaszam też kazania, rozpocząłem od kazań katechizmowych. Dwa razy w tygodniu mam z dziatwą starszą liczącą ponad 10 lat naukę religii, bo chcę ją wcześniej przygotować do sakramentów świętych”[19]. Ponadto do końca 1945 r. ks. Kwilas poświęcił jeszcze kilka szkół i dokonał objazdu przynależnych do parafii wiosek. W odwiedzanych miejscowościach poświęcał istniejące tam kościoły i odprawiał w nich msze święte. Cała ta działalność tego księdza odbywała się przy znaczącej frekwencji mieszkańców Gryfic i okolicznych miejscowości[20].

Jeśli chodzi o pozostałe interesujące nas miejscowości parafialne: Goleniów i Nowogard wraz z okolicznymi wioskami, to ten interesujący nas proces miał podobny przebieg jak w Gryficach. Chrystusowiec ks. Franciszek Włodarczyk, jako proboszcz, przybył do Goleniowa 8 IX 1945 r. Ludzie przyjęli go bardzo serdecznie gdyż już od dłuższego czasu czekali na upragnionego księdza. W związku z potrzebą odprawienia pierwszej mszy świętej okazało się, że osadnicy

[16] J. Macholak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 29 – 31.
[17] J. Macholak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 32 – 34.
[18] J. Macholak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 34.
[19] J. Macholak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 35.
[20] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 35.

mieli własne naczynia liturgiczne, które przywieźli do Goleniowa z Łunina z woj. Poleskiego. Już w pierwszym dniu pobytu księdza w Goleniowie zostało skompletowane to co jest potrzebne do normalnego funkcjonowania parafii[21].

Jeśli chodzi o Nowogard, to ludność niemiecka to miasto opuszczała od 4 III1945 r. Rosjanie zdobywając je w marcu 1945 r., traktowali je jako teren zdobyczny. Sytuacja polskich osadników była tam trudna, ale na szczęście *„dnia 29 sierpnia 1945 r. przybył tutaj ks. Zdzisław Skrzyński w celu objęcia tu parafii"*[22]. Chociaż na szczeblu centralnym odniesienie państwo – Kościół pogorszyło się znacznie w Polsce, to jednak władze miejskie w Nowogardzie dnia 10 IX 1945 r. przekazały na potrzeby parafii jeden z najlepiej zachowanych i wyposażonych budynków, w mieście zniszczonym w 70 %. Obecność księdza w mieście sprzyjała werbowaniu i osiedlaniu się nowych osadników[23]. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment artykułu, który mówi jak pod koniec 1945 r. władze polskie zachęcały przyszłych osadników do osiedlania się w Nowogardzie i okolicy: „W chwili, gdy powiat obejmowały polskie władze administracyjne, to jest w pierwszych dniach maja 1945 r. powiat liczył zaledwie 300 osadników Polaków. Dłuższy czas ten stan rzeczy nie zmieniał się, lecz już w lipcu br. zaczęli napływać tutaj osadnicy, przeważnie z powiatów Polski Centralnej. Stopniowo powiat zaludniał się i dziś wszędzie w powiecie Nowogród rozbrzmiewa polska mowa. W czterech miastach regionu odbywają się co niedziela nabożeństwa. Kościoły te (bardzo stare) należały do Polski, sprawiedliwości stało się zadość, bo kościoły te znów są polskie i polskimi zostaną"[24]. Zmierzając do integracji znacznej liczby Polaków parafią objęto oprócz Nowogardu znaczny teren liczący piętnaście kościołów filialnych. Do końca 1945 r. w omawianej parafii rozdano około 2500 Komunii świętych, udzielono 78 chrztów, 83 ślubów i 32 pogrzebów[25].

Oczywiście zarówno ludzie Kościoła jak i osadnicy mieli znaczne trudności natury materialnej. W Gryficach przeżywał to ks. Feliks Kwilas, mówiąc o biedzie z jaką spotykał się on, organista, kościelny i „Bracia Polacy"[26]. Chcąc zaradzić trudnościom finansowym proboszcz gryficki występował do władz administracyjnych z prośbą o beneficja kościelne, związane dotąd z kościołami w Gryficach i okolicy[27]. Gdy jednak po zerwaniu konkordatu sytuacja między państwem i Kościołem pogorszyła się znacznie, wtedy sprawa majątku trwałego parafii w Gryficach stała się bezprzedmiotowa[28]. W Nowogardzie w 1946 powstał ośrodek „Caritas", którego celem była pomoc najbardziej potrzebującym

---

[21] F. Włodarczyk, *Wspomnienia z parafii Goleniów*, w: *U św. Katarzyny w Trzecie Wiary Tysiąclecie*. red. ks. Wojciech Necel TChr, Wydawnictwo Ottonianum, Szczecin 1999, s. 13–18.

[22] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 48.

[23] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 48.

[24] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 49.

[25] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 50–51.

[26] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 35.

[27] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 35–37.

[28] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 38.

osadnikom. Uzyskiwał on fundusze z darów „Ligi Katolickiej" oraz okolicznościowych zbiórek[29].

Po zerwaniu konkordatu we wrześniu 1945 r. wzajemne odniesienie czynników państwowych i kościelnych znacznie się pogorszyło, chociaż początkowo władza w terenie odnosiła się pozytywnie do Kościoła lokalnego. Przykładem tego była prośba wystosowana do księdza proboszcza Kwilasa, wystosowana w 1946 r. przez władze cywilne i wojskowe w Gryficach w sprawie odprawienia Mszy świętej polowej i poświęcenia sztandaru, który był darem miejscowych osadników dla stacjonującej tu jednostki wojskowej[30]. Pojawiały się już jednak ingerencje władzy świeckiej w życie parafii np. w Gryficach, jak chociażby próby kontroli posiedzeń Rady Parafialnej, trudności stwarzane przy udzielaniu ślubów osobom wojskowym oraz pozyskanie do współpracy z Urzędem Bezpieczeństwa organisty w kościele parafialnym, sfinalizowane koniecznością odejścia z parafii oprócz organisty także ks. proboszcza Kwilasa[31]. W Nowogardzie w 1947 r. mimo wcześniejszej decyzji o przyznaniu budynku na plebanię, urząd komunalny w Nowogardzie dokwaterował tam biednych osadników bez porozumienia z prawnym właścicielem. W ten sposób parafia straciła całe pierwsze piętro oraz strych zajmowanego budynku[32].

Wzrost liczby osadników w Gryficach sprawił, że władza świecka – choć niechętna – to jednak zezwoliła i przekazała katolikom w użytkowanie kościół poluterański przy ul. Nowy Świat. Zaraz też podjęto prace przy przejętym kościele. Osadnicy wykazali przy tym zapał i zrozumienie, przystępując gremialnie do remontu przejętego kościoła. Dzięki ich zrozumieniu i zaangażowaniu już 22 IX 1946 r. nastąpiło uroczyste zakończenie remontu i poświęcenie trzech dzwonów[33]. W parafii Goleniów osadnicy remontowali kościoły w swoich wioskach, porządkowali je i prosili, aby proboszcz poświęcał je i odprawiał w nich Msze Święte. W ten sposób tamtejszy proboszcz ks. Włodarczyk poświęcił kościoły: w Borzysławiu, Glewicach, Krępsku, Marszewie, Miękowie, Mostach, Podańsku, Przymoczach, Stawnie, Rudkach[34]. Następnie – ponieważ liczba osadników w Gryficach ciągle wzrastała – do pracy wśród nich został zaangażowany ksiądz wikariusz i wzrastająca liczba katechetów świeckich w znacznej liczbie szkół, w których prowadzono zajęcia katechetyczne. Od 3 października 1946 r. pojawił się też w Gryficach nowy proboszcz – chrystusowiec ks. Stanisław Rut, który znacznie ożywił akcję integracji osadników i pracę duszpasterską z nimi. On też sprawił, że do Gryfic przybyły i podjęły tam pracę cztery siostry Misjonarki Świętej Rodziny. Siostry zakonne były zatrudnione w charakterze katechetek oraz w kancelarii parafialnej. Pracowały też w „Caritasie", przy którym 1 maja 1947 r. otwarto ochronkę dla biednych dzieci, wydając im, dzieciom osadników, dziennie około 130 obiadów.

[29] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 59.
[30] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 38 – 39.
[31] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 38–39.
[32] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 64.
[33] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 39–40.
[34] F. Włodarczyk, *Wspomnienia*..., dz. cyt., s. 24.

Ponadto w krótkim okresie w parafii gryfickiej podjęli też pracę trzeci ksiądz i brat zakonny[35]. Do Goleniowa siostry zakonne przybyły w 1946 lub 1947 r. Były to cztery siostry obrządku wschodniego ze Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny[36].

Znaczna liczba zainteresowanych osadników i dobra praca duszpasterska sprawiły, że w dniach od 27 V do 6 VI 1948 r. mogły się odbyć w Gryficach pierwsze od wielu lat misje parafialne, a w 1949 r. ks. E. Nowicki 2170 osobom udzielił sakramentu bierzmowania[37]. W Goleniowie misje odbyły się w październiku 1948 r. Przeprowadzili je przez 8 dni ks. Jan Patrzyk z diecezji tarnowskiej wraz z młodym franciszkaninem. Osadnicy potraktowali je bardzo poważnie o czym świadczą chociażby trzy dni poświęcone w całości przez kilku księży na słuchanie spowiedzi[38]. Ofiarność związanych z Kościołem ludzi sprawiła też, że w latach 1946 – 1950 można było w Gryficach dokonać wielu prac zmierzających do modernizacji wnętrza kościoła parafialnego[39].

W 1947 r. działalność integracyjną osadników, prowadzoną przez Kościół katolicki utrudniała jednak znacznie antykościelna postawa administracji lokalnej, co było spowodowane znacznym pogorszeniem stosunków państwa i Kościoła w Polsce. W Gryficach objawiło się to m. in. w ogromnych problemach zaistniałych przy zorganizowaniu i przeprowadzeniu dnia 26 X 1947 r. akademii ku czci Chrystusa Króla[40]. Natomiast w Goleniowie spektakularnym znakiem ingerencji służby bezpieczeństwa m. in. w sprawy działalności integracyjnej miejscowego Kościoła były ogromne problemy jakie stworzono prymasowi kard. Augustowi Hlondowi w październiku 1947 r. przy jego przejeździe i przy jego powitaniu przez społeczność tamtejszej parafii[41].

Ponieważ w pierwszych latach powojennych dostęp do środków masowego przekazu był dla ludzi Kościoła znacznie utrudniony, dlatego w latach czterdziestych nie co innego, ale właśnie ogłoszenia parafialne stały się źródłem masowej informacji[42].

Podsumowując proces integracyjny w Gryficach w pierwszych latach powojennych, trzeba stwierdzić, że do parafii gryfickiej należała ciągle jeszcze znaczna liczba osadników gromadzących się i dbających o trzy kościoły na terenie miasta i siedem kościołów filialnych w okolicznych miejscowościach. Natomiast jeśli chodzi o liczbę osadników, to *Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej* opublikowany w 1949 roku podaje, że wspólnotę parafii katolickiej w Gryficach tworzyło 11 026 katolików (w tym 8678 mieszkało w mieście)[43].

---

[35] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 40–41.
[36] F. Włodarczyk, *Wspomnienia*..., dz. cyt., s. 57–58.
[37] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 41.
[38] F. Włodarczk, *Wspomnienia*..., dz. cyt., s. 55–57.
[39] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 41–43.
[40] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 43–44.
[41] F. Włodarczyk, *Wspomnienia*..., dz. cyt., s. 42–46.
[42] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 44.
[43] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 45; *Schmatyzm Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej*. Gorzów Wielkopolski 1949, s. 153–154.

Problemy z integracją w okresie do 1956 roku

W 1949 r. dawało się bardzo mocno odczuć wpływy systemu stalinowskiego w Polsce. Władze partyjne i państwowe przystąpiły do zdecydowanej walki z Kościołem katolickim. Kościół bowiem był dla tamtej władzy, w jej opinii, ostatnią przeszkodą wobec wspomnianego systemu. Posługiwano się wobec Kościoła restrykcjami administracyjnymi i ekonomicznymi, prowokacją, fałszywymi oskarżeniami i fingowanymi procesami sądowymi. Często szykanowano duchownych, były też przypadki ich aresztowania. Inwigilowano ośrodki katolickie, w których urzędom bezpieczeństwa udało się stworzyć i rozbudować agenturę. Władza szczególnie negatywnie traktowała zdyscyplinowane duchowieństwo zakonne jako „reakcyjne i zdecydowanie wrogie wobec ustroju". Na cenzurowanym byli szczególnie jezuici i chrystusowcy. Oczywiście w takich warunkach działalność integracyjna prowadzona przez Kościół katolicki wśród osadników na Pomorzu Zachodnim była znacznie utrudniona[44].

Oczywiście wszystkie znane wówczas metody walki z Kościołem katolickim stosowano również na Pomorzu Zachodnim. W Gryficach aresztowano tamtejszego proboszcza ks. Stanisława Ruta[45]. W Goleniowie tamtejszy proboszcz ks. Franciszek Włodarczyk TChr 31 VIII 1953 r. musiał opuścić swoją parafię. Wielka rzesza miejscowych osadników żegnała swego ulubionego proboszcza na dworcu kolejowym[46]. Ponadto władza komunistyczna mnożyła trudności w dostępie katechetów do dzieci i młodzieży. W tym względzie do pierwszego konfliktu doszło już w listopadzie 1948 r. kiedy to dziekana dekanatu nowogardzkiego ks. Stanisława Popkiewicza nie wpuszczono w Gryficach do budynku gimnazjum, uniemożliwiając mu w ten sposób hospitację lekcji religii[47]. Zaś w 1949 r. władze w Nowogardzie zemściły się na tamtejszym proboszczu ks. Wacławie Perzu TChr zwalniając go bez podania przyczyny z pracy w tamtejszym liceum[48].

Gdy 5 VIII 1949 r. został uchwalony dekret o ochronie wolności sumienia i wyznania, nauczanie religii w szkole stało się już naprawdę bardzo utrudnione. Władza uważała bowiem, że księża powinni uczyć religii tylko w budynkach kościelnych. Jednakże w wielu wioskach należących do parafii w Gryficach nie było kościołów. Byli jednak życzliwi gospodarze, którzy nie bali się władzy świeckiej i byli gotowi udostępniać swoje mieszkania na naukę religii. Z tego powodu ks. Stanisław Rut został poddany przesłuchaniu w Prezydium Powiatowej Rady Narodowej, gdzie kategorycznie zabroniono mu nauczać religii w domach prywatnych. Ks. Rut szukając wsparcia, zrozumienia i zjednoczenia osadników wobec ideałów, którym służył, o przesłuchaniu poinformował publicznie dnia 23 VII 1950 r. Potem, sytuacja pogarszała się, gdyż we wrześniu 1950 r. ks. Rut

[44] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 45–46.
[45] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 46.
[46] F. Włodarczyk, *Wspomnienia*..., dz. cyt., s. 66–67.
[47] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 46.
[48] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 75.

nie uzyskał zgody kuratorium na nauczanie religii w gimnazjum. W roku szkolnym 1951/1952 władze rozpoczęły ostatecznie rugowanie religii z życia szkoły[49]. Jednocześnie tworzono szkoły TPD, które w statucie miały zapisane, że celem nauczania jest „laickie wychowanie młodzieży i walka z dogmatami Kościoła"[50]. Oczywiście ks. Rut wypowiadał się o tym negatywnie wobec parafian, co władze przyjęły jako wyraz niesubordynacji nie tylko duchownego, ale także miejscowych osadników[51].

W walce z ludźmi Kościoła podkreślano, że księża rzekomo pobierają niezwykle wysokie stawki za posługi duszpasterskie. Ośmieszano księży i zniechęcano do nich osadników. Wielu z nich demonstrowało jednak publicznie swoje przekonania, jak chociażby w pielgrzymce gryficzan do Częstochowy w 1953 r. Pielgrzymkę, która dla celów konspiracyjnych nie była ogłaszana z ambony, zorganizował ks. Bogdan Szczepanowski, który później musiał mocno się tłumaczyć przed władzą świecką w czasie rozmowy ostrzegawczej. „W sposób konspiracyjny poinformowani o dniu i godzinie wyjazdu pociągu, pielgrzymi zbierali się na dworcu i pojedynczo wykupywali bilety kolejowe"[52].

Dokonywały się też częste zmiany personalne wśród duchowieństwa w Gryficach. Nie sprzyjało to oczywiście stabilnej pracy z osadnikami, zmierzającej do ich integracji. Ks. Rut po wyjściu z więzienia i przejściu do parafii w Pyrzycach dnia 15 X1953 r. otrzymał następcę w osobie ks. B. Szczepanowskiego, który nominacji na proboszcza nie otrzymał gdyż w tym czasie obsadzanie stanowisk kościelnych wymagało zgody władz państwowych, a te jej nie udzieliły. Następnie 4 II 1954 proboszczem parafii w Gryficach został ks. dr Piotr Kowalówka, a po jego dość nieoczekiwanym krótkim pobycie i przejściu do Szczecina obowiązki po nim znowu przejął ks. Szczepanowski. Później od 1 X 1954 r. obowiązki proboszcza przejął ks. diecezjalny, ks. kanonik Henryk Domalewski po wcześniejszym porozumieniu Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu z Kurią Ordynariatu w Gorzowie Wielkopolskim. Władze lokalne z zadowoleniem przyjęły odejście chrystusowców z Gryfic i teraz z kolei chciały się pozbyć jeszcze sióstr misjonarek Świętej Rodziny, gdyż ich „stosunek do obecnej rzeczywistości jest zdecydowanie wrogi, który uwidocznił się w czasie aresztowania ks. Ruta. Zakonnice te zbierały podpisy parafian, aby zwolnić z aresztu ks. Ruta". Informowano też władze wojewódzkie, że przełożona Krystyna Rynkowska, która jesienią 1953 r. powróciła z więzienia za śmiałe publiczne wypowiedzi przeciwko władzy, nie zaprzestała tego czynić. Siostrom utrudniano życie, wprowadzając lokatorów do ich klasztoru. W rezultacie władze zwyciężyły, gdyż 1 VII 1955 r. siostry misjonarki odeszły z Gryfic za zgodą ordynariusza gorzowskiego[53].

---

[49] F. Włodarczyk, *Wspomnienia*..., dz. cyt., s. 82.
[50] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 47.
[51] J. Machalak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 47.
[52] J. Macholak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 47.
[53] J. Macholak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 48–49.

Kolejnym krokiem władz administracyjnych w Gryficach, który nie sprzyjał integracji lokalnego środowiska, było pozbawienie parafii kościoła pw. św. Stanisława Kostki. Nie pomogły w tej sprawie pod koniec 1954 r. nawet starania ordynariusza gorzowskiego w PWRN w Szczecinie gdyż kościół ten został przekazany innemu wyznaniu[54].

Śmierć Stalina w marcu 1953 r. i związane z nią od 1955 r. pierwsze objawy złagodzenia systemu komunistycznego w Polsce sprawiły, że lokalne środowisko gryfickie zwróciło się z prośbą do biskupa gorzowskiego Teodora Benscha o przydzielenie parafii chrystusowcom i mianowanie proboszczem ks. Ruta. Tak się też w zupełności stało dnia 9 III 1957 r.[55] W Nowogardzie znakiem poprawy sytuacji lokalnego Kościoła było m. in. wpisanie nowogardzkiej świątyni do rejestru zabytków Wojewódzkiego Urzędu Konserwatorskiego dnia 15 VIII 1955 r.[56]

Zakończenie

„Nie dajcie się wprowadzić w błąd i nie dopuszczajcie do duszy rozterki, jakoby Kościół mógł mieć zastrzeżenia co do polskiej przyszłości Ziem Odzyskanych" – przestrzegał wiernych prymas Hlond podczas homilii w maju 1948 r. Rzeczywiście w dziele polonizacji Pomorza Zachodniego rola Kościoła była olbrzymia. Księża w kazaniach podkreślali polskość tej ziemi i jej historię, przekonywali, że te ziemie „były, są i będą" nasze, polskie. Czyniono wszystko, aby oswoić ludzi z ziemią pomorską, a ich obecność tutaj uzasadnić czymś więcej, niż wyrokiem Stalina[57].

Dlatego też w pierwszych latach po wojnie duchowieństwo na Pomorzu Zachodnim było istotnym czynnikiem integrującym osadników, którzy przybywali na te tereny. O jakiejkolwiek konfrontacji władzy ludowej z Kościołem na tym terenie w pierwszych powojennych latach nie mogło być mowy[58].

W końcowym okresie rządów Stalina ważyły się losy Kościoła katolickiego w Polsce, a więc także proces integracyjny prowadzony przez Kościół na interesującym nas terenie Pomorza Zachodniego. Systemowi ateistycznemu chodziło o zmarginalizowanie oddziaływania Kościoła na społeczeństwo[59].

Łatwiej było bronić się Kościołowi w Polsce centralnej. Tam istniały silne wspólnoty wiernych zasiedziałe od pokoleń w swoich wsiach, miasteczkach i miastach, połączone więzami rodzinnymi i sąsiedzkimi. Gorzej było na Pomorzu Zachodnim: m.in. w Gryficach, Goleniowie i Nowogardzie gdzie jego mieszkańcy

---

[54] J. Macholak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 49.

[55] J. Macholak, *Z dziejów*..., dz. cyt., s. 50.

[56] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 89.

[57] A. Hutnikiewicz, *Polskie Pomorze Zachodnie*, w: *Pomorze Zachodnie poprzez wieki*, red. Jan M. Piskorski, Zamek Książąt Pomorskich, Szczecin brw., s. 409.

[58] K. Kowalczyk, *Między oporem a przetrwaniem. Państwo i Kościół na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956*, w: *Pomorze Zachodnie w tysiącleciu*, red. Paweł Bartnik i Kazimierz Kozłowski, Szczecin 2000, s. 359.

[59] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 90.

to osadnicy przybywający po II wojnie światowej na ten teren z całej Polski. Była to oczywiście społeczność jeszcze nie zintegrowana. Ludzie Kościoła katolickiego prowadzili z nimi żmudną, ale też przynoszą owoce pracę nad tworzeniem przede wszystkim wspólnoty religijnej. Zachęcali ich, żeby na tym terenie byli dumni z tego, że są Polakami. Wysiłkom Kościoła usiłowali przeszkodzić przedstawiciele ateistycznej władzy. Widzimy, że te wysiłki, zmierzające do szkodzenia Kościołowi, nie powiodły się[60].

Proces integracyjny prowadzony przez Kościół katolicki i ciągle jeszcze rozwijający się na Pomorzu Zachodnim to wynik konsekwentnej, taktownej postawy duchowieństwa pracującego na tym terenie oraz postawa znacznej części mieszkańców przywiązanych do swojej wiary. To świadomość tego, że wiara jest mocniejsza aniżeli ateizm[61].

---

[60] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 90.
[61] J. Kopyciński, *Dzieje parafii*..., dz. cyt., s. 90.

ks. Alojzy Marcol

Faktyczna i ideologiczna dyskryminacja rodziny w Europie

1. Istnieje wiele rodzajów chorób, lecz zdrowie nie jest żadnym z nich. Istnieje wiele rodzajów zniewolenia i niewolnictwa, lecz wolność nie jest żadną z nich. Dyskryminacją zdrowia jest twierdzić, że jest ono jedną z wielu możliwych chorób, a dyskryminacją wolności jest określać ją jako jedną z wielu form zniewolenia. Podobnie dyskryminacją jest określanie małżeństwa jako jedną z wielu form wspólnoty życiowej. Istnieje wiele rodzajów i postaci współżycia ludzi – form zdrowych i chorych, takich, które ludzi wyswobadzają albo zniewalają, lecz małżeństwo nie zalicza się do tej wielości. Przeciwstawia się ono wszystkim przez ludzi wymyślonym i wytworzonym formom współżycia, ponieważ jest stanowienia Bożego.

To osobliwe porównanie wydaje się nieodzownym, ponieważ politycy rozmaitych odcieni wszędzie w Europie są zdanie, że rodzina jest tam, gdzie są dzieci, a polityka powinna uznać, że istnieją różne modele rodziny i współżycia. Nie poprzestawajmy na przyjęciu tych twierdzeń do wiadomości, lecz zapytajmy o istotę rzeczy.

Biblia, zaczynając mówić o człowieku, tematyzuje od razu odniesienie mężczyzny do kobiety i ich wspólne, darowane przez Boga odniesienie do dziecka: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę, po czym im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się…" (Rdz 1,27n). Pierwsze słowo Boga do swego nowego partnera, do swojego „obrazu" brzmi: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się".

Kard. J. Ratzinger jeszcze jako arcybiskup monachijski pisał: „Małżeństwo jest przez Stwórcę zamierzoną i od chwili stworzenia człowieka przewidzianą wspólnotą mężczyzny i kobiety"[1]. Któraż inna wspólnota albo społeczna forma organizacyjna śmie to o sobie powiedzieć? Małżeństwo nie jest wynalazkiem ludzkiego ducha i przez to wyjęte spod naszej uznaniowości. Aby zachowało przejrzystość, człowiek powinien pytać nie o to, co modne czy na czasie, lecz o to, jaki był zamiar Stwórcy.

[1] J. Ratzinger, „*Wer in der Liebe bleibt. Ein Wort über die Ehe*", Fastenhirtenbrief 1980, München.

Odpowiedź na to pytanie dają opisy stworzenia: człowiekowi stworzonemu na obraz Boży nie wystarcza otaczająca go wspaniała przyroda, nawet nie wystarcza mu niezmącony przez grzech stosunek do Stwórcy. Bóg sam wysuwa myśl: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc" (Rdz 2,18). Choć stworzony jest na obraz Boży, to jednak niepodobieństwo między człowiekiem a Bogiem jest większe niż podobieństwo. Dlatego Bóg stwarza człowieka w dwu wersjach: „Stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę". Choć różnica między nimi jest większa niż wszystkie różnice, jakie w ciągu dziejów wykrystalizowały się w kręgach kulturowych, rasowych i mentalnych, to jednak mężczyzna dopatruje się w kobiecie, że jest to „kość z kości moich i ciało z mego ciała" (Rdz 2,23). Człowiek więc od początku jest indywiduum, które z jednej strony przeciwstawia się Stwórcy, a z drugiej strony otaczającemu go stworzeniu. Lecz między mężczyzną i kobietą od początku istnieje związek, o którym Jan Paweł II powie, że „obejmuje on wszystkie wymiary osoby"[2].

Treścią tego pobłogosławionego w Rdz 1,28 „*berit*" między mężczyzną i kobietą jest płodność: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się". Sobór Watykański II, cytując ten tekst biblijny, powie, że Bóg dał człowiekowi szczególny udział w swoim stwórczym działaniu[3].

Bóg powtarza potem swoje błogosławieństwo, a zarazem swoje polecenie w przymierzu, które zawiera z Noem: „Po czym Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i mnóżcie się, abyście zaludnili ziemię" (Rdz 9,1). Jeszcze raz powtarza swoją obietnicę wobec starzejącego się Abrahama, gdy ten czyni Bogu wyrzuty: „Nie dałeś mi potomka, dlatego mój sługa (niewolnik) będzie moim spadkobiercą", Bóg wyprowadza Abrahama przed namiot i rzecze: „Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić… Tak liczne będzie twoje potomstwo" (Rdz 15,3.5). To, co mówi Biblia, streszcza Jan Paweł II: „Wedle zamysłu Bożego, małżeństwo jest podstawą szerszej wspólnoty rodzinnej, ponieważ sama instytucja małżeństwa i miłość małżeńska są skierowane ku rodzeniu i wychowaniu potomstwa, w którym znajdują swoje uwieńczenie"[4].

2. Jak obchodzimy się dzisiaj z tym danym ludzkości od początku błogosławieństwem i nakazem Bożym?

W świetle Biblii mężczyzna i kobieta powinni swoje małżeństwo traktować jako obraz przymierza Boga ze swoim ludem, jako odbicie stosunku Chrystusa do Kościoła. Ta paralela logicznie zawiera w sobie nierozerwalność małżeństwa i gotowość wydania potomstwa, gdyż Boże przymierze jest nierozerwalne i przynoszące owoce. Jeśli spojrzeć na społeczną i prawną rzeczywistość krajów Europy, przekonujemy się, że jest przeciwnie: w większości europejskich krajów łatwiej jest pozbyć się partnera małżeńskiego niż niewygodnego najemcę mieszkania. Dramat rozpadu małżeństw oczywiście już zawsze istniał. Nowością jest, że dzisiaj niemal w całej Europie społecznie akceptuje się rozwód, nawet wielokrotny rozwód, a prawo obchodzi się z nim liberalnie. Co dla poszczególnego przypadku,

[2] *Familiaris consortio,* 13.
[3] Por. *Gaudium et spes,* 50.
[4] *Familiaris consortio,* 14.

któremu towarzyszyło cierpienie i tragizm, wydaje się korzystne, dla społeczności jest problematyczne. Dokąd zmierza społeczność, w której małżeńska wierność i nierozerwalność nie stanowi już szczególnej wartości ani ideału, do którego należy dążyć? Szerzący się we wszystkich warstwach społeczeństwa masowy rozwód pociąga za sobą erozję rodzinnych więzi: trwające przez całe życie monogamiczne małżeństwo staje się – czasem podziwianym, częściej wyśmiewanym – wyjątkiem; sukcesywna poligamia jest powszechnie akceptowaną „normalnością".

W 1931 roku twórca paneuropeizmu, Richard Coudenhove-Kalergi (†1972), mógł jeszcze pisać: „Europa jest społecznością… opartą na monogamii i rodzinie, na prywatnej własności, na jednolitych zwyczajach i świętach, na jednakowej religii, równej tradycji, równych pojęciach honoru i moralności, i jednakowych uprzedzeniach"[5]. Od tego czasu jednak pojmowanie małżeństwa w polityce, w prawodawstwie i w życiu społecznym bardzo się oddaliło od pojęć Kościoła. Przyrzeczenie małżeńskie uchodzi za obietnicę hipotetyczną: że „będę się starał…" Wraz z Internetem utworzono nowe „miejsca" schadzek, nowe, bo obejmujące także osoby żonate i zamężne. W świetle danych GUS, gwałtownie rośnie liczba rozwodów. W 1995 roku było ich w Polsce 38,1 tys., w 2000 – 42,8 tys., w 2004 – 66,3 tys., a w 2006 – 71,9 tys., co oznacza rozpad 32,6% zawartych związków[6]. Są kraje, w których raty rozwodowe przekroczyły próg 50%.

Nie chcemy oceniać indywidualnych przypadków. Pytamy jednak, co czyni polityka, system prawny, media itp. dla stabilizowania małżeństwa, dla wynagrodzenia wierności? Jakie prezentują wzorce? Małżeństwo dozgonne coraz bardziej uchodzi za iluzję. „Oświeceni" montują „małżeństwa na próbę", „małżeństwa na pewien dystans w życiu" „partnerstwa weekendowe" bez żadnych prawnych czy moralnych zobowiązań i małżeństwa z zastrzeżeniem z góry możliwości rozejścia się.

Według danych ze Spisu Powszechnego z 2004 roku, w Polsce liczba singli dochodzi do pięciu milionów z tendencją rosnącą. Samotnych mężczyzn jest o 32%, a samotnych kobiet o 38% więcej niż w 1988 roku. Przewiduje się, że do 2030 roku liczba ta powiększy się o kolejne dwa miliony[7]. W Niemczech żyje 14,5 milionów ludzi samotnych: 37% gospodarstw domowych stanowią single; dalszych 33,8% to gospodarstwa dwuosobowe. Rodziny – a więc pary z przynajmniej jednym dzieckiem – stanowią w Niemczech mniej niż 30% gospodarstw domowych. Następstwem tego jest mocno zindywidualizowane społeczeństwo z odpowiednimi potrzebami, interesami i celami[8].

Tabu we współczesnych europejskich społecznościach stanowi natomiast cierpienie sierot po-rozwodowych. Politycy i media przedstawiają tzw. *patchwork-*

---

[5] R. Coudenhove-Kalergi, *Paneuropa ABC,* Wien 1931, s. 16.
Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/Richard_Coudenhove-Kalergi (2008-07-14).

[6] Zob. Statystyka rozwodów, http://www.rozwod.pl/index.php?option=com_contend&task (2008-07-14); por. http://pl.wikipedia.orgh/wiki/Rozw%C3%B3d (2008-07-14).

[7] Por. http://www.tur-info.pl/p/fo_id,9841"single_w_polsce; http://doza.o2.pl/?s=4097&t =5951 (2008-7-14)

[8] K.-H. B. von Lier, *Der Spaßgesellschaft gehen die Kinder aus, w: Kinder: Wunsch und Wirklichkeit,* red. R. Beckmann, Krefeld 2006, s. 165.

-*families*[9], jeśli nie jako „szczęśliwy", to w miarę „normalny" przypadek. Według protestanckiej agencji prasowej „Idea", młodzież z rodzin bez ojca w USA stanowi 63% samobójców, 85% kryminalistów i 75% uzależnionych od narkotyków[10].

3. Homo-małżeństwa. Zabieganie o prawne regulacje dla homoseksualnych partnerów albo nawet o zrównanie ich z małżeństwem ignoruje, że Bóg swój obraz-człowieka stworzył w dwóch, wzajemnie uzupełniających się, równowartościowych wariantach, mianowicie jako mężczyznę i kobietę. Ignoruje ono niewymienialność seksualnych ról i związek między darem ludzkiej seksualności a zadaniem przekazywania życia. Tu nie docenia się ludzkiej seksualności, ale ją pomniejsza, redukując ją do zaspokajania indywidualnych, subiektywnych seksualnych potrzeb i upodobań. Wbrew temu nauka Kościoła widzi w ludzkiej seksualności zdolność „do największego oddania… do udzielania daru życia nowej osobie ludzkiej" – jak mówi Jan Paweł II, który rodziców obdarza niezrównanym tytułem „współpracowników Boga"[11].

Jeśli wspólnotom homoseksualnym przyznać równe jak małżeństwom prawa, to ten wymiar ludzkiej seksualności zostaje bez reszty zniwelowany; zignorowane zostaje też znaczenie zdrowych małżeństw dla państwa i społeczeństwa[12]. W Niderlandach geje i lesbijki od 2001 roku mogą zawierać cywilne związki; w Belgii od 2003. Możliwość „rejestrowania partnerstw" na prawach małżeństwo-podobnych mają Niemcy, Finlandia, Norwegia, Szwecja. Dania, Francja, Hiszpania i Czechy. Prawnym uznaniem cieszą się takie partnerstwa na Węgrzech, w Portugalii i Wielkiej Brytanii. W Niemczech homoseksualny partner życiowy ma nawet „małe prawo opieki" nad dziećmi partnera. W Szwecji hs. pary mają prawo adopcji. Wystawia ono nie tylko dzieci na nienaturalną, psychicznie obciążająca sytuację, ale także dyskryminuje wszystkie matki i ojców, mylnie zakładając, że mężczyzna kiedykolwiek zastąpi matkę w jej roli macierzyńskiej albo kobieta ojca w jego roli ojcowskiej.

W Parlamencie Europejskim odpowiednie lobby wysunęło w 1994 roku w stosunku do państw członkowskich Unii Europejskiej żądanie, aby „homoseksualnym parom udostępnić wszystkie prawne regulacje, jakie istnieją dla heteroseksualnych par, a we współpracy z narodowymi organizacjami lesbijek i gejów wprowadzić środki i kampanie do zwalczania wszelkich form socjalnej dyskryminacji homoseksualnych osób". Komisja Unii Europejskiej powinna także postanowić – głosi rezolucja – że „samo wypowiedzenie osobom homoseksualnym pracy w kościelnych i religijnych społecznościach", oraz „zakaz zawierania małżeństw między ludźmi jednakowej płci", wreszcie „odmowa prawa do adopcji czy prawa do opieki" stanowi dyskryminację[13].

---

[9] *Patchwork* pierwotnie oznacza tkaninę uszytą z kawałków, z różnych łat, bo według słownika *patch = a piece of material.*

[10] „Idea" Evangelisches Nachrichtenmagazin, 28/2004, s. 2.

[11] *Familiaris consortio,* 14.

[12] A. Laun, *Der Ehe gleichzustellen. Können Homosexuelle heiraten?*, „Presse" 12. Dezember 1992, V.

[13] A. Sosiński, *Sytuacja prawna homoseksualistów w Europie.* W lutym 1994 r. Parlament Europejski przyjął Zalecenie przygotowane przez Claudia Roth z Komitetu Wolności Obywatelskich i Spraw Wewnętrznych (Zalecenie 1290/94). Zalecenie wzywa kraje członkowskie i kandydujące

Kongregacja Nauki Wiary w czerwcu 2003 roku podkreśla przeciwko temu: „Nie istnieje żadna podstawa do tego, by miedzy homoseksualnymi wspólnotami życia a planem Bożym odnośnie do małżeństwa i rodziny przeprowadzać analogie, nawet w najszerszym sensie. Małżeństwo jest święte, podczas gdy homoseksualne stosunki stanowią wykroczenie przeciwko naturalnemu prawu etycznemu”[14]. Kongregacja słusznie podkreśla, że poprzez legalizację takich związków „zaciemnia się u ludzi rozumienie niektórych podstawowych wartości i dezawuuje się instytucję małżeństwa”[15].

Można być zdania, że państwo nie powinno sankcjonować dobrowolnych kontaktów seksualnych pomiędzy dorosłymi osobami. W żaden sposób jednak nie można – jak uważają homo-lobbyści – z praw człowieka wyprowadzać prerogatywy do cywilnoprawnego uznania homoseksualnych wspólnot życiowych. W przeciwieństwie do małżeństw otwartych na potomstwo, nie istnieje żadna rozumna racja, by osobom homoseksualnym przyznawać poparcie państwa. Prawne zrównanie homoseksualnego partnerstwa z jednej strony dyskryminuje rodziny, w których za zrodzenie i wychowanie potomstwa podejmuje się odpowiedzialność, z drugiej strony dyskryminuje także te wspólnoty życia, które nie są seksualnej natury: krewnych, przyjaciół lub sąsiadów, którzy troszczą się o siebie. Prawne zrównanie homoseksualnych partnerów z małżonkami przeczy logice sprawiedliwości i przeciwne jest wszelkiemu pożytkowi społecznemu.

4. System socjalny i jego demograficzne konsekwencje. Podczas gdy trzecie i czwarte pokolenie naszych szybko starzejących się społeczeństw w większości europejskich państw ma zapewnione jakieś minimum egzystencji, to w tzw. umowie pokoleń zapomniano o dzieciach. Dzieci wydają się być czysto prywatną sprawą ich rodziców, luksusem, na który pozwalają sobie niektóre pary, podczas gdy inne sprawiają sobie wytworny drugi samochód lub fundują sobie podróż dokoła świata. Choć państwo zwie się „socjalnym”, koszty utrzymania dzieci w 5/6 ponoszą rodzice. Lecz jeśli posiadanie dzieci jest czysto prywatną sprawą, jeśli rodzicielstwo nie ma nic wspólnego ze społeczeństwem, to w imię sprawiedliwości należy także zabezpieczenie starości tego społeczeństwa sprywatyzować. Nie jest bowiem sprawiedliwe, by koszty posiadania dzieci prywatyzować, natomiast korzyści z tego potem socjalizować. Jak długo nakładanie na jeszcze nie zarobkującą generację uchodzi za prywatną sprawę, natomiast zaopatrzenie pokolenia już nie pracującego za zadanie solidarnej społeczności, rodzice bywają w sposób jawny dyskryminowani. Państwo i społeczeństwo, mimo jałmużny, którą przy podziale środków przyznaje rodzinie, świadomie promuje indywidualizm i bezdzietność,

---

do Unii o uznanie praw osób homoseksualnych i ich par na równi z prawami osób i par heteroseksualnych oraz o ich ochronę i przeciwdziałanie dyskryminacji we wszystkich sferach prawa; www.racjonalista.pl/kk.php/s,2730 (2008-07-15); por. *Homoseksualizm w europejskim systemie prawnym.* Praca zbiorowa, Warszawa 1995.

[14] Kongregation für die Glaubenslehre: *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen,* Rom 03.06.2003, nr 4; zob dbk.de/schriften/ Verlautbarungen des Heiligen Stuhls/Index.html (2008-07-23).

[15] *Tamże*, nr 6.

a utrudnia zakładanie rodziny i w jakiś sposób „karze" jej dzietność. Ktoś słusznie napisał: „Istnieje wiele sposobów, by się w sposób trwały zrujnować; metodą niezawodną jest posiadanie liczniejszej rodziny"[16].

Gdy rodzice sami troszczą się o wychowanie, zaopatrzenie i wykształcenie swoich dzieci, jest to ich „prywatna" sprawa. Lecz gdy tę pracę delegują: żłóbkom, przedszkolom, całodziennym szkołom – sprawa dla publicznej ręki zaczyna być kosztochłonna.

Podobnie rzecz ma się z niedocenianiem prowadzenia domu: gospodyni domowa przez państwo nie tylko traktowana jest jakby nic nie robiła, lecz i w życiu społecznym permanentnie bywa niedoceniana. Praca w cudzym gospodarstwie domowym (kucharka, sprzątaczka, niańka) uznawana jest jako rzeczywista praca; praca we własnym gospodarstwie domowym – jako prywatna przyjemność. Wychowywanie i zajmowanie się cudzymi dziećmi traktowane jest jako rzeczywista praca, zajmowanie się własnymi dziećmi – jako prywatna przyjemność.

W tej sytuacji nie tylko prestiż społeczny, ale i ekonomiczne warunki zdają się sugerować, aby albo całkiem zrezygnować z dzieci, albo możliwie szybko i wyczerpująco delegować dzieci i gospodarstwo domowe innym – możliwie tanim siłom roboczym, a samej oddać się pracy zawodowej. Właśnie tą drogą poszła niemal cała Europa w ostatnich dziesięcioleciach. Dlatego od Portugalii po Rosję raty urodzeń leżą znacznie poniżej reprodukcji ludności[17].

Człowiek w Europie żyje coraz dłużej, a wraz z tym gwałtownie rośnie w społeczeństwie procentowy udział ludzi w podeszłym wieku: w Polsce w 2005 powyżej 60 lat miało 16,8% ludności, w Austrii – 22,7%, w Czechach – 20%, w Wielkiej Brytanii – 21,2%, w Szwecji – 23,4%, w Niemczech – 25,1%, w Grecji – 23%, w Japonii – 26,3%. Dla porównania warto spojrzeć, co dzieje się w świecie arabskim: w Zjednoczonych Emiratach Arabskich: 1,6%, w Katarze: 2,6%, w Kuwejcie: 3,1%, w Jemenie: 3,6%, w Afganistanie: 4,4%, w Indiach: 7,9%, w Turcji: 8%[18].

Problem w tym, że z braku potomstwa ta wydłużona szansa życia w Europie wiedzie do starzenia się społeczeństw. Wskutek dramatycznego cofania się kwoty urodzeń piramida ludności przekształca się w drzewko, którego coraz cieńszy pień z trudem udźwignie coraz szerszą koronę. Coraz mniej pracujących musi sfinansować renty i emerytury; to może sprawić, że przejdzie im ochota albo i zabraknie pieniędzy na realizację pragnienia posiadania własnych dzieci! Gdy ok. 2020 roku silne roczniki z lat siedemdziesiątych XX wieku zaczną dochodzić do wieku emerytalnego, załamią się rozdzielcze systemy socjalne. Ten drastyczny przyrost seniorów i ludzi w podeszłym wieku analizowała także Komisja Unii Europejskiej. Ich udział

[16] M.J. Liminski, *Abenteuer Familie,* Augsburg 2002, s. 124.

[17] J. Liminski, *Die verratene Familie: Politik und Zukunft,* Augsburg 2007; por. rec. Fr. SPEE, *Ehrlich und unbequem für Alle:* http://www.amazon.de/review (2008-07-17); Herwig BIRG, *Die demographische Zeitenwende. Aktuelle Trends in der Bevölkerungsentwicklung,* w: *Kinder: Wunsch und Wirklichkeit, red.* R. Beckmann, Krefeld 2006, s. 11–33.

[18] Por. Larousse, *Rocznik statystyczny i atlas państw świata,* Wrocław 2005*,* s. 79, 40, 48, 101, 94, 75, 56.

w całości społeczeństwa może wzrosnąć do 50% – stwierdza sucho raport Unii Europejskiej[19].

Wykresy tzw. piramidy ludności w poszczególnych krajach pokazują, że z piramid zrobiły się już drzewa, a korona drzewa zawsze jest szersza od pnia. Nawet bez głębszej znajomości botaniki wiemy, że drzewo z szeroką, ciężką koroną a cienkim pniem tylko wtedy oprze się wichurze, jeśli ma mocne korzenie[20]. Przenosząc ten obraz na europejskie społeczeństwa, można przewidzieć, że gdy nadejdzie wichura, – a Europa nie jest wyspą szczęśliwych w morzu niepokoju i niesprawiedliwości – odczujemy jej porywy!

Faktyczny poziom reprodukcji ludności nie gwarantuje prostej zastępowalności pokoleń. Dla utrzymania liczebności społeczeństwa współczynnik dzietności winien wynosić 2,1. Znaczy to, że na jedną kobietę w wieku rozrodczym powinno przypadać średnio dwoje dzieci. W Polsce w 2003 roku współczynnik dzietności wynosił 1,22 i był najniższy od ponad 50 lat[21]. Ponieważ model rodziny polskiej upodabnia się do wzorców zachodnioeuropejskich, nie należy oczekiwać powrotu do wysokiej dzietności, ale liczyć się z dalszym spadkiem współczynnika dzietności z obecnej średniej do około 1,1 dziecka w 2010 roku. Taki poziom dzietności nie zapewnia prostej zastępowalności pokoleń.

Według statystyk zmieniają się także absolutne liczby ludności. Liczba ludności Polski od 10 lat zmniejsza się; w latach 1997-2006 ubyło nas ok. 170 tys. Ujemny przyrost ludności wynosił od -0,01% w 1997 r. do -0,08% w 2006 r.; podczas gdy w początkach lat 90-tych średnioroczna stopa przyrostu ludności kształtowała się na poziomie +0,09%, to już w drugiej połowie tych lat dynamika przyrostu była zerowa[22].

5. Ekonomiczna dyskryminacja rodzin. We względnie bogatych krajach europejskich dzieci uchodziły za luksus, którego wielu nie chciało sobie sprawiać. W tej chwili na luksus zakrawa wywiązanie się z umowy międzypokoleniowej, na które nas wnet nie będzie stać. Wskutek rosnącej długości życia rosną skrajnie nakłady na emerytury, na opiekę zdrowotną, na pielęgnację. Coraz liczniejsi w zaawansowanym wieku, którzy – jak dowodzi praktyka – powodują najwyższe koszty leczenia i utrzymania, sprawiają, że gwałtownie rosną wydatki kas chorych. Jak zatem coraz mniejsza grupa pracujących ma sfinansować te astronomiczne koszty? Dla partii

---

[19] Komisja Wspólnot Europejskich, *Wobec zmian demograficznych: nowa solidarność między pokoleniami,* http://ec.europa.eu/employmentßsocia/social_situation/green_paper_de.html (2008-07-23).

[20] Por. S. Baier, *Kinderlos. Europa in der demographischen Falle,* Aachen 2004, s. 23; Ttenże, *Wir lebensmüden Europäer,* „Die Tagespost" nr 8, 18.01.2007, s. 9.

[21] Por. *Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do 2004 roku,* http://www.stat.gov.pl /demografia/index.html (2006-10-19); https://www.cia.gov/library/publications/th...r/2127rank.html (2008-07-18): zawiera zestawienie „Total fertility rate". Gdy ta liczba jest mniejsza od 2,1, społeczeństwo wymiera. Dla Polski ta liczba wynosi 1,27.

[22] http://www.egospodarka.pl/25678,Rozwoj-demograficzny-Polski-IX-2007,1,39,1,html (2008-07-18).

politycznych zbyt ważna jest ta „voting power" emerytów i starców, by uganiając się za głosami wyborców zechciały tej grupie społecznej podać gorzką pigułkę[23].

Jeśli (przy wszelkich reformach) chcieć jakoś utrzymać istniejące systemy socjalne, muszą podatki i socjalne obciążenia nadal rosnąć. Uginający się pod ciężarem świadczeń pracownicy zostaną dodatkowo obciążeni, co idzie w parze z de-motywacją. Eksplodujące wydatki emerytalne i rosnące deficyty budżetowe zmniejszą znacząco rozwój Unii Europejskiej. Gospodarcze znaczenie Unii Europejskiej w świecie, według prognoz ekspertów, zmaleje o połowę. O ile liczne rodziny są indywidualnym problemem gospodarczym, o tyle brak dzieci staje się wielkim problemem społecznym Europy. Sam ten paradoks wskazuje, że fałszywie określono priorytety polityki społecznej. Wolna od ideologii rozumna polityka promowałaby wszystko, co przyczynia się do rozwiązania społecznych problemów, a hamowała to, co stoi im na przeszkodzie. Rozumna polityka społeczna i gospodarcza wyznaczałaby ramy tego, co służy stabilności małżeństw, popierałaby decyzję małżeństw na dziecko, umożliwiałaby przebywanie z własnym dzieckiem.

Tymczasem utworzenie rodziny jest nie tylko przełomem w życiu, ale i gospodarczą „przygodą". Uprzywilejowaną klasą społeczną są ci, którzy mają „*double income, no kids*". Materialnie lepiej stojący cieszą się zarazem prestiżem społecznym[24]. Unia Europejska popiera to dodatkowo, deklarując jako oficjalny cel podniesienie do 2010 roku kwoty kobiet zatrudnionych do 60%, mając przy tym na myśli, niestety, tylko pracę poza rodziną. Sugeruje to, że praca w rodzinie jest mało wartościowa, a pozadomowe zatrudnienie urasta do rangi ideału. Parlament Europejski żąda, by usuwać przeszkody, które powstrzymują kobiety od udziału w życiu zawodowym[25]. Główną przeszkoda jest oczywiście utworzenie rodziny i większa ilość dzieci. W ten sposób promuje się przeciwieństwo tego, czego społeczeństwo właściwie potrzebuje, mianowicie dzieci. Zamiast nadal popierać rozkład i tak już obciążonej rodziny, zamiast jeszcze radykalniej i wcześniej pozbawiać dzieci opieki rodziców i jeszcze mocniej komercjalizować działalność wychowawczą, to bezdzietne społeczeństwo w znacznym stopniu potrzebuje odważnych reform. Nasze społe-

---

[23] R.A. Tichy, *Die Pyramide steht auf dem Kopf. Die Wirtschaft in der Altersfalle und wie sie ihr entkommt,* München 2001. Christiane Ruoss w swej recenzji pisze: *„Die Verfasser, so Ruoss, kritisieren die Spaß- und Konsumgesellschaft, die sich zu wenig Gedanken über ihre Zukunft macht, aber auch die auf kinderlose ausgerichtete Politik, die das Kinderkriegen eher unattraktiv mache. Doch das Kinderkriegen allein helfe nicht… eine Einwanderungspolitik und die Reform der Familienpolitik seien notwendig, um eine gesellschaftliche Krise zu verhindern"* – http://www.perlentaucher.de/buch/8989.html (2008-07-18).

[24] Por. K.H.B. von Lier, *Kinderlose: Gewinner unseres Steuer- und Sozialsystems,* w: *Kinder: Wunsch…*, dz. cyt., s. 173.

[25] Por. M. Dreytza, *Umdenken in Familienpolitik gefordert,* „Politik & Gesellschaft" 16.07.2008: *„Dreytza fordert er eine bessere Honorierung der Tätigkeit von Hausfrauen und Müttern. «Dass Familienarbeit gleichrangig neben der Erwerbsarbeit steht und dass Familien einen umfangreichen Beitrag zum gesellschaftlichen Leistungsaustausch erbringen, wird nicht genügend berücksichtigt», schreibt Dreytza. Er beklagt einen Mentalitätswandel, wonach Kinder als potentielles Armutsrisiko gesehen und die Parole von der «Vereinbarkeit von Familie und Beruf» in den Mittelpunkt gestellt würden"* – www.idea.de/index.php?d=24 (2008-o7-27).

czeństwo potrzebuje więcej dzieci, więcej rodzin, więcej czasu rodziców dla dzieci, więcej czasu dzieci dla rodziców – bo to wszystko wiąże się ze sobą. Jeśli młode kobiety, wskutek finansowych i społecznych nacisków, nie będą zmuszone do pozadomowej pracy, zwiększy się ich gotowość do podjęcia trudów macierzyństwa.

Niezależnie od siatki powszechnego szkolnictwa, publiczne finanse, które płyną do instytucji opieki nad dziećmi, powinny być skierowane bezpośrednio do rodziny. Wówczas kobieta mogłaby indywidualnie decydować, jakiej pracy w tej czy innej fazie życia zechce dać pierwszeństwo: pracy w domu czy poza domem.

6. Społeczna dyskryminacja niepracującej kobiety. Gdy w kraju od dziesięcioleci rośnie długowieczność, a kwoty urodzeń maleją, gdy studenci są niepokojąco „podstarzali", a emeryci wyjątkowo „młodzi", gdy dzieci jest coraz mniej, a ludzi powyżej 65. roku życia (seniorów) coraz więcej, jeśli kurczy się zapotrzebowanie na szkoły, a rośnie zapotrzebowanie na placówki opiekuńcze dla ludzi w podeszłym wieku, powstaje pytanie, kto to wszystko będzie finansował. Według prognoz Unii Europejskiej, w 2050 roku stosunek pracujących do rencistów kształtować się będzie jak 2:1.

Starzenie się społeczeństwa zmusza do zmiany świadomości. Jeśli na rynku pracy 50-letni pracownik nie będzie – jak absurdalnie dzieje się dzisiaj – traktowany jak „złom", lecz jako doświadczona i dynamiczna siła robocza, to starzenie się przestanie być postrachem. To jednak wymaga zmiany świadomości na temat starzenia się i podeszłego wieku[26]. Jak długo starsze lata uchodzić będą jako hamulec konkurencji, ludzie starsi bywają ograniczeni w swojej produktywności i wydajności. Potrzeba na nowo docenić doświadczenie i tradycję, lecz z drugiej strony potrzeba gotowości, by się przez całe życie uczyć.

Nie tylko długość naszego zatrudnienia musi się wskutek demograficznego kryzysu zmienić. Modyfikacji wymaga także jego przebieg. Absurdalną rzeczą jest, że mężczyźni i kobiety na tym etapie życia, na którym mogliby zbudować rodzinę i potrzebują pieniędzy na mieszkanie, na budowę domu, na dziecko, zarabiają stosunkowo niewiele. Gorzej, bo kobiety właśnie w okresie, w którym mogłyby mieć dzieci i troszczyć się o małe dzieci, mają robić karierę. Młoda lekarka np., po latach intensywnego studium wchodzi w życie zawodowe mając 25 czy 26 lat, musi zrobić specjalizację, ustabilizować się. Jeśli w tej fazie wyłączy się z wymagającej drogi do kariery, by poświęcić się dzieciom i rodzinie, ponowne adekwatne włączenie się jest prawie niemożliwe. Podobnie ma się rzecz z wysoko wyspecjalizowaną działalnością, gdzie mozolnie nabyta wiedza po paru latach okazuje się przestarzałą, a zawodowa praktyka podległa głębokim przemianom[27]. Lecz i w niższych przedziałach zawodowych kobieta po kilkuletniej fazie zajmowania

[26] Interesujące wywody na ten temat zawiera Fr. Schirrmacher, *Das Methusalem-Komplott,* München 2004. Por. http://www.perlentaucher.de/buch/17116.html (2008-07-19); Fr. Schirrmacher, *Minimum. Vom Vergehen und Neuentstehen unserer Gesellschaft,* München 2006.

[27] Fr. Schirrmacher, *Minimum. Vom Vergehen und Neuentstehen unserer Gesellschaft,* s. 18: „*Der Grad der Ausbildung einer Frau ist mittlerweile eine feste Größe für Kinderlosigkeit und die Verschiebung stabiler Partnerschaften*".

się dzieckiem i rodziną, mając 40 lub 45 lat, nie może liczyć na dobrą posadę. Kobiety, które ze względu na dzieci świadomie zdecydowały się na dłuższą absencję zawodową, muszą się potem ustawić na końcu kolejki, zadowolić się przeciętnym zatrudnieniem, a z kariery w sposób daleko idący zrezygnować.

Ze względu na spodziewanie się dłuższego życia jest rzeczą problematyczną, że kobiety swój decydujący sukces zawodowy muszą osiągać akurat w tym czasie, w którym mogą mieć dzieci i założyć rodzinę. Równie niepojętą jest formuła UE, że „rodzina i zawód muszą być do pogodzenia". Na kobiety spada wówczas ciężar tak łatwo stwierdzanej konieczności godzenia rodziny i zawodu. Jeśli kobieta dom i opiekę nad dzieckiem powierzy komuś, kosztuje to sporo pieniędzy, których w tej fazie życia brakuje. Jeśli zrezygnuje z zawodu na rzecz utworzenia rodziny i opieki nad dziećmi, kosztuje to jeszcze więcej: kosztuje na krótką metę rezygnację z własnych dochodów, a na dłuższą metę rezygnację z kariery. To sprawia, że wiele kobiet przeżywa głębokie rozdarcie między zawodem a rodziną. Tu i tam mają wyrzuty sumienia, często czują, że je to wszystko przerasta. Fatalną konsekwencją demograficzną tego jest, że młode pary swojego pragnienia dziecka nie realizują albo realizują je tylko częściowo.

7. Dzieci – błogosławieństwo czy ryzyko? Odmowa wypełnienia polecenia, które Stwórca wypowiedział w stosunku do swego „obrazu": „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się" (Rdz 1, 27), ma dla dzisiejszej Europy nieobliczalne skutki. Od kilku dziesięcioleci poczyna się za mało dzieci, bo się ich poczęciom zapobiega; za mało dzieci się rodzi, bo się je pozbawia życia. Co przez tysiąclecia – z powoływaniem się na Pismo Święte czy bez tego – uważano za błogosławieństwo, Europejczycy poczytują dziś jako ryzyko, które jest do uniknięcia.

Jeśli dziecko jest tylko przedmiotem samospełnienia się, to wolno zapobiec jego poczęciu albo zrobić je w probówce; wtedy też w najmłodszych latach można je oddać w cudze ręce. Jeśli dziecko nie jest darem Boga, owszem odbiciem odwiecznej myśli Boga[28], obrazem jego i mojego Stwórcy, i uwieńczeniem małżeńskiej miłości, wtedy, bezbronne, wystawione jest na manipulacje samobójczej społeczności „samospełniających się". Lecz co jest przeciwko celowi stworzenia, zawsze się pomści tak w ekologii, jak i w demografii. Jak ekologowie upominają się o zgodne z naturą działanie w stosunku do środowiska, tak demografowie powinni upominać się o zgodne z naturą działanie w zakresie ludzkich pokoleń. Demograficzny przełom może się jednak udać tylko wtedy, gdy poprzedzi go przełom moralny i duchowy, a dzielni małżonkowie znów pojmować będą siebie jako *współpracowników Boga* i poczują się na usługach Stwórcy.

[28] Jr 1, 5: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, wybrałem cię".

ks. Bonifacy Miązek

Współczesna poezja polska w Wiedniu

Kilka słów wstępu

Historia polsko-austriackich stosunków kulturalno-literackich jest stosunkowo długa. Jej początków należy szukać jeszcze w zamierzchłych czasach średniowiecza. Intensywniejsze i bardziej udokumentowane są czasy renesansu. Przypomnę tutaj, że pierwszy *poeta laureatus* Jan Dantyszek (1485–1548) był sekretarzem polskiego poselstwa przy dworze cesarza Maximiliana I (1459–1518) i najprawdopodobniej tutaj w Wiedniu (lub w Innsbrucku, gdzie cesarz najchętniej przebywał), w roku 1516 z jego rąk otrzymał wieniec laurowy, tytuł doktora obojga praw oraz tytuł szlachecki – wysoką godność palatyna (*Pfalzgraf*). Ponieważ lista tych powiązań literackich jest dość długa, i na ogół dobrze opracowana[1], przejdę do okresu po 1945 roku, wymieniając w największym skrócie nazwiska trzech pisarzy najbardziej zasłużonych dla literatury polskiej.

[1] Pamiętnikarskie relacje o pobycie w Wiedniu w ostatnich dekadach XVIII wieku pozostawili między innymi Franciszek Karpiński, Julian Ursyn Niemcewicz, Jan Nepomucen Kossakowski, Stanisław Staszic, Stanisław Bonifacy Jundziłł, ks. Michał Bobrowski. Pierwsza książka polskiego autora o Wiedniu ukazała się anonimowo w Warszawie w roku 1821. Była to obszerna praca księcia Edwarda Lubomirskiego, *Obraz historyczno-statystyczny Wiednia. Oryginalnie 1815 r. wystawiony z planem tegoż miasta*. Drugą publikacją książkową o Wiedniu była praca młodego księdza Jakuba Franciszka Kluczyckiego, *Pamiątki polskie w Wiedniu i jego okolicach. Jako też inne wiadomości tyczące się Polaków, szczególnie mieszkańców Galicji,* Kraków 1835. Pomijam tu artykuły rozrzucone po polskich i austriackich czasopismach. Po roku 1945, zwłaszcza na przełomie lat sześćdziesiątych, tradycje kulturalne polsko-austriackie znowu znalazły się w kręgu badaczy. Powstaje wtedy obszerne i bardzo wartościowe studium Henryka Barycza, *Uniwersytet Wiedeński w życiu umysłowym Polski*, w jego książce *Z dziejów polskich wędrówek naukowych za granicę*, Wrocław 1969. Szerokie spektrum historyczno-literackie przynosi praca Romana Taborskiego *Wśród wiedeńskich poloników*, Kraków 1974, wydanie drugie 1983 oraz tegoż autora *Polacy w Wiedniu*, Wrocław-Warszawa 1992; Edmund Rosner, *Znad Wisły i Dunaju. Szkice o polsko-austriackich powiązaniach literackich*, Cieszyn 1998; Stefan H. Kaszyński, *Summa vitae Austriacae. Szkice o literaturze austriackiej*, Poznań 1999; Krzysztof A. Kuczyński, *Wielobarwność pogranicza. Polsko-austriackie stosunki literackie*, Wrocław 2001. Ważną i na wielu miejscach odkrywczą jest najnowsza praca z historii polonistyki na Uniwersytecie Wiedeńskim: Katharina Weisswasser, *Die Geschichte der Polonistik an der Universität Wien von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wrocław–Dresden 2007.

Na pierwszym miejscu należy wymienić nazwisko Oskara Jana Tauschinskiego (1914–1993). Urodził się w Żabokrukach, niedaleko Lwowa, jako oficer brał udział w wojnie przeciwko Niemcom w roku 1939, ocalał dzięki świetnej znajomości języka niemieckiego i na tyle wpływowej rodzinie z Wiednia, która go uchroniła od obozu pracy. Tauschinski to prozaik, autor kilku tomów opowiadań i powieści, dla literatury polskiej zasłużył się przede wszystkim jako tłumacz. Tłumaczył m.in. Andrzejewskiego *Ciemności kryją ziemię* (1961) oraz *Ład serca* (1970), dramaty Broszkiewicza *Koniec księgi szóstej* (1965). To Tauschinski wprowadził na półki księgarskie aforyzmy Stanisława Jerzego Leca, przygotowując ich wybór (1950), w latach późniejszych będzie go tłumaczył w Niemczech Karl Dedecius. Również Zbigniew Herbert zawdzięcza swoje pierwsze tłumaczenia na niemiecki Tauschinskiemu, a później prestiżowe nagrody austriackie: w roku 1965 Nagrodę im. N. Lenau, a w roku 1973 Nagrodę im. G. Herdera. Ponadto tłumaczył on jeszcze utwory Białoszewskiego, Grochowiaka, Przybosia, Ważyka i innych.

Zasłużoną pisarką mieszkającą od roku 1942 w Wiedniu była Gerda Leber-Hagenau (1918–2004), urodzona w Łodzi, córka łódzkiego fabrykanta, którą losy wojenne przygnały tutaj na studia uniwersyteckie. Studiowała najpierw slawistykę, potem przerzuciła się na egiptologię, gdyż ta nie była w tamtych czasach tak pilnie obserwowana przez gestapo. Po wojnie studiowała jeszcze teatrologię oraz historię sztuki. Doktorat w roku 1970 za pracę o *Dziadach* Mickiewicza. Gerda Hagenau miała szerokie zainteresowania twórcze. Uprawiała poezję, prozę i dramat. Równolegle do własnej pracy literackiej dokonywała przekładów. Przełożyła dramaty Ludwika H. Morstina, Romana Brandstaettera, Artura M. Swinarskiego, Stanisława I. Witkiewicza. Przełożyła wybrane fragmenty prozy: Andrzejewskiego, Brandysa, Dąbrowskiej, Hłaski, Kuncewiczowej, Miłosza, Odojewskiego, Parandowskiego, Żeromskiego. Weszły one do książki *Polen erzählt* (1961), wznawianej trzykrotnie. Jej przekład na język holenderski ukazał się w roku 1965. Na dłużej wiąże się z twórczością Brandstaettera i Odojewskiego. Przełożyła prawie wszystkie dzieła tych twórców. Na zamówienie znanego wydawnictwa „Herder, Gerda" Hagenau przetłumaczyła też książkę Kardynała Wyszyńskiego *Der Christ und die Arbeit* (polski tytuł: *Duch pracy ludzkiej*, 1959).

Równolegle do pracy translatorskiej Gerda Hagenau pracuje naukowo. W roku 1983, na trzechsetlecie Odsieczy Wiedeńskiej ukazuje się bardzo ważna w dorobku autorki pozycja *Jan Sobieski. Der Retter Wiens*. Dziesięć lat później wychodzi obszerna praca *Polnisches Theater und Drama. Ein integraler Bestandteil europäischer Theaterkultur 966–1795*. Na obszarze języka niemieckiego jest to pierwsza, najobszerniejsza synteza teatru polskiego, synteza obejmująca dzieje naszego teatru od średniowiecza aż po czasy stanisławowskie. Drugi tom miał obejmować historię teatru po czasy współczesne, ale drukiem już się nie ukazał.

Uniwersytet Łódzki nie zapomniał o Wielkiej Łodziance. W roku 1997 staraniem prof. Krzysztofa A. Kuczyńskiego zorganizowano tam międzynarodową konferencję z okazji nadchodzącej 80. rocznicy urodzin. Materiały tej konferencji ukazały się w tomie *Gerda Leber-Hagenau a stosunki polsko-austriackie w XX*

wieku [2]. W roku 1997 w Warszawie wyszły wiersze Gerdy Hagenau, w tłumaczeniu Hanny Krajewskiej: *Chwalcie ten świat. Elegie naszego czasu*.

Na zakończenie tego skrótowego wstępu wspomnieć wypada o innym wybitnym prozaiku polskiego pochodzenia tworzącym w Wiedniu, o Adamie Zielińskim.

Urodził się w roku 1929 w Drohobyczu, mieszkał następnie w Stryju oraz we Lwowie. Po roku 1945 osiadł w Krakowie. Tutaj ukończył szkołę średnią. Studiował na Wydziale Filozoficzno-Społecznym na Uniwersytecie Jagiellońskim. Dalsze studia na Wydziale Dziennikarskim w Warszawie, potem praca dziennikarza w Polskim Radio w Krakowie. W połowie roku 1957 wraz z żoną Zofią i małym synkiem Krzysztofem przybywa do Wiednia i tutaj decyduje się na emigrację. Pierwsze lata nie były łatwe. Chwyta się różnych prac. Dopiero od roku 1962, kiedy założył własną firmę handlową Adam Zieliński rozpoczyna mozolny marsz w górę drabiny społecznej i jak pisze prof. Krzysztof A. Kuczyński „wiedeński twórca poczuł z czasem niepowtarzalny smak literackiej przygody. Urok, ale i niezmierny wysiłek intelektualny zafascynowały go. Tym bardziej, że pragnął pokazać, iż człowiek z końca XX wieku jest istotą rozdartą, zagubioną, z najwyższym trudem walczącą o swój sens życia, o swoją godność /…/Pierwsze książki Adama Zielińskiego to jednoznaczne utwory polityczne”[3].

Krzysztofowi Kuczyńskiemu należy przyznać rację. I dopowiedzieć jeszcze, że właściwie i te ostatnio wydane powieści poruszają się nadal w specyfice fabularnej bardzo bliskiej problematyce politycznej.

Adam Zieliński pierwszą swoją powieść *Die bucklige Welt* ogłosił w roku 1991 w wydawnictwie R.G. Fischer we Frankfurcie nad Menem. Tam również ukazały się kolejno dwie następne powieści *Unweit von Wien* (1992) oraz *Die stille Donau* (1996). Ponieważ nie wydaje mi się celowe przytaczać tutaj wszystkich tytułów, odsyłam zainteresowanych do książki Sylwestra Marynowicza, który podaje bibliografię utworów Zielińskiego, uwzględniając chronologię wydania poszczególnych powieści i opowiadań. Bibliografia ta liczy 19 pozycji[4]. Na tym miejscu należy uzupełnić ten wykaz o bardzo ważne wydawnictwo utworów zebranych, które ukazały się w Klagenfurcie w roku 2003 w 10 tomach: Adam Zieliński, *Werkausgabe in 10 Bänden*.

Twórczy dorobek Adama Zielińskiego jest ze wszech miar godny uwagi. Nic więc dziwnego, że budzi on żywe zainteresowanie krytyki literackiej w Polsce, jak również i poza jej granicami. O prozie tego twórcy wypowiadały się znane autorytety uniwersyteckie, profesorowie tacy jak Bolesław Faron, Krzysztof A. Kuczyński, Władysław S. Kucharski, Edmund Rosner – podaję tu przykładowo tylko niektórych badaczy – oraz wielu wybitnych krytyków takich jak Wit Jaworski,

---

[2] *Gerda Leber-Hagenau a stosunki polsko-austriackie w XX wieku*, pod red. K.A. Kuczyńskiego i D. Kucharskiej, Toruń–Płock 1998. Por. również: tenże: *Ambasador kultury polskiej w Austrii Gerda Leber-Hagenau (1918–2004)*, „Kronika. Pismo Uniwersytetu Łódzkiego“, nr 6 (89) 2004.

[3] K.A. Kuczyński, *Wielobarwność pogranicza. Polsko-austriackie stosunki literackie*, Wrocław 2001, s. 180.

[4] S. Marynowicz, *Twarze, miejsca i polityka*, Kraków 2001.

Sylwester Marynowicz, Jan Poprawa, Jan Pieszczachowicz, Anna Skoczek, Leszek Żuliński. Bibliografia przedmiotowa o życiu i twórczości Adama Zielińskiego liczy ponad 500 pozycji. Są to studia, recenzje, artykuły okolicznościowe, wywiady z pisarzem.

Na tym miejscu należy jeszcze wymienić dwie monografie[5], trzy prace doktorskie, pięć prac magisterskich i licencjackich, jakie powstały na wyższych uczelniach w Krakowie, Lublinie, Warszawie, Tarnowie i we Wrocławiu. Świadczy to o niezwykłej recepcji twórczości Adama Zielińskiego na uniwersytetach polskich, a zwłaszcza o aktualności poruszanej tematyki tej prozy. Edmund Rosner w książce *Znad Wisły i Dunaju*, w obszernym rozdziale poświęconym temu pisarzowi stwierdza, że Zieliński „…prowadzi bezustanny obrachunek ze światem, w którym przyszło nam żyć. Odnosi się wrażenie, że choś nie proponuje konkretnych rozwiązań ideowych lub etycznych, anagażuje się w losy ludzi schyłku wieku, pokazuje zagmatwane ścieżki Polaków, np. w *Garbatym świecie*, dramaty emigrantów różnych nacji w obozach dla uchodźców (*Cichy Dunaj*), pozbawienie braku sensownych perspektyw, biografie jednostek w społeczeństwach sytych”[6].

Wydaje mi się, że te trzy nazwiska pisarzy: Oskara Jana Tauschinskiego, Gerdy Leber-Hagenau i Adama Zielińskiego, wystarczająco dokumentują żywotność literatury polskiej nad Dunajem. Dla pełności informacji należy jednak dodać jeszcze nazwisko najmłodszego w tej grupie Radka Knappa. Tworzy on – podobnie jak wymienieni wyżej pisarze – w języku niemieckim.

Radek Knapp przybył do Wiednia jako 12-letni chłopiec (ur. 1964 w Warszawie). Tutaj uzyskał maturę, potem studiował filozofię na Uniwersytecie Wiedeńskim. Za zbiór opowiadań *Franio* (1994) otrzymał literacką nagrodę „ASPEKTE” niemieckiej telewizji. Jest to prestiżowa nagroda za najlepszą książkę niemieckojęzyczną roku. Knapp wydał *Lekcje pana Kuki* (2003), *Papiertiger* (2003), *Gebrauchsanweisung für Polen* (2005). Proza Radka Knappa charakteryzuje się humorystycznym spojrzeniem na wiele spraw współczesnego człowieka, który i tutaj, podobnie jak w każdej dobrej literaturze, poszukuje przyjaźni, miłości, zrozumienia i swojego miejsca na ziemi.

W języku polskim tworzona jest poezja nad Dunajem przez poetów takich jak Zygmunt Brzezinski, Michał Bukowski, Dariusz Pacak i Krystyna Szostak. Wymienieni poeci należą do Związku Pisarzy Polskich za Granicą z siedzibą w Londynie, swoje utwory ogłaszają w wydawnictwach krajowych i zagranicznych. Dla prezentacji poszczególnych autorów wybrałem chronologię alfabetyczną.

---

[5] Por. *W labiryncie świata. Adam Zieliński w oczach krytyki*. Wybór i redakcja T. Skoczek i L. Żuliński, Rzeszów–Wiedeń 2001, s. 7.

[6] E. Rosner, *Znad Wisły i Dunaju. Szkice o polsko-austriackich powiązaniach literackich*, Cieszyn 1998, s. 64.

Zygmunt Brzezinski[7]

Nie pamiętam już dokładnie, kiedy to było, chyba wiosną w roku 2003, po którymś seminarium polonistycznym na uniwersytecie w Wiedniu jakaś studentka wręczyła mi kilkanaście wierszy, oświadczając, że są to satyry Zygmunta Brzezinskiego, według niej bardzo udane, i zapytała, czy nie mógłbym ich przeczytać. Nie znałem poety o takim nazwisku. Byłem ciekawy tych tekstów. Po powrocie do domu w spokoju zacząłem czytać.

Nie były to wiersze debiutanta. Były to wiersze dojrzałe, o własnej kadencji stylistycznej, z grubą warstwą naturalnego, niewymuszonego humoru, wiersze demaskujące obiegowe banały. Niektóre z nich ciążyły w stronę aforystyki, inne znów miały posmak cierpkiej satyry, z jej wyraźnym zabarwieniem moralizatorskim.

Nawiązałem kontakt z ich autorem. W epoce komputerów nie jest to dziś takie trudne, zwłaszcza jeśli ktoś, jak Brzezinski, posiada swoją stronę internetową, a w niej wcale zasobny wybór fraszek, przeróżnych wierszy i artykułów, jak również cały szereg algorytmicznych obrazów o zaskakujących rozwiązaniach kolorystycznych. Któregoś dnia w początkach września umówiliśmy się na spotkanie w jego nowoczesnym mieszkaniu, chyba na szóstym piętrze, w dwudziestej dzielnicy Wiednia.

Byłem trochę zdziwiony, że ten starszy pan z siwą głową, który wyszedł mi na spotkanie, to właśnie Zygmunt Brzezinski, autor młodych i ze wszechmiar świeżych utworów, z których raz po raz wyskakują złośliwe diabełki, wyprawiające przeróżne maskarady i przewrotne tańce językowe.

Zygmunt Brzezinski jest człowiekiem ciekawym. Urodził się w roku 1926, studia z zakresu elektroniki ukończył na Politechnice Warszawskiej i całe jego dojrzałe życie upłynęło w dziedzinie najbardziej nowoczesnej z nowoczesnych – pracował bowiem przez długie lata jako ekspert w międzynarodowych instytucjach do spraw jądrowych. Kiedy znalazł czas na zainteresowania literaturą, filozofią, grafiką? Zainteresowania pogłębione gruntownymi studiami w tych dziedzinach, potwierdza to lektura jego utworów, i co spowodowało u niego tę fascynację światem kolorów?

Nasza pierwsza rozmowa dotyczyła właśnie spraw związanych z literaturą, ze sztuką, z sytuacją polityczną w Polsce i na świecie, obracała się również wokół spraw

[7] Zygmunt Brzezinski, ur. 12 stycznia 1926 w Błoniu (woj. warszawskie), w okresie II wojny światowej żołnierz Armii Krajowej (10 Pułk Piechoty). Studia z zakresu elektroniki na Politechnice Warszawskiej (1946–1953); referent szkolenia technicznego w Polskim Radiu w Warszawie (1946–1952); inżynier konstruktor na Politechnice Warszawskiej (1952–1960); inżynier w Biurze Urządzeń Techniki Jądrowej (1960–1962). Ekspert w International Atomic Energy Agency w Wiedniu (1962–1966); następnie studia i praca w Wiedniu w firmach Viennatone, Schrack, Wertheim. Ekspert w Teheran University Nuclear Centre (1970–1972). Do 1978 roku inżynier w firmie Siemens Austria AG. Główne kierunki badań naukowych: elektronika jądrowa, projektowanie maszyn liczących. Autor artykułów m.in. w „Horyzonatch Techniki" (Warszawa), „Nukleonik" (Warszawa), „Elektronik" (Monachium), „Kerntechnik" (Julich). Członek New York Academy of Sciences (1977). Odznaczenia: Krzyż Armii Krajowej, Medal Wojska (dwukrotnie).

codziennych. Gospodarz miał własne zdanie o wielu kwestiach, interpretował je suwerennie, wykazując przy tym szeroką wiedzę nabytą i życiowe doświadczenie.

23 IX 2003 roku w ramach „Dni Polskich w Austrii" wygłosiłem odczyt o polonijnych poetach żyjących nad Dunajem. Odczyt odbył się w przepełnionej sali „Emaus" przy polskim kościele na Rennwegu. Tematem mojego referatu była twórczość poetycka autorów takich jak: Zygmunt Brzezinski, Michał Bukowski, Dariusz Pacak i Krystyna Szostak. Wszyscy wymienieni autorzy mieli już za sobą debiut prasowy, było to zresztą koniecznym kryterium metodologicznym, niektórzy z nich ogłosili już nawet po kilka tomików wierszy lub byli wyróżniani znaczącymi nagrodami literackimi. Jedynie Zygmunt Brzezinski nie legitymował się ani debiutem literackim w prasie, ani wydanym tomikiem. Był kimś zupełnie nowym. Kiedy opracowywałem wykład, miałem wątpliwości, czy słuchacze bez zdziwienia przyjmą kogoś prezentowanego na wieczorze „bez poetyckiej szaty godowej", bez tego debiutu prasowego. I jeszcze dziś pamiętam reakcje zgromadzonej publiczności: spontaniczne, niczym nie skrępowane wybuchy śmiechu prawie po każdej przeczytanej fraszce. Te wiersze trafiały do słuchacza. Te wiersze zagwarantowały sukces wieczoru.

Namówiłem Zygmunta Brzezinskiego do wydania tych wierszy. Dokonałem wyboru albo może lepiej: wskazałem na te tytuły, które powinny wejść do pierwszego tomiku[8]. Bo muszę tutaj dopowiedzieć, że jest to właściwie wybór z ponad trzystu utworów, jakie jeszcze zostały skazane na wegetację w teczkach. Myślę, że i na nie przyjdzie czas.

Tytuł zbiorku *Fraszki* można wyprowadzić w naszym konkretnym przypadku z literatury włoskiego renesansu, gdzie krótkie i zwięzłe utwory, najczęściej o charakterze humorystycznym, nazywano *frasca*, czyli coś lekkiego, niefrasobliwego, coś chwilowego, jak chwilowe są dowcipy w kręgu przyjaciół. W literaturze polskiego renesansu Jan Kochanowski fraszkami nazywał swoje krótkie utwory wierszowane, okraszone często efektownym żartem, albo zaprawione kpiną, czy nawet szyderstwem. Te zresztą występują rzadko. Najczęściej są to wiersze przepojone myślą o przemijaniu, innym razem bardzo bogate w odwołania biesiadno-erotyczne. Kochanowski zaczął je pisać prawdopodobnie już podczas studiów. Należy przypuszczać, że największa ich ilość powstała w czasie, kiedy był sekretarzem królewskim, chociaż i z okresu „wsi spokojnej, wsi wesołej" spotykamy ich wyraźne ślady. *Fraszki* ukazały się drukiem na krótko przed śmiercią poety w roku 1584 w krakowskiej drukarni Łazarzowej i były najczęściej wydawanym tytułem (do roku 1639 aż trzydzieści wydań) naszego Jana z Czarnolasu.

Ale i późniejsze okresy literackie w ich najwybitniejszych przedstawicielach kontynuowały ten popularny typ utworu, wyposażając go z czasem głównie w treści obyczajowo-satyryczne. W takim właśnie satyrycznym przebraniu fraszka przetrwała do lat ostatnich. Może jedynie obarczono ją w zasobniejszy inwentarz gatunkowy. Satyra bowiem w jej przejawach współczesnych może wypowiadać

[8] Z. Brzezinski, *Fraszki głupawe o ludziach, zwierzętach i Polakach*. Posłowiem opatrzył Bonifacy Miązek, Wrocław 2007, ss. 148.

się w tekstach lirycznych, epickich i dramatycznych. Może być czytelna wszędzie tam, gdzie ośmiesza ludzkie przywary, stosunki społeczno-polityczne, określone grupy czy instytucje, posługując się – zależnie od tematu – groteską, ironią, parodią czy paszkwilem. W polskiej literaturze współczesnej satyra ma wcale pokaźny zastęp twórców. Z tych najbardziej znanych wymienię tu dla przykładu Wiesława Brudnickiego, Jana I. Sztaudyngera, Stanisława J. Leca. Ten ostatni uprawiał satyrę w bliższych dla niego formach aforystycznych, rozsławiając naszą literaturę w krajach anglosaskich i na obszarze języka niemieckiego.

W tym rodowodzie literackim fraszki polskiej twórczość Zygmunta Brzezinskiego nie jest więc zjawiskiem odosobnionym. Ma on wybitnych antenatów i równie znakomite ich osiągnięcia. Brzezinski dołącza poniekąd do długiego orszaku poetów, do gotowych i zastanych form wypowiedzi lirycznej bez przymiarki własnych manifestacji gatunkowych, bez osobistych sporów o sens i spadek w renesansowych czy współczesnych wzorcach z pokaźnym bagażem wierszy mądrych, wypowiedzianych do tego własnym głosem i mocno osadzonych w konfliktach świata, w jakim żyjemy.

Swoje *Fraszki* opatrzył autor przekornym przymiotnikiem „głupawe". Nie należy mu wierzyć. Ten przymiotnik służy raczej ku zachęcie sprawdzenia zawartości. I kiedy otworzymy tomik na pierwszych stronach, w rozdziale zatytułowanym *„… deinde filosofari"*, przekonujemy się, że nie chodzi tutaj o niewydarzony produkt moralizatorski, lecz o wiersze ostre satyrycznie, ale wiersze tak naturalne w swojej dykcji i tak świeże, że od razu zyskują naszą wewnętrzną aprobatę.

Rejestr problematyki jest tutaj bardzo szeroki. Jego satyra „czepia się" wszystkiego, czego tylko może, a nade wszystko wyśmiewa ludzką głupotę, i to zarówno tę zwyczajną, w której kręgach obracamy się codziennie, jak i tę „z wyższych sfer", celebrowaną z naukowym lub artystycznym patosem. Czytając te wiersze, zdrowy ludzki rozum musi zapytać, czy jest to jeszcze głupota czy już arogancki i wyuzdany cynizm. Jako przykład niech nam posłuży „bajka" o *Dwóch biednych malarzach*, w której ten bez talentu, ale ze sprytem odnosi sukces, gdyż zaufał modzie:

Nie pędzlem trzeba, ale głową
i kupił deskę klozetową
Pokazał ją na wystawie
wrócił z pieniędzmi, wrócił w sławie.

Wierszy przepojonych motywami ze świata malarstwa jest w tym rozdziale sporo i wszystkie one ociekają żółcią i sarkazmem. I nie tylko one. Sarkazm, karykaturalne pomniejszenia oraz bardzo czytelne negacje zjawisk społecznych na wielu poziomach naszego życia – oto wypróbowane ostrza demaskujące tych utworów.

Na tym miejscu powinienem przytoczyć kilka tytułów najbardziej reprezentatywnych, najbardziej obciążonych szyderstwem czy ostrą inwektywą (niekiedy nawet ze skłonnością do posłużenia się wulgaryzmem), ale nie robię tego. Z tego

względu po prostu, że samo wyliczanie tytułów zajęłoby co najmniej pół strony. Pozostawiam to dociekliwości Czytelnika.

Byłoby pewnym uproszczeniem, gdybym zaakcentował jedynie wiersze satyryczne, pomijając inne charakterystyczne zjawisko. Otóż obok nich, niekiedy nawet równolegle, natrafiamy na sporą grupę utworów, które na pierwszy rzut oka należałoby umieścić w okolicach satyry, ale ich wymowa nie nakłada się na treści ciążące semantycznie w te regiony. Ich wymowa schodzi głębiej. Dokonuje tego autor poprzez nieraz bardzo zwyczajny chwyt stylistyczny, polegający najczęściej na porównaniu dwóch treści, skomentowanych w zaskakującym zakończeniu:

Prawo jest równe dla wszystkich
dla wszystkich równe mandaty
Nie wolno spać pod mostem
i biednym i bogatym.
Prawo

Albo inny jeszcze przykład:

Prawdziwy Żyd, dziś w diasporze
że był Polakiem, się nie wstydzi
Prawdziwy Żyd – to polski Żyd.
Inni udają, że są Żydzi.
Żyd, wieczny tułacz

I pierwszym, i w drugim przypadku satyra zostaje wyciszona. Na jej miejsce zjawia się gorzka refleksja stanowiąca specyficzną formę mediacji między jej znakami wyróżniającymi a filozofią. Z tych właśnie stron wywodzi się aforystyka.

Charakterystyczną cechą poetyki Zygmunta Brzezinskiego jest jej ciążenie ku puencie. Daje to z jednej strony nieoczekiwane i świeże podsumowanie wątków tematycznych, z drugiej zaś strony – rozpatrywanej już z punktu form wyróżniających – nadaje tym wierszom znamion sentencji, z jej niesłychaną zwięzłością, dowcipem i dyscypliną językową. Właśnie w takich utworach dostrzegamy uwieńczone powodzeniem próby kontynuacji wielkich śladów polskiej aforystyki, szczególnie śladów, jakie pozostawił w naszej literaturze Stanisław Jerzy Lec.

Pisząc o śladach poprzedników mam na myśli podjęcie przez Brzezinskiego samych form typowych dla aforystyki, a nie formalne naśladowanie tego poety. Autor *Fraszek* nie powiela gotowych wzorów. Z otaczającego nas świata wyłapuje tematy całymi garściami, zabarwia je swoją wrażliwością, w swobodnej grze językowych znaczeń (a tutaj poeta operuje chwytami warsztatowymi ze znakomitą łatwością!), zabarwia tekst humorem sytuacyjnym, bawi się często w paradoksalne zestawienia pozornych przeciwieństw, aby na koniec wyjawić głębsze znaczenie, aby wiersz zawibrował prawdą życiową lub nie narzucającym się, ale czytelnym dydaktyzmem. Dla przykładu chociażby taki czterowiersz:

Święty Hieronim raczył
to zdanie w pisma swe włożyć:
„Niech człowiek nie wstydzi się nazwać,
czego Pan Bóg nie wstydził się stworzyć".
Święty Hieronim

Utworów o podobnej konstrukcji jest w tomiku Brzezinskiego sporo: *Kultura*, *Oda do młodości*, *Mrówki*, *Życie pozagrobowe*, *Posłowie* – aby poprzestać na wyliczeniu jedynie tych tytułów. Najczęściej formy aforystyczne pojawiają się w klasycznym dwuwierszu (w szkolnej teorii wersyfikacji nazywany dystychem), w strofie jak wiadomo trudnej, bo wymagającej lapidarności i zwartości konstrukcji składniowej. Tutaj trzeba wymienić tytuły takie jak *Waloryzacja sztuki*, *Podróże kształcą*, *Mecz piłki nożnej*, *Lis* i wiele innych. Czasami mamy do czynienia z całym „blokiem" aforyzmów rozlokowanych pod dachem jednego tytułu: *Starość nie radość*, *Nie ma złej sztuki* czy *Zalety Sarmaty*.

Wszystkie te utwory świadczą niezbicie o wielkim talencie poety, a zwłaszcza o jego inklinacji do form krótkich, skondensowanych myślowo, jakie w swoich refleksyjnych niedopowiedzeniach albo w zaskakującej świeżej puencie stają się klasycznym przykładem wierszy o kształcie wykończonym, zniewalającym nas do szerokiej wewnętrznej aprobaty. Zygmunt Brzezinski w debiutackim tomiku *Fraszek* wykazał, że ze swobodą porusza się po terytorium fraszki, satyry lub aforyzmu, a jego niecierpliwa organizacja artystyczna jest po prostu zaprogramowana do budowy takich właśnie modeli wierszy. Chociaż żaden z tych modeli nie zyskał w tomiku dominacji, nurt aforyzmu wydaje się w tej twórczości epizodem ważnym, ale czy będzie on jedynym punktem dojścia? Od poety możemy jeszcze oczekiwać utworów o bardzo szerokim spektrum gatunkowym, ponieważ już i te utwory mówią nam dużo o nieprzeciętnej skali kreacyjnych możliwości Zygmunta Brzezinskiego.

Michał Bukowski[9]

Debiutował stosunkowo późno, bo w roku 1996 tomikiem *Wiersze*. Dwa lata później ogłosił *Serdeczność obłoków*, a w roku 2005 wyszedł drukiem najnowszy jego zbiorek *Są takie miejsca*. Już same daty wydania poszczególnych

[9] Michał Bukowski, ur. w 1949 r. w Poznaniu. Absolwent Akademii Ekonomicznej w Poznaniu i International Marketing Institute w Cambridge, Mass., USA – specjalista handlu międzynarodowego i marketingu. Debiutował w r. 1996 tomikiem Wiersze (wyd. Promos). W r. 1998 ukazał się tomik Serdeczność obłoków (wyd. Związek Literatów Polskich), w r. 1999 przetłumaczony na język czeski i wydany w Czechach, przetłumaczony na język niemiecki i aktualnie przygotowywany do wydania w tym języku. Najnowszy tomik – Są takie miejsca – wydało w październiku r. 2005 wydawnictwo „Edytor". Autor przede wszystkim poezji, rzadziej prozy, sporadycznie recenzji. Autor przekładów współczesnych poetów z języków rosyjskiego i słowackiego na język polski. Łącznie w prasie krajowej i zagranicznej (także w tłumaczeniach na niemiecki, czeski, węgierski) oraz w antologiach ukazało się ponad 100 publikacji. Lektor języka polskiego i wykładow-

tytułów wskazują na to, że wiersze te powstawały powoli, na marginesie pracy zawodowej i codziennych, szarych obowiązków rodzinnych. Nie jest to twórczość profesjonalna, jaka powstaje zwykle w mieszkaniu zawalonym książkami, w miejscu zacisznym i spokojnym, przy szczelnie zamkniętych drzwiach, gdzie żona i dzieci chodzą na palcach, bo „tatuś pracuje". Nie jest to również twórczość potwierdzona długim wykazem bibliograficznym. Nie, Michał Bukowski nie jest poetą profesjonalnym. Ale tutaj jestem zmuszony zaznaczyć, że jego wiersze są „profesjonalne". Są dojrzałe warsztatowo, nawet coś więcej – są adresowane do czytelnika, który posiada sporą wiedzę literacką i który potrafi podążyć za autorem w jego odwołaniach kulturowych i pokoleniowych, w jego upodobaniach estetycznych, który podąża za jego argumentacją ukrytą również dobrze w niedomówieniach, co w gęstej sieci refleksji.

Michał Bukowski narodził się poniekąd jako twórca świadomy swoich celów artystycznych już w debiutanckim tomie *Wiersze*. Poświadcza to choćby utwór otwierający zbiorek, zatytułowany *Stary człowiek z bułką na dworcu*:

stary człowiek z bułką na dworcu
ręce zmęczone
skupione na kawie

wyschnięte oczy
zatknięte w przeszłość
bardzo
starannie
przeżuwa samotność

W tym lapidarnie nakreślonym szkicu nie ma ani jednego wyrazu zbędnego. Oszczędność słów, ale słów które niosą ostro nakierunkowane pola semantyczne, a także miejsca, jakie wybrał poeta dla dramatu ludzkiej samotności, poświadczają jego dojrzałe zamierzenia artystyczne. Zatrzymajmy się tutaj nieco, wiersz jest naprawdę godny uwagi.

Już w pierwszym wersie na tle dworca dostrzegamy postać starego człowieka z bułką. Dworzec jesz symbolem podróży. Podróż wzbudza chyba w każdym z nas uczucie radości, przestrzeni, w podróży odczuwamy jakąś lekkość i wolność, co utwierdzają w nas jeszcze mijane, zastygłe krajobrazy. Ale autor nakłada inne skojarzenia: „Wyschnięte oczy/zatknięte w przeszłość" nie ocze-

ca na Uniwersytecie Ludowym w Wiedniu (Wiener Volkshochschule). Członek Związku Pisarzy Polskich za Granicą (Londyn). Uczestnik krajowych i międzynarodowych konferencji i spotkań literackich – jego wiersz otwierał Międzynarodową Koferencję Pisarzy w miejscowości Luhačovice w Rep. Czeskiej w 1999. Artysta-fotografik, wyróżniony tytułem „Licencjata" brytyjskiego Royal Photographic Society i wpisem w amerykańskim roczniku „Best of Photography Annual". Liczne wystawy indywidualne w Europie i USA. Prace w kolekcjach prywatnych i firmowych w kilkunastu krajach Europy, Ameryki i Azji. Od 1985 r. mieszka Wiedniu.

kują radości mijanych krajobrazów. Świat starego człowieka pozostał gdzieś daleko poza nim, odszedł, tak jak i on odejdzie wkrótce. Na jasną, pulsującą pogodną tkankę liryczną wstępnego wersu autor narzucił elegijną zadumę nad przemijaniem.

Bukowski jest poetą o szerokich możliwościach twórczych. Potwierdza to uważna lektura wymienionych tomików. Znajdujemy tam ciekawe teksty wprost rozrzutne w szerokich spiętrzeniach metafor, to znowu suche, wyrachowane stylistycznie, niekiedy przypominające wiersze Tadeusza Różewicza. Oczywiście mam tu na myśli wczesne wiersze tego poety. Bo o jakimś generalnym wpływie samej poetyki mówić nie można, tego rodzaju przyszywane pokrewieństwa są zresztą zawsze niebezpieczne, gdyż w konsekwencji powodują cały łańcuch innych podobieństw i zapatrzeń. Co najwyżej można wspomnieć o niektórych paralelach poetyki, przynoszącej w rezultacie utwory bardzo wstrzemięźliwe w doborze środków wyrazu albo ciążące ku zwięzłym formom aforyzmu, tak częstemu zjawisku w tej twórczości:

ptak, gdy już uleci,
patrzy tylko przed siebie –
drzewo zostaje
(*Bolesność odlotów*)

Lektura wierszy Michała Bukowskiego naprowadza także na zagadnienia o zasięgu szerszym. Odnajdujemy w nich pytania o sens i cel ludzkiego życia, bunt wobec cierpienia, pytania o charakterze eschatologicznym. I jeżeli jest prawdą, że powtarzająca się symbolika obrazów i motywów zaświadcza u poety charakterystyczną stałość powracających kręgów tematycznych, to właśnie u Bukowskiego takim motywem naczelnym jest upływający czas, czas oddalający się „za morze największe/na zimę najdłuższą". Ten czas przeszły dokonany odczytywany jest w wielu wierszach. Właściwie nie stanowiłoby to czegoś godnego naszej uwagi, w tym jednak przypadku warto o pewnych sprawach wspomnieć. Przeszłość i przemijanie są odwiecznym motywem literatury, starszym jeszcze niż obraz rzeki greckiego filozofa. Ludzka pamięć odnotowała to przecież już w obliczu pierwszych śmierci najbliższych, więc i poeci gospodarują pracowicie na tym polu od dawien dawna. Dlaczego o tym wspominam? Wspominam dlatego, ponieważ autor *Serdeczności obłoków* obiera własne i – jeżeli można tak nazwać – świeże wyjście dla antynomii koniecznych. Przemijanie u Bukowskiego nie jest obrzeżone smutkiem. Jest ono czymś najzwyklejszym w naturze i bywa przywoływane z wysokiej pozycji ojcostwa. W łańcuchu przychodzących i odchodzących pokoleń, w orszaku wnuków i prawnuków podpływa jakaś odwieczna równowaga:

a kiedy już ptaki odlecą –
za morze największe,
na zimę najdłuższą –

samotne pozostanie drzewo
i tylko listowie wspomnień serdecznych
szumi cichutko
coraz to smutku powiewom poddane
…by ku jesieni i tak opaść powoli…
i tylko pojedyncze pióra pamięci
coraz to powiew kolejny uniesie
…zanim też zżółkną i uschną na dobre…
ufam, że jest taka grzęda za morzem największym,
gdzie przeszłość i ptaki siadają wygodnie,
lotem zmęczone lecz przecież spokojne
– – – – -
chciałbym to ponieść i dzieciom przekazać
i wnukom
i wnukom wnuków mych nieznajomych:
niechby tak dobre na co dzień było
aby czuli –
zanim odlecą.

Rodzice

Utwory związane z przemijaniem, albo jeszcze wyraźniej – z tematyką śmierci (śmierć człowieka, śmierć zwierząt, drzew i kwiatów) od zarania naszej literatury zapełniały jej karty. W poezji renesansu śmierć była łagodnym przejściem do innego świata, a życie na ziemi zapewniało poecie przekonanie o nieprzemijającej trwałości pozostawionej przez niego spuścizny. Kiedy Klemens Janicki (zmarły w 1543) żegnał się wierszem z najbliższym, wierzył, że jest to rozstanie na krótką chwilę, śmierć była dla niego tylko drogą do innego życia, pełnego i szczęśliwego. W romantyzmie śmierć była wzniosła i bohaterska, nie budziła obaw metafizycznych, zwłaszcza gdy życie ludzkie składano na „ołtarzu ojczyzny". Z biegiem lat, od okresu Młodej Polski począwszy, śmierć już budziła sprzeciw, stawała się coraz mniej wzniosła. Ale i tutaj zdarzały się wyjątki, zależnie od autora, od tematyki i uwarunkowań religijnych. Ostatnia wojna przyniosła śmierć milionów ludzi: na polach bitew, w więzieniach, w obozach koncentracyjnych. W literaturze ten temat pozostawił głębokie, krwawe ślady aż po rok 1956. Był to zresztą temat, który obok patetycznych opisów dokonań państwa socjalistycznego szybko otrzymał błogosławieństwo cenzora i zaraz trafiał do wydawnictwa. Dopiero gdzieś od wystąpienia pokolenia „Współczesności" – trochę rzecz upraszczając – człowiekowi pozwolono umierać po ludzku, według stałych, nienaruszalnych praw biologii. U Bukowskiego nie znajdujemy tematyki wojennej w ogóle. Ludzka śmierć jest więc u niego klasycznym umieraniem, tak jak umierają drzewa odwiecznie pochylone ku jesieni „…zanim też zżółkną i uschną na dobre…". Poczucie fatalistyczne obce jest autorowi tych wierszy, a i smutek nie jest w nim podsumowaniem ostatecznym. Właśnie wypogodzona zgoda, tak bliska renesansowym barwom, jest tutaj obecna na wielu płaszczyznach.

Wypada jednak odnotować, że w najnowszym tomiku *Są takie miejsca*, do którego weszło 49 wierszy uszeregowanych w porządku alfabetycznym (otwiera go wiersz *A mnie tak mało*, a zamyka *Znaczenie literatur narodowych*) motyw przemijania, w jego dawnej formie płynności pokoleń został wyciszony. W orbicie uwagi znajdują się teraz nie tyle ludzie, co sprawy zwykłe: rozżarzona świeczkami choinka z czasów dzieciństwa, wspomnienie niedzielnej wycieczki za miasto, w ogóle wszystko co nas otaczało wczoraj i na co patrzymy dziś, bo przecież „teraźniejszość starzeje się w oczach" (*Niedosyt*). Również tematyka tych wierszy jest bardziej pojemna, przechadza się po polach różnych i rozległych. Na czym polega odrębność tych wierszy? Przede wszystkim na świadomym rezygnowaniu z metafory w sensie tradycyjnym, na nieustannym akcentowaniu treści, z coraz bardziej widoczną skłonnością do rezygnowania z uczuć osobistych. Niknie w nich poetycka stylizacja. Niknie dążność do uwznoślenia. Warstwa desygnatów zbliża się ku konkretowi, a język ku kolokwialnej niedbałości (proszę o wybaczenie może zbyt nadużywanego określenia niedbałości), wzorowanej na żywej, spontanicznej wypowiedzi lirycznej.

Ponieważ wiersze Bukowskiego dostarczają materiału różnorodnego, dokonamy w tej części pewnego wyboru. Zaakcentujemy głównie warsztatowe cechy jego poetyki, nie stroniąc oczywiście tu i tam od interpretacji, jaką niesie sam temat. Dla nas będzie ciekawe zwrócenie uwagi na metody, jakimi autor wzbogaca komunikat liryczny. Będziemy także dotykać innych warstw stylu, gdyż każdy utwór ma odrębne zamiary ekspresyjne, które nie zawsze układają się obok siebie, nie zawsze pozostają na płaszczyźnie tej samej frazeologii. Dla przykładu utwór *Dom bez dachu*:

skrzyp pióra na papierze
ogień prawdziwych świeczek
na prawdziwej choince
zapach pasty do podłóg
i szelest sukien
kobiet co wokół

dzieciństwo
przeszłość
okna od wewnątrz

zabite deskami pośpiechu
porzucone
na niższych piętrach
tego samego domu bez dachu
i bez pamięci

na ulicy Dziś

Przy pierwszym czytaniu wiersz niezbyt komunikatywny, wymaga pewnego skupienia, chociaż składa się zaledwie z dwóch obrazów. Obraz pierwszy to świąteczna atmosfera domu, jaką odnotowała pamięć dziecka: „ogień prawdziwych świeczek / na prawdziwej choince", obraz drugi to ruina „tego domu bez dachu", okna „zabite deskami pośpiechu". Ale to już jako komentarz, jako sucha relacja podmiotu lirycznego z „ulicy Dziś". W tym utworze, liczącym zaledwie 15 wersów (w tym 3 jednowyrazowe) autor zmieścił wiele refleksji o życiu, jakie prawie zawsze biegnie w przeciwnym kierunku niż ten zaplanowany, o niszczącej korozji czasu, o ludziach którzy odeszli.

Ciekawym zabiegiem warsztatowym poety jest technika chwytów temporalnych, nakładanie czasu na warstwę wiersza. W cytowanym przykładzie utwór prawie w całości opowiedziany jest w czasie teraźniejszym. Te dwa obrazy, o różnych przecież barwach uczuciowych, trwają na prawach ontologicznych *hic et nunc*, są symbolem upływającego czasu, w którego sieciach miota się człowiek. To, co zostało przedstawione jako pozornie zaszłe i dokonane, jest w istocie swej postulatywnym wyobrażeniem przeszłości o charakterze autobiografii poety. Z metodą tą jesteśmy konfrontowani w wierszach takich, jak *Krzyż, Miałem sen*, *Nie rozmawialiśmy wiele* (wiersz bardzo Różewiczowski, mówi o wycieczce za miasto razem z dziadkiem, który „mlaskał okropnie" w niedzielne popołudnie, w przydworcowej restauracji).

Pozostańmy jednak przy cytowanym wyżej utworze. Chciałbym bowiem zwrócić uwagę na charakter frazeologii. Jak już powiedziałem, autor unika metafor. *Dom bez dachu* w jego układzie graficznym to raczej suchy komunikat sytuacyjny opowiedziany językiem prostym, zrozumiałym, odwołującym się do doznań codziennych, łatwo przecież sprawdzalnych w wyobraźni człowieka. I właśnie to ratuje go od prozy, właśnie ta sprawdzalność powoduje, że wiersz nabiera płaszczyzn znaczeniowych, wiodących w rezultacie od zjawisk świata zewnętrznego, w świat psychiczny, w świat wartościowania przeżyć.

Jakie wnioski najkrótsze dyktuje lektura wierszy Michała Bukowskiego? Przede wszystkim zwaraca uwagę na ich zróżnicowany nurt refleksyjny i naturalność wypowiedzi. Ta liryka rezygnuje świadomie z rozbudowanych porównań. Lecz poeta, wyrzekając się małej metafory, przyjął jednak szersze i uciążliwsze obowiązki: pozornie swobodny tok obrazów, niespodziewane skojarzenia, zbliżenia odległych przeciwstawień pozwalających rozbudzić ferment refleksji dla znaczeń niedopowiedzianych. A nade wszystko – wiele bardzo ciekawych rozwiązań lirycznych, dodających tym wierszom dojrzałości i głębi w zamyśle artystycznym. Sądzę, że wystawienie poecie „stopnia" za tego rodzaju twórczość liryczną nie jest potrzebne. I chociaż wiersze te nie osiadły jeszcze na dobre we własnym nurcie poetyki, nie powielają jednak żadnej gotowej już tradycji literackiej. Bukowski idzie w wielu kierunkach, korzysta z wielu doświadczeń. Potrafi jednakże przemówić własnym głosem [10].

[10] Tekst wygłoszony w dn. 13.03.2006 w Stacji Naukowej Polskiej Akademii Nauk w Wiedniu. Jako artykuł zatytułowany *Wiersze Michała Bukowskiego* ukazał się w periodyku „Temat", nr 6-7/2006.

Dariusz Pacak[11]

Jest najbardziej ekspansywnym twórcą w całej omawianej tu grupie poetyckiej. Debiutował w roku 2001 tomikiem wierszy *Ptaki emanacji*. Trzy lata później (2004) ukazuje się w Poznaniu polsko-niemieckie wydanie *Dom Złotego Runa* / *Das Haus des Goldenen Vlieses*, w tłumaczeniu i z przedmową Dorothei Müller -Ott. Ostatnio (2006) w Ars Interpress Publications zbiorek *Dojrzałość* / *The Seasons*, w przekładzie Ryszarda Reisnera. Utwory Dariusza Pacaka były tłumaczone na niemiecki, angielski, chiński, czeski, hindi i język koreański.

Wierszy zamkniętych w wymienionych tomikach nie można zmieścić w konwencjonalnych szablonach tematycznych. Zabieg ten byłby nawet przydatny w doborze późniejszych kluczy interpretacyjnych, ale w tym wypadku okaże się mało efektywny. Ich tematyka jest zbyt szeroka. Rozlewa się po różnych i rozległych okolicach problematyki egzystencjalnej. Są to wiersze dobre, zrodzone z osobistego niepokoju, pełne odległych spięć skojarzeniowych, wiersze o wyraźnej akustyce znaczeniowej.

Łatwiej już, chociaż przy pomocy daleko sięgających uogólnień, przyjdzie odczytać główne motywy tych wierszy. Motywami dominującymi są: „kraj lat dziecinnych", osamotnienie w obcym świecie, żarliwe poszukiwanie przyjaźni oraz motyw najczęstszy – jakaś wypogodzona zgoda na to co niesie nas ku ostatecznym brzegom i co nas w końcu powali w Heraklitowej rzece: „wiem już / gdzie popłynę / prowadzony nieuchronnie / pod nieznaną kartkę kalendarza" – powie w wierszu *Dojrzałość*. Motyw przemijania pulsuje w tkance lirycznej wielu utworów, chociażby dla przykładu takich jak: *Potęga kroku*, *To tylko igraszka*, *Jesienne liście* czy *O żeglarzu emanacji*.

Powierzchnia tych utworów przesiąknięta jest treściami przemijania. I nie są to bynajmniej akcenty literackie wprowadzone do komunikatu lirycznego jako odwołanie się do pewnej tradycji, ale powracająca ciągle świadomość niemożliwości zatrzymania upływającego czasu, niemożliwości zatrzymania odchodzących ludzi. Wielkie i małe pogrzeby niespełnionych planów, samotność, trudne prze-

[11] Dariusz Pacak, ur. 19 XII 1962 w Łodzi. Maturę uzyskał (1981) w IV Liceum Ogólnokształcącym w Łodzi, był wolnym słuchaczem na Wydziale aktorskim w Łódzkiej Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej, Filmowej i Telewizyjnej, odbył staż w Teatrze Laboratorium Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu, potem uczył się i pracował (1985) w Studium Wokalno-Aktorskim przy PaństwowymTeatrze Żydowskim im. Estery Rachel Kamińskiej w Warszawie. Studiował na Wydziale wokalno-aktorskim w Akademiach Muzycznych w: Krakowie (1986-88) i Katowicach (1990–92). Mieszkał (1992) w Nowym Jorku i na Florydzie. Studia kontynuował (1993–94, 1995–98) we Wrocławiu, gdzie uzyskał tytuł magistra sztuki w Akademii Muzycznej. Nagrodzony stypendium twórczym przez Ministerstwo Kultury i Sztuki w Warszawie wyjechał (1997) do Wiednia na dalsze studia podyplomowe. Nagradzany na konkursach wokalnych, m.in. laureat IV Ogólnopolskiego Konkursu Wokalnego (1996, Duszniki Zdrój). Publikuje w czasopismach literackich w Polsce, Austrii, Niemczech, Stanach Zjednoczonych, Czechach, Mołdawii, Chinach, Anglii, Indiach, Korei i na Tajwanie. Jego wiersze weszły do przeszło trzydziestu antologii. Odbył wiele spotkań autorskich. Odwiedził dotychczas 28 krajów.

byte drogi, wypadki jakie pokrzyżowały nasze życie, puste miejsca po najbliższych – oto tętno tych wierszy.

Gdyby prześledzić odniesienia znaczeniowe motywu przemijania, okazałoby się, że ma on kilka funkcji, może nie tyle *explicite* ujawnionych, ile domyślnych. Z jednej strony dzieli dwie rzeczywistości – życia i śmierci – a z drugiej symbolizuje opozycję do czasu śmierci. Podmiot liryczny pragnie zatrzymać czas. Pragnie odwlec chwile rozstania z serdecznymi miejscami zapamiętania, choć wie, że nasz pobyt na ziemi jest zawsze krótki, że prędzej czy później przyjdzie pożegnać znajome krajobrazy, które w końcu nie są niczym innym, jak tylko „urlopowym" zachłyśnięciem się światem:

Ojcze
jeszcze chwilę tu
wśród demonicznych agaw i cyprysów
pobędę
nim pożre mnie Wielki Orzeł

jeszcze chwilę w Adriatyku spędzę
na rozmowie z krabami
nim emanacje me scalą się
z intencją Niepoznanego
do ogrodu jeszcze pobiegnę
niedługo już
całować pomarańcze na pożegnanie
nim przejdę po smudze światła
do pasma ciemności

Potęga kroku

Ukryty dramatyzm tego wiersza nie od razu jest czytelny pod ulotną strukturą pejzażu. Jest tu przecież, jak już wspomniałem, wypogodzona zgoda na odwieczne prawidłowości, które nas niosą „po smudze światła" ku ostatecznym brzegom „do pasma ciemności", zgoda tak „oprawiona" lirycznie, aby poszerzając krąg refleksyjny nie naruszyć ciepłej siatki narracyjnej tych strof.

Byłoby dużym uproszczeniem poprzestać jedynie na penetracji głównych motywów. Wiersze Dariusza Pacaka mają wrażliwą powierzchnię, w której charakter podmiotu i paralelizm rzeczywistości wzajemnie na siebie zachodzą i wzajemnie się uzupełniają. W pierwszym wypadku wydaje się celowe przytoczenie kilku tytułów, stanowiących próbę liryki osobistej, poetyckiego *curriculum vitae*: *Jesienne liście*, *Chwila mocy*, *Ptaki bezwzględności*, *Ukołysanie*, w których podmiot liryczny opowiada o sobie, o swoich przeżyciach i samotności, o tym, że nie widzi „dni ani krzyża na dalszą drogę". W drugim wypadku, gdzie paralelizm rzeczywistości czytelny jest w tej liryce w stopniu najbardziej zagęszczonym, przykładem mogą być wiersze: *Ten most*, *Ze światów równoległych*, *Weselisko*, *Kołysanka* lub *W poszukiwaniu Godota*. Inwentarz problemów i symboli, kulturowych odniesień i reminiscen-

cji, fatalistycznej konieczności i uwikłania człowieka w ciasną, szarą codzienność – jest tutaj bardzo bogaty. Niekiedy napotykamy sarkazm. Wspomniany jakby mimochodem, bez żółci, o aforystycznym zabarwieniu: „Moja kobieta zmieniła kierunek zapatrzenia / zawód rezygnuje ze mnie / bez mojej kieszeni obchodzą się pieniądze / zdrowie postanowiło szukać lepszego miejsca" – powie autor w wierszu *W poszukiwaniu Godota*.

Przeżycia leżące u podstaw tej liryki są przeżyciami zwykłej, doświadczonej i dotykalnej codzienności, bliskiej każdemu człowiekowi. Również forma, w jakiej ten świat jest opowiedziany, jest wyjątkowo oszczędna. Podmiot liryczny nie posługuje się zagęszczoną metaforą, ani powtórzeniami czy parafrazami. Nie ma również programowego „udziwniania", eksperymentów ze słowem, co często spotykamy w tekstach młodych poetów. Oszczędna powściągliwość w środkach ekspresji, powiedziałbym ascetyczny wprost umiar w korzystaniu z estetycznych kanonów obowiązujących, oto pozytywne znaki wyróżniające tych utworów.

Inna cechą znamienną wierszy Dariusza Pacaka są zagęszczone obrazy wspomnieniowe z próbą wartościowania etycznego:

Oby nie zapomnieć
wśród łubinu i gwiazd
drogi do domu
umieć rozeznać pośród fosforyzujących barw
łunę okien o zmierzchu
dosłyszeć w ciszy muzykę iskier z kuchennego pieca
obraz ocalić
tej co w progu zawsze czeka

Bo gdy zabłąkasz się
---
odwrotu nie będzie
spłoną tęczowe mosty
zniknie zapach matczynego chleba
wypłowieje mapa przeszłości

– przestrzega poeta w wierszu zatytułowanym *Wewnętrzny ogień*.

Przestrzega samego siebie. Chce ocalić tamte lata owiane „zapachem matczynego chleba", przybliżyć obraz „tej co w progu zawsze czeka". Wracając pamięcią w ten odległy świat wnosi tam całe swoje późniejsze doświadczenia, chce zaufać własnej wyobraźni ocalającej w obcym świecie „drogi do domu".

U źródeł tych wierszy – widzianych jako całość – leży jednak bogato eksponowany motyw przemijania w jego nieosłoniętej, filozoficznej formie. Motyw ten tworzy funkcję symbolu wyjściowego, dokonuje poniekąd dramatyzacji liryki, nadając tym wierszom w efekcie końcowym również kontrastowości.

Zamykając omówienie wierszy Dariusza Pacaka trzeba powiedzieć, że jest to liryka o wyraźnym stopniu dojrzałości, chętnie operująca refleksją, ale i świeżym

konkretnym obrazem, liryka odrzucająca eksperymenty ze słowem i wszystko to, co było obce wyobraźni autora. Słowa mają tu dobrze wykorzystaną pojemność znaczeniową, są nasycone prawdami ogólnymi i zawsze połączone z podtekstem ludzkich doświadczeń. Jest to z pewnością twórczość o szerokiej platformie tematycznej i dużych możliwościach warsztatowych.

Krystyna Szostak[12]

Zamyka alfabetyczny orszak poetów wiedeńskich. Debiutowała już w Wiedniu tomikiem *Wiersze z plakatu* w roku 1991. Dotychczas wydała trzy zbiory[13], których tematyka odzwierciedla przeżycia codzienne kobiety i matki zapisywane najczęściej późną nocną porą, kiedy już dzieci zasnęły i można było ukraść trochę czasu dla siebie. W takich sytuacjach powstają najczęściej wiersze przepojone smutkiem, wiersze wyrażające niezgodę na zastany świat, na niesprawiedliwość i tułaczy los ludzi rozsypywanych po obcych miastach w poszukiwaniu miejsca dla siebie. Czy takie wiersze znajdujemy w dotychczasowej twórczości Krystyny Szostak? Tutaj trzeba wyraźnie zaprzeczyć. Żadnych elegijnych nastrojów, żadnego pielgrzymowania w nostalgiczne krajobrazy dzieciństwa, nic z załzawionych strof współczesnych Jeremiaszów wyrzuconych na obce brzegi.

Wyraźnym i wielkim tematem tej twórczości są sprawy wiążące dwoje ludzi, sprawy miłości. Miłości tej oczekiwanej, jak i tej spontanicznej, jaka jest nam dana w przelotnym uśmiechu, w dotyku rąk, w spotkaniu oczu lub w wyciągniętych z ufnością rękach dziecka. Sprawy te opowiada podmiot liryczny z namaszczeniem i czule, są one przecież podstawą codziennej egzystencji, promieniem światła w szarym kieracie obowiązków. Nie znaczy to oczywiście, że sprawy wzajemnego zawierzenia to kraina bezbrzeżnego szczęścia, gdzie wiecznie panuje wiosna w wielkiej przestrzeni harmonii i zrozumienia. O taką miłość jest trudno w życiu. Nie napotkamy jej również w wierszach poetki. Zbliżenie dwojga ludzi jest czymś szczególnym, to prawda, ale i ono jest tylko kolorową, nietrwałą pianą w Heraklitowej rzece. Często więc liryczna powierzchnia tych wierszy marszczy się pod jakimś niedobrym przeczuciem: „Cały świat mój / tobie oddałam / Cóż mam jeszcze do oddania? / Może to wszystko / co nie moje?" – zapyta z niepokojem w jednym z wierszy z tomiku *Sny moje zielone*. Właśnie w tym zbiorze poetka zebrała liryki o delikatnej barwie erotycznej, zamknięte nieraz w kilkuwersowe miniatury o bardzo przejrzystej stylistyce, choć niejednokrotnie o podwójnej membranie tematycznej, jak chociażby w wierszu *Nasze JA*:

---

[12] Krystyna Szostak urodziła się 18 lutego 1957 roku w Bartoszycach, w województwie olsztyńskim. Studium Wychowania Przedszkolnego w Olsztynie. Po studiach praca w szkolnictwie. W roku 1982 wychodzi za mąż. W latach 1983–1989 młode małżeństwo przenosi się do Silanowa, w województwie koszalińskim, gdzie pracowała jako nauczycielka. Po urodzeniu córki, a potem syna czasowo zajmowała się domem. W grudniu 1989 rodzina przenosi się do Wiednia. Krystyna Szostak i tutaj kontynuuje pracę pedagogiczną w szkolnictwie austriackim.

[13] Opublikowane zbiory wierszy: *Wiersze z plakatu*, Bartoszyce 1991, ss. 111; *Sny moje zielone*, Bartoszyce 1992, ss. 62; *Na wydechu*, Wiedeń 1993, ss. 62.

Ze mnie Cierpienia
ku tobie nie będzie
z ciebie i umierania
ku mnie nie będzie
śmierć
nasze JA uśpimy
eliksirem
obraz twój miłości
we mnie życie
mój zachowując
w tobie nasze JA[14].

Krystyna Szostak po mistrzowsku operuje skrótem. Również zapis strofy jest tu bardzo charakterystyczny – jedno- lub dwuwyrazowy, jak na przykładzie przytoczonym wyżej. Poetka sięga po słowa najprostsze, lecz o określonej nośności uczuciowej, z nich buduje ciekawie pomyślane sytuacje, aby potem przejść do podsumowań o zasięgu szerszym. Nie chcąc mnożyć cytatów ,przypatrzmy się wersom przytoczonym.

Dostrzegamy tu dwie strofy. Pierwsza utrzymana w konwencji słów-sygnałów niosących semantyczną barwę całkowitego oddania i szczęścia (obraz twój / we mnie / mój / w tobie), ale już druga strofa chociaż niby kontynuuje opowieść o wiecznej miłości, prowokuje niejako, przywołuje bowiem sytuacje, za którymi czai się zagrożenie. Doświadczenie ludzkie podpowiada bowiem, że cierpienia są nieuniknione, podobnie jak nie można uciec przed śmiercią. O czym więc naprawdę mówi podmiot liryczny? O nietrwałości tego co przynosi nam życie. Życie bowiem obsypuje nas szczęściem w nadmiarze, aby w końcu wszystko odebrać. Z tej perspektywy ujmując świat, boli właściwie wszystko:

Od pamięci
która
boli
Od niepamięci
która
boli
Od dobra
które boli
Od zła
które
boli…
Zachowaj nas Panie
Litania krótka[15]

[14] *Sny moje zielone*, s. 15.
[15] Tamże, s. 53.

W wierszu tym, oprawionym już w gorzkie ramy codziennych doświadczeń, ból jest tym, czym jest, to znaczy sumą tego wszystkiego co przeżywamy, co odbieraliśmy na poziomie wydarzeń ważnych lub mniej ważnej, przeżyć miłych lub tych jakie wspominamy z goryczą.

Chcąc pozostać przy cytowanym utworze, chciałbym zwrócić uwagę na charakter frazeologii. Krystyna Szostak unika metafor. Jest to prawie zawsze komunikat sytuacyjny opowiedziany w słowach prostych, przechodzący od zjawisk świata zewnętrznego w świat psychiczny, w świat wartościowania przeżyć. Stąd też czerpie chyba swój rodowód i logika emocji, którą są naładowane wiersze tej poetki, emocji co prawda niedopowiadanych do końca, szkicowanych mimo woli i nieśmiało, dotykanych zaledwie na wędrującej granicy pamięci. Ale skala tych emocji jest czytelna. Niekiedy też bardzo rozległa. Od stanów wyrażających radość i szczęście – zwłaszcza w lirykach o zabarwieniu erotycznym – aż ku goryczom i rozczarowaniom, jakie przynosi nam życie zwłaszcza wtedy, gdy uwierzymy płytkim frazesom o wiecznej trwałości miłosnych wyznań: „Ciszę moją przegryzłam / ciebie nie mogę / twardszym od kamienia jesteś / łzy z oczu wyciskasz / wspomnienia co bolą" – wypowie w wierszu *Kamień nie kamień*.

Jakie dalsze tematy, chociażby najogólniej, przynoszą pozostałe wiersze?

Oprócz tych, jakie tutaj sygnalizowałem, tematy obracające się w kręgu liryki osobistej, bo opowiadającej przeżycia autorki, spotykamy cały szereg utworów o tematyce przynależnej sprawom codziennym. Otaczający ją świat, i wszystkie sprawy jego autorka przełożyła na język liryki. Jest to, ujmując ogólnie, liryka oszczędna w słowach, skromna i ostrożna, ale po kronikarsku dokładna, i jakąś dziwną świeżością świeża. Wszystko to sprawia, że w wierszach Krystyny Szostak płynie czas i pamięć w konfesyjnym nurcie samotności [16].

[16] Warto na zakończenie przytoczyć na tym miejscu opinię Zbigniewa Trzaskowskiego, który we wstępie do zbiorku *Na wydechu* pisał: „Mówi się w tej poezji o tym, co porusza, i tak, aby poruszało. Określić sens trwania w czasie, wymiary ludzkiej egzystencji to zadanie ciągle na nowo podnoszone i zawsze ekscytujące twórczo dla Krystyny Szostak. Podejmuje je człowiek uwikłany w problemy, które musi rozwiązać wraz ze swoimi współczesnymi, na miarę możliwości wyznaczonych przez horyzont własnej epoki, z perspektywy miejsca, w jakim się znajduje (...) Poetka, która w swoim życiu emigranta doświadczyła niejednokrotnie „smugi cienia" mówi, że są różne samotności. Samotność z wyboru i samotność przekleństwo, samotność dębu i samotność w tłumie. A także samotność, która jest nieodłączna narodzinom każdej samodzielnej myśli: samotność dzieła i samotność jego twórcy". Z. Trzaskowski, *Zaklęty świat wyobraźni*, w: K. Szostak, *Na wydechu*, Wiedeń 1993, s. 4.

ks. Adam Przybecki

Pojęcie modelu duszpasterstwa w teologii pastoralnej

W publikacjach z zakresu teologii pastoralnej, pośród wielu innych terminów, spotkać można dość często stosowane określenia – „model duszpasterstwa" i „koncepcja duszpasterstwa". Wraz z nimi pojawiają się kolejne, np. „wizja pastoralna" czy „duszpasterskie wzorce". Lektura sporej liczby tekstów, w których wspomniane pojęcia są stosowane, przysparza niemało trudności w zrozumieniu ich znaczenia. Odnosi się wrażenie, jakby te pojęcia używane były w dość dowolny sposób, bez uwzględnienia kontekstu, konsekwencji metodologicznych i prakseologicznych. Wydaje się, że przyczyną zgłaszanych trudności jest albo mechanicznie przenoszone na grunt teologii pojęć zapożyczonych z innych nauk, albo nie przywiązywanie zbytniej wagi do precyzyjnego ich stosowania w konkretnych przypadkach.

Istnieje zatem potrzeba podjęcia próby uporządkowania zagadnień, związanych ze stosowaniem określonych pojęć na terenie teologii pastoralnej. Dokonać tego można, pokazując najpierw trudności w formułowaniu wymienionych wcześniej pojęć, a także źródła nie zawsze trafnych zapożyczeń, aby wreszcie zaproponować konkretne propozycje teologiczno-pastoralnych adaptacji.

Trudności związane z formułowaniem pojęć stosowanych w teologii pastoralnej

Istotne dla teologii pastoralnej skoncentrowanie na współczesnej sytuacji, w jakiej dokonuje się aktualizacja Kościoła, rodzi konieczność odwoływania się do innych dyscyplin naukowych. Jest bowiem ona „naukową refleksją nad aktualnym rozwojem i doskonaleniem Kościoła w jego działaniu zbawczym, o ile ten rozwój i doskonalenie może być poznane z samej istoty Kościoła oraz analizy sytuacji, w jakich Kościół aktualnie działa"[1]. Trzeba zauważyć, że owo poznanie dotyczy zarówno rzeczywistości samego Kościoła (poznanie krytyczne), jak i powinności,

[1] J. Majka: *Metodologia nauk teologicznych.* Wrocław 1981 s. 206.

jakie ma do wypełnienia (poznanie normatywne)[2]. Dlatego też teologia pastoralna funkcjonuje z jednej strony jako nauka teoretyczno-praktyczna (w arystotelesowskim sensie) – w tym rozumieniu jest refleksją nad działalnością Kościoła, przez którą urzeczywistnia się on w określonym momencie historii i konkretnych warunkach społecznych, z drugiej strony teologię pastoralną traktuje się także jako naukę normatywną. W tym ujęciu jej celem jest wypracowanie, ważnych i potrzebnych dla kierowania Kościołem, zbiorów norm i dyrektyw działania. Mają one kluczowe znaczenie zarówno dla poszczególnych wspólnot tworzących społeczność kościelną, jak i dla poszczególnych osób wypełniających w jej ramach właściwe sobie zadania.

Dla teologii pastoralnej oba rodzaje poznania są równie ważne i trzeba je uwzględniać w całości myślenia praktycznego. Nie do pomyślenia bowiem jest sytuacja, w której formułuje się normy i praktyczne dyrektywy działania bez wcześniej przeprowadzonej, naukowej refleksji nad rzeczywistością. Niemożliwe także jest dokonanie tego dzieła bez ustalenia, precyzyjnie uzasadnionego systemu odniesień wspomnianej refleksji, a więc podstawy analizowanej rzeczywistości.

Dokumenty kościelnego Magisterium określają teologię pastoralną jako „naukową refleksję o codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii; a więc o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia, jako znaku i żywym narzędziu zbawienia Jezusa Chrystusa, działającym przez słowo, sakramenty i posługę miłości". Zwracają uwagę, że „nie jest tylko umiejętnością, zespołem wskazań, doświadczeń i metod. Ma status pełnoprawnej dyscypliny teologicznej, ponieważ czerpie z wiary zasady i kryteria działalności duszpasterskiej Kościoła w historii […]. Wśród tych zasad i kryteriów szczególnie ważne miejsce zajmuje ewangeliczne rozeznanie sytuacji społeczno-kulturalnej i kościelnej, w której prowadzona jest działalność duszpasterska"[3]. W związku z tym należy podkreślić, że naukowa refleksja nad urzeczywistnieniem się Kościoła winna najpierw odnosić się do samej jego istoty, korzystając z analizy opartej na przesłankach teologicznych. Szczególne znaczenie ma tutaj odwołanie się do eklezjologii, chrystologii i antropologii teologicznej. W nawiązaniu do przesłanek formułowanych przez te dyscypliny, teologia pastoralna jest w stanie skonstruować tezy o podstawowych funkcjach Kościoła, o jego dobru wspólnym, jak również o jego zasadniczych konstrukcjach oraz środkach i sposobach działania.

Naukowa refleksja nad urzeczywistnianiem się Kościoła w teraźniejszości musi jednak uwzględniać również drugi ważny czynnik, tzn. okoliczności, w których ono się dokonuje. Posługa zbawienia realizowana jest bowiem w określonych warunkach miejsca i czasu, wśród ludzi o określonej strukturze psychicznej. Stąd istnieje konieczność sięgnięcia do nauk humanistycznych, m.in. socjologii, psy-

[2] Tamże; K. Rahner, *Grundlegung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, red. F. X. Arnold, K. Rahner, W. Schurr, M. Weber, t. 1, Freiburg im Br. 1970, s. 122–123.

[3] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Patores dabo vobis*. „L'Osservatore Romano", Wydanie polskie, r. 13: 1992 nr 3–4, s. 44 pkt 57.

chologii czy historii. We współpracy z nimi możliwe jest przeprowadzenie bardziej wnikliwej analizy socjalnych i psychologicznych uwarunkowań działalności zbawczej oraz pełniejsza identyfikacja Kościoła w realiach określonego miejsca i czasu.

W procesie historycznego rozwoju teologii pastoralnej takie ujęcie teologii pastoralnej zaowocowało sformułowaniem tezy, że przedmiotem naukowego zainteresowania teologii pastoralnej powinny być trzy warstwy treściowe, rozumiane z punktu widzenia tej dyscypliny jako trzy etapy postępowania badawczego. Pierwszy etap (eklezjologiczny, kryteriologiczny) obejmuje naukową refleksję nad istotą Kościoła i całością jego życia, nad podmiotami zbawczej działalności, funkcjami, strukturami i uwarunkowaniami jego urzeczywistniania się w teraźniejszości. Na tym etapie badawczym, który zasadniczo oznacza poszukiwanie aktualnych zasad dla działalności Kościoła, korzysta się przede wszystkim z metody dedukcyjnej. Jako punkt wyjścia przyjmuje się tutaj Objawienie Boże, przekazywane także w nauczaniu Kościoła współczesnego. W odwołaniu do tych źródeł, formułowane są podstawy do refleksji nad aktywnością Kościoła. Według P.M. Zulehnera podstawowe pytanie, jakie stawia kryteriologia, to pytanie o to, czy Kościół jest w praktyce pewny swoich celów, a następnie: Jak cele poboczne mają się do głównego celu działalności Kościoła?[4]

Drugi etap badawczy (kairologiczny, socjologiczny), to analiza teraźniejszej sytuacji Kościoła, w której realizuje on swoją podstawową misję. Posiada ona charakter teologiczno-historyczny i teologiczno-socjologiczny lub psychologiczny i jest dokonywana za pomocą metod właściwych tym dyscyplinom. W tym miejscu tradycyjne formy działalności kościelnej wspólnoty rozpatrywane są jako owoc historycznej refleksji Kościoła nad jego ówczesną sytuacją. Analiza sytuacji Kościoła w konkretnym okresie historycznym, przeprowadzona w świetle teologicznych kryteriów, powinna ukazać imperatywy działania, określające, co należy czynić w danych warunkach miejsca i czasu, aby zapewnić jego samorealizację zgodną z własną istotą i zamierzonymi planami Boga. Pytanie, jakie tutaj się pojawia, brzmi następująco: Czy działalność Kościoła jest adekwatna do sytuacji, w których ma miejsce?[5]

Na trzecim zaś etapie badań (prakseologicznym, strategicznym) ustala się konkretne zasady i dyrektywy dotyczące działania Kościoła w teraźniejszości i w przewidywanej przyszłości. Wypracowywane tutaj zasady i postulaty, propozycje modeli oraz koncepcje ich realizacji, formułowane są przy pomocy różnych metod badawczych, przede wszystkim analizy i syntezy, a także metody porównawczej. Dla postępowania w ramach tego ostatniego etapu charakterystyczne jest pytanie: w jaki sposób można rozwijać (reformować) działalność Kościoła, „by została zachowana, na nowo odkryta czy spotęgowana wyrazistość jej celów i aby była ona coraz bardziej adekwatna do sytuacji, w których się dokonuje?”[6].

[4] P.M. Zulehner, *Od biblijnego obrazu do koncepcji teologii pastoralnej fundamentalnej*, „Teologia Praktyczna”, t. 4: 2003, s. 8.

[5] Tamże, s. 8.

[6] Tamże, s. 9.

Wspomniane trzy etapy postępowania badawczego, realizowane w ramach tego metodologicznego paradygmatu teologii pastoralnej, zachowują wewnętrzną jedność. Analiza teraźniejszej sytuacji Kościoła zakłada wcześniejszą refleksję nad jego istotą, a zasady i dyrektywy działania są wnioskami wynikającymi z dwóch poprzednich etapów badawczych jako swoich przesłanek[7]. Równocześnie wskazują na oczywistą konieczność współpracy teologii pastoralnej z naukami humanistycznymi, zwłaszcza z psychologią, socjologią, historią czy pedagogiką. Metody badawcze tych nauk znajdują bezpośrednie zastosowanie w drugim członie schematu, który koncentruje się na rozpoznaniu sytuacji czy zjawiska. Ponieważ ten człon pastoralnej metody teologicznej jest tylko jednym z jej elementów, pojawia się niekiedy pokusa traktowania metodologii nauk humanistycznych z pewną nonszalancją i lekceważeniem, jako niezbyt ważnych dla całości badań teologicznych. Zjawisko to dotyczy np. metodologii ankietowania i gromadzenia tą drogą wyjściowych danych psychologicznych i socjologicznych. Istnieje też pokusa mechanicznego przejmowania na teren teologii pojęć, które są charakterystyczne dla tychże nauk, bez wcześniejszej ich weryfikacji w świetle przesłanek teologicznych.

Źródła uzasadnionych i nieuzasadnionych zapożyczeń

Konieczność teologicznej weryfikacji metod i pojęć, zapożyczanych z nauk humanistycznych, nie oznacza ich lekceważenia. Priorytet nadprzyrodzonych celów i środków w teologii pastoralnej nie może być rozumiany jako odrzucenie możliwości posługiwania się środkami naturalnymi. Jednakże taka sytuacja łączenia dwu różnych płaszczyzn, domaga się bardzo wyraźnego rozgraniczenia porządków, a równocześnie wypracowania możliwie prostego sposobu sprawdzania słuszności zastosowanych w ramach współdziałania z naukami humanistycznymi sformułowań teoretycznych.

W związku z interesującym nas pojęciem modelu w teologii pastoralnej, najczęściej owa współpraca z naukami humanistycznymi dokonuje się na płaszczyźnie nauk społecznych. Spotykane w teologii pastoralnej określenie „model", używa się również w przypadku formułowania konkretnych propozycji, porządkujących różne formy aktywności duszpasterskiej Kościoła. Korzysta się tutaj m.in. z dorobku socjologii, sięgając do stosowanych w niej pojęć. Dotyczy to zwłaszcza dwu określeń – wzór i model. Podstawową trudność rodzi jednak nie tyle korzystanie z tych pojęć, ale bezkrytyczne przenoszenie ich na teren teologii pastoralnej.

W badaniach socjologicznych – jak zwraca na to uwagę Antonina Kłoskowska – odrębnie traktuje się faktyczne zachowania ludzkie (wzory) oraz towarzyszące im refleksje, normy i oceny (modele). Określenie „wzór" rozumie jako „taką regularność, czyli względnie trwałą strukturę ludzkich zachowań, która jest uwarunkowana społeczno-kulturowymi czynnikami. Ponieważ ludzie posiadają większym

[7] Por. R. Kamiński, *Metoda teologii pastoralnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 37: 1990, z. 6, s. 93–97.

stopniu aniżeli wszelkie inne stworzenia zdolność naśladowania innych i uczenia się od siebie nawzajem, wzory ludzkiego zachowania rozszerzają się (propagują). Ta ich właściwość pozwala mówić, że mają one charakter dynamiczny; są nie tylko wyrazem, ale także czynnikiem uniformizmu ludzkiego zachowania"[8]. Gdy zaś przechodzimy z płaszczyzny obserwowanych prawidłowości zachowania społeczno-kulturalnego do refleksji i poszukiwania wzajemnych zależności zachowań ludzkich, wówczas mamy do czynienia z pojęciem model[9].

Autorka stosowanych na terenie socjologii pojęć ostrzega badaczy przed mieszaniem tych dwu terminów, które są dwoma różnym kategoriami socjologicznymi. Termin wzór określa prawidłowości społeczno-kulturalnego zachowania, zaś model trzeba odnosić do norm i wyobrażeń na temat poprawnego zachowania. Jak podkreśla, „wzór może być uświadomiony w mniejszym lub większym stopniu, ale zawsze jest on schematem rozpowszechnionych w obrębie danego społecznego kręgu typowych sposobów faktycznego zachowania". Tymczasem „model w przyjętym tu rozumieniu jest zawsze modelem świadomym, stanowi sformułowany w postaci słownej lub wyrażony w obrazie zespół norm lub wyobrażeń odnoszących się do określonej sfery społecznego działania i formułowanym dla celów poznawczych"[10]. Jego zasadnicza funkcja polega głównie na propagowaniu i rozpowszechnianiu określonych sposobów zachowania oraz ustalaniu kryterium wartościowania i oceny ludzkich zachowań. Ten normatywny charakter zachowuje model również wtedy, kiedy nie jest sformułowany w zdaniach normatywnych, ale normatywne intencje wypowiada za pomocą ocen wartościujących.

Tak rozumiane modele występują nie tylko w pedagogice i w propagandzie, ale także w innych dziedzinach kultury. Analizując je z punktu widzenia ich twórców i propagatorów, wyróżnia się takie, które sporządzane są z myślą o innych ludziach. Do tej kategorii – jak się podkreśla – należą „modele popularyzowane w literaturze, w prasie i innych środkach komunikacji masowej, formułowane przez osoby i grupy pełniące funkcje wychowawcze i propagandowe, przez nauczycieli, kaznodziei, moralistów, propagatorów, polityków i działaczy społecznych"[11].

Oprócz tych modeli propagandowych, będących wytworem instytucji społecznych, występują też inne, nazywane środowiskowymi. Są one własnym tworem konkretnych grup oraz środowisk i z założenia odnoszą się bezpośrednio do ich postępowania. Wspomniane rodzaje modeli – propagandowe i środowiskowe, zasadniczo oddziałują na siebie wzajemnie, jednakże treść tych modeli może pozostawać w napięciu między pełną zgodnością i całkowitym wykluczeniem.

Stałego charakteru nie posiada też relacja między modelami i wzorami faktycznego zachowania. Jeśli weźmiemy pod uwagę pewne kultury i okresy historyczne, to

---

[8] A. Kłoskowska, *Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny*, „Studia Socjologiczne", r. 2: 1962, nr 2, s. 37.

[9] Tamże, s. 44. Por. także – F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970, s. 5.

[10] A. Kłoskowska, dz. cyt., s. 44.

[11] Tamże, s. 45.

w warunkach znacznej stabilizacji i w ramach małych, jednorodnych społeczności modele środowiskowe mogą być bliskie utożsamienia z wzorami zachowania. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że w innej sytuacji, zwłaszcza w przypadku wielkich i zróżnicowanych społeczeństw, które ulegają szybkiemu procesowi przeobrażeń, można oczekiwać znaczącej rozbieżności między modelami a wzorami[12].

Nie sposób nie zauważyć, że czysto mechaniczne stosowanie tak definiowanych terminów w tworzonych przez teologów pastoralnych i duszpasterzy propozycjach porządkowania czy aktywizowania duszpasterstwa, prowadzić może do zasadniczych nieporozumień. Przy podejmowaniu inicjatyw zmierzających do wypracowania pastoralnych konstrukcji modelowych trzeba pamiętać, że teologii pastoralnej bliższe jest określenie modelu, będące jedną z form teorii stosowanych w naukach humanistycznych. Rozumie się go tutaj jako uproszczony obraz zjawiska, dzięki czemu może być on odnoszony do wielu różnorakich zjawisk i w nich się sprawdzać[13].

Model duszpasterstwa i koncepcje jego realizacji

W teologii pastoralnej pojęcie model stosowane jest dość szeroko, choć nie zawsze w sposób precyzyjny. Spotkać więc można określenie, w myśl którego model, to konkretnie wypracowany plan lub przykład działania[14]. Charakteryzuje się go również jako „graficzne lub opisowe odwzorowanie całości lub części rzeczywistości zbawczej Kościoła, ułatwiające analizę teraźniejszej i planowanie przyszłej działalności pastoralnej" [15]. W tym ujęciu rozróżnia się modele teoretyczne (np. teologii pastoralnej, parafii) i modele praktyczne (np. duszpasterstwa rodzin, dzieci, młodzieży). Wymienia się także modele odgórnie wskazane przez Magisterium Kościoła (np. różnorakich gremiów doradczych Kościoła lokalnego) i oddolnie ukształtowane (np. grup terapeutycznych czy kapłańskich), nadto modele indywidualnej działalności pastoralnej (np. działalności proboszcza, duszpasterza chorych) i działalności pastoralnej wspólnotowej (np. parafii misyjnej lub współpracy prezbiterów w dekanacie)[16]. W przekonaniu znawców zagadnienia, modele mają stanowić podstawę do sformułowania dyrektyw (imperatywów) oraz programów kościelnego działania. Dyrektywy (imperatywy) określane są przez nich jako zespół nakazów i zaleceń, dotyczących realizacji aktualnych modeli teologicznych, zaś programy działania, to merytoryczne i metodycznie zaplanowane etapy realizacji tychże modeli[17].

---

[12] Por. tamże.

[13] Zob. J. Majka, dz. cyt., s. 104 .

[14] N. Hepp, *Modelle, pastorale*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie. Lexikon*, red. F. Klostermann, K. Rahner, H. Schild. t. 5. Freiburg im Br. 1971, s. 336.

[15] W. Przygoda, *Model pastoralny*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006, s. 515–516.

[16] Tamże, s. 516.

[17] Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Poznań–Warszawa 1986, s. 87. Seria: *Studia socjologiczno-religijne – 1*. W. Piwowarski nie wyjaśnia w tym artykule sposobu rozumienia stosowanego przez siebie pojęcia „model".

W naszych rozważaniach pragniemy skupić się na pojęciu model, które stosowane jest w różnego rodzaju teoriach działania, mających wpływać na doskonalenie form aktywności Kościoła w konkretnym obszarze duszpasterstwa. W tym znaczeniu mówimy o modelu czy modelach duszpasterstwa. Towarzyszy mu często spotykane w publikacjach i różnorakich oficjalnych wypowiedziach określenie – koncepcja duszpasterstwa, które niekiedy bywa używane zamiennie.

Wydaje się, że trzeba te dwa pojęcia wyraźnie oddzielić od siebie. Określenie koncepcja jest pojęciem o charakterze bardziej szerokim i oznacza ogólne ujęcie, obmyślany plan działania czy rozwiązania czegoś, jakiś pomysł czy ogólnie zarysowany projekt. W pewnym sensie tak samo można potraktować określenie „wizja" (pojawia się niekiedy w kontekście słowa „duszpasterstwo", w formie zwrotu – „wizja pastoralna"), które oznacza obraz fragmentu rzeczywistości utworzony przez twórczą wyobraźnię, albo inaczej to ujmując – wyobrażenie, przedstawienie lub opis czegoś.

Jeśli mówimy o stosowaniu w teologii pastoralnej określenia „model duszpasterstwa", to odwołujemy się tutaj do rozumienia modelu, spotykanego w naukach humanistycznych, które ujmują go jako *„uproszczony obraz zjawiska, np. wykonywanej czynności, który właśnie dzięki temu, że jest uproszczony, może być niejako przymierzany do wielu zjawisk i w nich się sprawdzać"*[18]. Jednocześnie unikamy próby przenoszenia na teren teologii pastoralnej ujęcia modelu, które stosuje się w badaniach socjologicznych, gdzie występuje ono w wyraźnym powiązaniu z pojęciem „wzór". Model jest tam bowiem rozumiany jako obraz lansowany czy propagowany, zaś termin wzór jest zarezerwowany dla modelu odwzorowanego z istniejącej rzeczywistości.

Tak więc model duszpasterstwa to uproszczony schemat działania, zawierający istotne elementy danych czynności. Wypracowany na podstawie źródeł teologicznych i wyników badań psycho- i socjoreligijnych, zapewnia aktualność i praktyczną przydatność w działaniu. Ze względu na to, że jest on uproszczonym schematem działania, umożliwia tworzenie różnych koncepcji jego realizacji w zależności od warunków miejsca, czasu i środowiska. W tym sensie termin koncepcja, znajduje swoje powiązanie z modelem duszpasterstwa. Możemy zatem mówić o modelu czy modelach duszpasterstwa i zarazem różnych, być może nawet licznych koncepcjach jego realizacji.

Na koniec warto podkreślić, że odwołanie się przez teologię pastoralną do określenia modelu spotykanego w naukach humanistycznych, stwarza szersze możliwości korzystania z ich narzędzi badawczych, przydatnych szczególnie w tworzeniu i weryfikowaniu konkretnych modeli pastoralnych. Chodzi tu zwłaszcza o zastosowanie tzw. badań systemowych, polegających – najogólniej ujmując – na analizie poszczególnych faktów humanistycznych, dokonywanej w odniesieniu do jakiegoś ogólniejszego układu, w którego skład wchodzą, a także na zestawieniu, porównaniu, powiązaniu z innymi elementami tego układu.

[18] J. Majka, dz. cyt., s. 104 .

Najczęściej mówi się o dwu typach badań systemowych: analizie strukturalnej i analizie funkcjonalnej[19]. Dla teologii pastoralnej takie narzędzie może się okazać bardzo przydatne. Jej bowiem zadaniem jest m.in. prezentowanie obrazu Kościoła współczesnego, tzn. aktualizowanego w określonej rzeczywistości, z uwzględnieniem jego podstawowych struktur i funkcji. Spojrzenie na istniejące w kościelnej wspólnocie struktury, a tym bardziej na jego podstawowe funkcje jako na zespolone układy, czyli systemy badawcze, umożliwia w tym względzie prowadzenie niezmiernie interesujących analiz systemowych. Chodzi tutaj już nie tylko o teoretyczne analizy modelowe, ale przede wszystkim o sięganie do tego schematu jako środka analiz, ulegającej przemianom rzeczywistości. Badanie przecież procesów przemian, które dokonują się w chrześcijaństwie, ich analizowanie i ocena, stanowi podstawę tworzonych przez teologię pastoralną propozycji duszpasterskiego działania[20].

[19] Por. Tamże, s. 148–154.
[20] Por. Tamże, s. 290–291.

ks. Tadeusz Reroń

Prawa człowieka śmiertelnie chorego w leczeniu szpitalnym

Chrześcijanie jako czciciele „Ewangelii życia", są wezwani do budowania ze wszystkimi ludźmi dobrej woli nowej „kultury miłości i życia". Toteż powinni przeciwstawiać się zdecydowanie tym wszystkim tendencjom współczesnego świata, które są wyrazem „kultury śmierci", a w których potwierdza się jednocześnie radykalne zakwestionowane sensu cierpienia.

Służba życiu oznacza dla pracowników służby zdrowia opiekę nad chorymi aż do naturalnego końca. Życie jest w rękach Boga. On jest jego panem i tylko On ustala jego końcową chwilę. Każdy „sługa życia" czuwa nad tym wypełnieniem woli Bożej w życiu każdego człowieka powierzonego jego trosce. Nie może więc uważać się za tego, kto decyduje o śmierci, czy też o czyimś życiu.

Ponieważ warunki zdrowotne pogarszają się w sposób nieodwracalny i śmiertelny, człowiek wchodzi w końcowe stadium swojego ziemskiego istnienia. Życie staje się dla niego stopniowo niepewne i ciężkie. Do bólu i cierpienia dochodzi dramat psychologiczny oraz duchowy rozstania, jaki oznacza i zakłada umieranie. Śmiertelnie chory jest zatem osobą potrzebującą ludzkiej i chrześcijańskiej opieki.

Lekarze i pielęgniarki są zaś powołani do realizacji szczególnej opieki sanitarnej nad umierającym. Umierający człowiek powinien być przez nich zawsze uznany i traktowany jako człowiek żyjący. Śmierć bowiem należy do życia jako jego ostatnia faza. Powinna być więc szanowana jako jego ostatnia chwila. Domaga się więc zatem odpowiedzialności terapeutycznej pracowników służby zdrowia, tak jak każda inna chwila życia ludzkiego. Kościół wskazuje nie tylko na prawo do opieki nad chorymi w terminalnym stadium ich życia, ale podkreśla także, że chodzi tu o opiekę o charakterze integralnym, a więc nie ograniczoną do działań wyłącznie medycznych, związanych z uśmierzaniem bólu.

Sytuacja człowieka terminalnie chorego

Choroba i cierpienie nie mają tylko sensu w pespektywie eschatycznej. Także w życiu doczesnym cierpienie uzyskuje sens i pewne zadanie do spełnienia. Choroba i cierpienie są według Jana Pawła II swoistym wezwaniem do cnoty. „Zawiera

się w cierpieniu jakby szczególne wyzwanie do cnoty, którą człowiek musi wypracowywać ze swojej strony" (SD 23).

Jak zdrowie jest wartością całej osoby, tak też choroba jest procesem niszczącym nie tylko zdrowie, lecz także grożącym destrukcją całej osoby ludzkiej. W celu zapobieżenia tej destrukcji człowiek musi być świadomy pewnych zagrożeń ze strony choroby i cierpienia, by im zapobiec. Musi też mieć świadomość pewnych szans dla rozwoju osobowości, które niesie ze sobą choroba.

Choroba uświadamia człowiekowi kruchość jego egzystencji i stan fizycznego przemijania. Poprzez własną chorobę doświadcza człowiek konieczności własnej śmierci, przeżywanej jako zapowiedź swoistej katastrofy w sytuacji, gdy nie widzi żadnej perspektywy pozagrobowej.

Choroba uniemożliwia czasowo lub na stałe dotychczasową działalność zewnętrzną i realizację określonych życiowych celów. Może więc zrodzić zwłaszcza u ludzi aktywnych, poczucie frustracji i pustki. Słabość cielesna prowadzi do swoistego rozdarcia jedności osobowej, czyli rozerwania jedności ducha i ciała. Ciało bywa traktowane przez chorego jako zewnętrzna i obca dla niego przeszkoda, z którą się nie utożsamia i od której chciałby się uwolnić, lecz nie potrafi.

W podwójny sposób może dojść do zakłócenia relacji z innymi. Niekiedy chory dochodzi do poczucia osamotnienia, nawet jeśli doświadcza fizycznej obecności innych. Koncentruje się na sobie i wszystkim, co dotyczy jego choroby. Staje się egocentrykiem bo chce, by całe życie jego najbliższych czy personelu szpitalnego kręciło się wokół niego. Innym razem zdany na otoczenie, gdy idzie o zaspokojenie podstawowych potrzeb, czuje się ciężarem dla innych. Popada w poczucie kompleksu i przeświadczenie o zbędności własnego życia.

Pomimo powyższych i innych jeszcze zagrożeń, które niesie ze sobą choroba, może ona równocześnie być bodźcem do wyzwolenia mechanizmów samozachowawczych i otwarcia się na nowe możliwości rozwoju. Zamiast czynnika niszczącego osobowość może stać się czynnikiem osobowościowo-twórczym. Nie dochodzi do tego od razu i nie zawsze. Chory przechodzi bowiem zwykle najpierw bardzo niebezpieczne fazy związane z jego chorobą, które stanowią dla niego poważne wezwane etyczno-pedagogiczne.

Zwykle w pierwszym okresie przeżywa chory stan niepewności, spowodowany zwłaszcza nagłą chorobą, oczekiwaniem na diagnozę i rokowania na przyszłość. Czuje się zagubiony i rozdrażniony. Na drugim etapie następuje poszukiwanie równowagi, która niekiedy przejawia się jako bierna akceptacja choroby, przy jednoczesnym zamknięciu się na innych. W tym przypadku jest to pogodzenie się z nieszczęściem wobec którego chory jest całkowicie bezradny. Trzeci etap polega na odnalezieniu siebie, nowej sytuacji, które może się przejawiać działaniami w kierunku odzyskania zdrowia i szukaniem sensu własnego życia. Jego wynikiem może być nabycie pewnej umiejętności chorowania i przyjmowania uciążliwości choroby.

Choroba, zwłaszcza terminalna, jest poważnym zadaniem dla ludzkiej wolności, także na płaszczyźnie czysto przyrodzonej. Przyjęta dobrowolnie może mieć sens, rodzić dobro moralne i ubogacać oraz rozwijać osobowość. Nie przeszkadza nawet wtedy w podejmowaniu bardzo odpowiedzialnych zadań społecznych.

Człowiek umierający ma prawo nie tylko być traktowany jako nieuleczalny i rzucony w swoją samotność oraz zdany na rodzinę, ale powinien być powierzony fachowej opiece lekarzy i pielęgniarek. Ta opieka, łącząc się z opieką duszpasterzy, opiekunów społecznych, wolontariuszy, członków rodziny i przyjaciół, pozwala umierającemu zaakceptować śmierć i przeżywać ją. Pomagać osobie w umieraniu to pomagać jej w przeżyciu śmierci jako ostatniego doświadczenia życia.

Prawo do życia ukonkretnia się u śmiertelnie chorego jako prawo do umierania w spokoju, z zachowaniem godności ludzkiej i chrześcijańskiej. Nie może ono oznaczać prawa do zadania sobie śmierci lub zadawania śmierci, ale do przeżywania śmierci po ludzku i po chrześcijańsku oraz nie uciekania przed nią za wszelką cenę. Człowiek współczesny uświadamia sobie stopniowo to prawo, by bronić go w chwili śmierci przed „technicyzacją", która niesie ze sobą niebezpieczeństwo nadużyć.

Wobec tajemnicy śmierci człowiek jest bezsilny. Zostają zachwiane jego ludzkie pewniki. I właśnie w takiej sytuacji bezsilności wiara chrześcijańska staje się dlań źródłem duchowej pogody i spokoju. To, co wydawało się. pozbawione znaczenia, nabiera sensu i wartości.

Gdy w życiu osoby dokonuje się takie „przejście", w tej decydującej godzinie jej życia, świadectwo wiary i nadziei Chrystusa pracownika służby zdrowia ma decydujące znaczenie. Rzeczywiście otwiera ono nowe horyzonty sensu, czyli zmartwychwstania i życia, temu, kto widzi, że zamykają się przed nim perspektywy życia ziemskiego.

Doświadczenie uczy, że ponad ludzką pociechą największą pomocą dla umierającego jest wiara w Boga i nadzieja na życie wieczne. Ofiarowanie obecności wiary i nadziei jest dla lekarzy i pielęgniarek najwyższą formą humanizacji śmierci. Jest czymś więcej niż ulgą w cierpieniu; oznacza zaangażowanie się w ułatwianie choremu przejścia do Boga.

Prawo do ujawnienia prawdy o stanie zdrowia

Człowiek z racji swej osobowej godności posiada szereg przyrodzonych, niezbywalnych praw ludzkich. Wśród nich jest także prawo do prawdy. Prawo to dlatego wynika z samej osobowej godności, gdyż człowiek z natury kieruje się ku prawdzie. Prawo do prawdy zostało sformułowane w ósmym przykazaniu Dekalogu: „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu" (Wj 20,16; Pwt 5,20). „Przykazanie to – uczył Jan Paweł II w Olsztynie – stwierdza zarazem, że prawda jest dobrem dla człowieka, jest dobrem dla człowieka w odniesieniach szerszych społecznych. (…) Człowiek ma prawo do prawdy"[1].

W kontekście prawa człowieka do prawdy pojawia się problem informowania chorego o stanie jego zdrowia. Zagadnienie to staje się szczególnie skomplikowane w sytuacji osób nieuleczalnie chorych. Toczy się dyskusja, w której z jednej strony podkreśla się prawo do prawdy, które posiada chory, a z drugiej wysuwa się argumenty, które to prawo ograniczają.

---

[1] Jan Paweł II, *Słowo ludzkie narzędziem prawdy*. Homilia wygłoszona do wiernych w Olsztynie [6 VI 1991], Città del Vaticano 1991, s. 163.

Zwolennicy stanowiska, że chory ma bezwzględne prawo do prawdy, wskazują iż to wypływa z szacunku dla osoby i nikt nie może pacjenta tego prawa pozbawić. Jako uzasadnienie podaje się przede wszystkim szacunek dla osoby. Wskazuje się przy tym, że milczenie wobec chorego można odczytać jako formę przejęcia władzy nad pacjentem. Ponadto, z chwilą uświadomienia sobie swojego stanu pacjent zyskuje pewną potencjalność decyzji i czynów, a ostatecznie daje mu to nową możliwość wykorzystania ostatniego okresu życia dla osiągnięcia pełnej ludzkiej dojrzałości. Powiedzenie prawdy daje możliwość stworzenia szansy pacjentowi na uporządkowanie konkretnych życiowych spraw: uporządkowanie spraw prywatnych rodzinnych, pożegnanie, sporządzenie testamentu, zakończenie spraw i zadań rozpoczętych a nie dokończonych. Dla człowieka wierzącego istotnym jest argument stworzenia mu możliwości przygotowania wobec Boga w obliczu śmierci, a także wykorzystania czasu życia na przeżycie go zgodnie ze swoimi przekonaniami.

Zwraca się zarazem uwagę, że kłamstwo niszczy autorytet lekarza, jak również uniemożliwia odnalezienie w chorym wewnętrznych źródeł siły, które trzeba ożywić, by mógł wytrwać. O ile prawda jest zdolna wyzwolić aktywność i siły obronne chorego i nawiązać współpracę z pacjentem w atmosferze szczerości, o tyle jej zatajenie ma nie tylko aspekt konkretnego czynu w danej sytuacji. Oszukiwanie podrywa autorytet i zaufanie.

Pełna informacja o stanie swego zdrowia jest potrzebna choremu również dlatego, żeby mógł brać udział w podejmowaniu decyzji co do stosowanych w jego przypadku terapii. Respektowania tej zasady domaga się prawodawstwo medyczne, kodeksy i deklaracje dotyczące etyki lekarskiej. Według „Europejskiej Konwencji Bioetycznej" każda interwencja medyczna może być podjęta dopiero po uzyskaniu zgody osoby zainteresowanej. „Nie można przeprowadzić interwencji medycznej bez swobodnej i świadomej zgody osoby jej poddanej. Przed dokonaniem interwencji osoba zainteresowana otrzyma odpowiednie informacje o celu i naturze interwencji, jak również jej konsekwencjach i ryzyku. Osoba zainteresowana może w każdej chwili swobodnie wycofać zgodę". (Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej w kontekście Zastosowań Biologii i Medycyny. Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie z 4 IV 1997, art. 5).

Zwolennicy twierdzenia że umierający nie powinien znać prawdy mówią, że sami umierający z różnych powodów nie chcą znać prawdy o swoim stanie zdrowia. Nie pytają o swoje zdrowie, bo nie ufają udzielonym odpowiedziom i lękają się złych wiadomości. Kiedy już zdecydują się zapytać, chcą po prostu by ich uspokoić. Każdy lekarz czy pielęgniarka jasno wyczuwa w pytaniu takie pragnienie. Oznajmiona prawda może stworzyć ryzyko zakłócenia ostatnich momentów życia chorego i zburzyć jego równowagę psychiczną. Kłamstwo jest usprawiedliwione w przypadku tych chorych , dla których śmierć jest kresem bez jutrzejszego dnia. Chorzy dla których śmierć jest nicością, jakże mogliby przygotować się na owo nic?[2]

[2] Por. J. Orzeszyna, *Mówić*, dz. cyt, s. 26-27.

Mówienie prawdy może być w praktyce trudne ze względu na niepewność diagnozy i obawę, że niepomyślne wiadomości mogłyby zranić pacjenta. Sytuacja staje się skomplikowana, gdy ma się do czynienia z błędem lekarskim lub gdy rodzina pacjenta jest przeciwna informowaniu go o chorobie[3].

Informacja o zdiagnozowaniu choroby, wytrąca chorego z dotychczasowej aktywności życiowej, zmuszając do zmiany planów i celów życiowych, a przede wszystkim – zagraża życiu – należy do doświadczeń szczególnie traumatycznych. Lęk, zagrożenie, rozpacz – to uczucia, które doświadcza każdy człowiek w takiej sytuacji. Traci on kontrolę i wpływ na to, co się dzieje w jego życiu. Rozwój sytuacji zależy od niezrozumiałych dla pacjenta wrogich sił, wobec których czuje się bezradny[4].

Pacjenta należy chronić przed załamaniem psychicznym z jego konsekwencjami aż do samobójstwa włącznie. Już Hipokrates mówił o problemie ukrywania prawdy aby nie doprowadzać pacjenta do depresji. Są bowiem wypadki świadczące o tym, że po uzyskaniu niepomyślnej informacji o swoim stanie ludzie nie potrafią zdobyć się na właściwą postawę wobec umierania i śmierci. Starają się o tym nie myśleć, załamują się zaś, gdy staną przed tą perspektywą. W ostatecznej sytuacji czują się zupełnie osamotnieni i opuszczeni, tym bardziej że bliscy także unikają kontaktu z umierającym[5].

W przypadkach ciężkich i nieodwracalnych stanów chorobowych lekarze z reguły nie informują pacjentów ani o zagrażającym im niebezpieczeństwie śmierci, a już zupełnie czują się w prawie do takiego sposobu postępowania, kiedy w grę wchodzą stany beznadziejne. Praktykę tę łagodzi częściowo kontakt lekarza z rodziną czy otoczeniem chorego, przed którym nie tają powagi sytuacji, niemniej jednak samego chorego utrzymują z rozmysłu w optymizmie co do jego położenia. W konsekwencji udzielenie informacji w niczym nie polepszy położenia pacjenta, natomiast przysporzy mu dodatkowej sumy cierpień. Lepszym wydaje się utrzymanie pacjenta w stanie nieświadomości aniżeli powiedzenie mu tragicznej prawdy[6]. Nie znając prawdy o faktycznym stanie zdrowia, wielu chorych żyje nadzieją na powrót do zdrowia i ta nadzieja stanowi źródło wewnętrznej energii , do życia w chorobie. Poprzez przekazanie pełnej prawdy o niepomyślnym rokowaniu odbiera się choremu tę nadzieję a przez to źródło energii, którego brak może zmniejszyć pragnienie życia i przyspieszyć śmierć[7].

Wielu lekarzy twierdzi, że pacjent chce znać tylko korzystną prawdę. W chorym kryje się atawistyczny lęk uruchamiający mechanizmy wyparcia[8]. Nieko-

---

[3] *Mówienie prawdy choremu* http://www.gazetalekarska.pl/xml/nil/gazeta/numery/n1999/n199905/n19990518

[4] Por. H. Lebiedowicz, *Czynniki psychologiczne w terapii chorób nowotworowych*, http://www.podarujzycie.org/ index.php?page=6424.

[5] Por J. Orzeszyna, Mówić, dz.cyt, s. 27–28.

[6] Por T. Ślipko, *Granice życia: dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 213–214.

[7] A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu*, dz. cyt, s. 214.

[8] Por. P. Bortkiewicz, *Tanatologia*, dz. cyt, s. 214.

niecznie rezygnacja z prawdy formalnej jest materialnym kłamstwem. Ponadto trzeba zauważyć że mówienie nieprawdy z pobudek altruistycznych, czy wręcz dla podtrzymania życia ludzkiego – ocena takiej sytuacji nie może być jednoznacznie negatywna, bo skoro wiadomo iż zakomunikowanie choremu przykrej czy wręcz tragicznej prawdy wpłynie nań niekorzystnie – nie należy tego czynić. Tak zwane mówienie całej prawdy nie zawsze jest faktycznie mówieniem prawdy- lekarza obowiązuje troska nie tylko o stan fizyczny, ale i psychiczny chorego[9]. Powiedzieć prawdę choremu o jego stanie bliskim śmierci to pewien sposób zabijania, w każdym razie zabijania nadziei[10].

Odpowiedź na pytanie czy lekarz ma obowiązek mówienia pacjentowi prawdy, czy też ma prawo go oszukiwać, to poniekąd także dokonanie wyboru między paternalistycznym a partnerskim modelem lekarza. Według modelu paternalistycznego lekarz w oparciu o własne normy moralne i wartości, decyduje o tym „co jest najlepsze" dla drugiego człowieka, zaś model partnerski zakłada współdecydowanie na równych prawach, a więc także równy dostęp do informacji. Lekarz jest ekspertem ale pacjent właścicielem swego ciała. Lekarze o orientacji paternalistycznej wierzą na ogół, że zatajenie prawdy czy fałszywe pocieszanie pacjenta jest moralnie usprawiedliwione, skoro dokonywane jest w imię jego dobra. Natomiast lekarz reprezentujący partnerską orientację uważa że, poprzez oszukiwanie pacjenta pozbawia go prawa samostanowienia o sobie[11].

Perspektywa śmierci utrudnia i dramatyzuje przekazanie wiadomości, ale nie zwalnia od prawdomówności. Komunikacja między umierającymi i tymi którzy mu asystują nie może opierać się na udawaniu. Nigdy nie jest godne umierającego i nie przyczynia się do humanizacji śmierci[12].

Norma nakazująca prawdomówność zalicza się do reguł moralności. Wypływa ona z szacunku dla autonomii. Obowiązek prawdomówności ma ścisły związek z obowiązkiem wierności i dotrzymywania obietnic, jest podstawą zaufania i koniecznym warunkiem wspólnego działania i współpracy[13].

Obowiązek prawdomówności w informowaniu pacjenta przez lekarza wynika dodatkowo z pewnego rodzaju umowy między nimi. Prawdomówność wzmacnia wzajemne zaufanie, co stanowi istotny warunek współpracy. Kłamstwo narusza szacunek dla osoby ludzkiej, gwałci zawarty kontrakt i zagraża związkowi opartemu na zaufaniu. Odnośnie prawdomówności należy odróżnić trzy oddzielne obowiązki, których nie należy sprowadzać do wspólnego mianownika. Jest to obowiązek ujawniania informacji, obowiązek nie wprowadzania w błąd i obowiązek nie kłamania. Rozróżnienie to jest konieczne, bo wprowadzenie w błąd nie jest równoznaczne z okłamywaniem, można na przykład

[9] Por. tamże, s. 219–220

[10] C. Kebers, *Jak mówić o cierpieniu i śmierci?*, Kraków 1994, s. 81.

[11] Por. tamże, s. 19–20.

[12] KPSZ 125.

[13] Por. A. Pawlik, *Stany terminalne a prawo pacjenta do prawdy*, Kraków 2006, s. 75.

wprowadzić w błąd przez całkowite zatajenie faktów lub wyjawienie połowicznej prawdy. Z tych trzech tylko obowiązek ujawniania informacji zależy od istnienia specjalnych związków międzyludzkich dlatego w relacji lekarz – pacjent jest obowiązkiem najważniejszym[14].

Jeśli chodzi o uświadomienie umierającemu, i w ogóle tym wszystkim, którzy są dotknięci nieuleczalną chorobą, prawdy odnośnie diagnozy i związanej z nią prognozy pojawia się problem przekazania choremu prawdy o stanie zdrowia. Perspektywa śmierci utrudnia i dramatyzuje przekazanie wiadomości, ale nie zwalnia od prawdomówności. Komunikacja między umierającymi i tymi, którzy mu asystują nie może opierać się na udawaniu. Nigdy nie jest ono godne umierającego i nie przyczynia się do humanizacji śmierci.

Istnieje prawo osoby, by była informowana o swoim stanie życia. To prawo nie zostaje pomniejszone wobec diagnozy i przewidywania choroby, która prowadzi do śmierci, ale znajduje późniejsze motywy. Z taką informacją jest związana ważna i nieprzekazywalna odpowiedzialność. Jest to odpowiedzialność związana z terapiami, jakie należy wykonać za zgodą poinformowanego pacjenta.

Zbliżanie się śmierci przynosi ze sobą odpowiedzialność wypełnienia odpowiednich obowiązków dotyczących własnych relacji z rodziną, uporządkowanie ewentualnych kwestii zawodowych, wypełnienia zobowiązań wobec innych. Zbliżanie się śmierci wymaga od wierzącego dyspozycji odnośnie określonych aktów podjętych z pełną świadomością, przede wszystkim pojednującego spotkania z Bogiem w sakramencie Pokuty.

Nie można pozostawiać w nieświadomości osoby w decydującej godzinie jej życia, odsuwając ją od jej samej oraz jej ostatnich i najważniejszych decyzji. Śmierć stanowi zbyt istotną chwilę, by jej perspektywa była odrzucona.

Obowiązek przekazania prawdy śmiertelnie choremu wymaga od personelu sanitarnego rozróżnienia i taktu ludzkiego. Nie może ono polegać na przekazaniu oderwanego i obojętnego w stosunku do diagnozy i związanego z nią przewidywania. Prawda nie powinna być przemilczana, ale nie powinna być również po prostu komunikowana w swojej brutalnej rzeczywistości. Powinna być powiedziana z pełną miłością, wzywając do włączenia się do tej komunii wszystkich tych, którzy z różnych racji asystują choremu.

Chodzi o ustalenie z nim takiej relacji ufności, przyjęcia i dialogu, która umie dobrać czas i słowa. Istnieje taki sposób powiedzenia, który umie rozróżnić i szanować samopoczucie chorego, dostosowując się do niego. Istnieje taki sposób mówienia, który umie przyjąć jego prośby, a także pobudzić je, by stopniowo ukierunkować go na poznanie jego stanu zdrowia. Kto stara się, by być obecnym obok chorego i być wrażliwym na jego los, umie znaleźć słowa i odpowiedzi, jakie pozwalają komunikować w prawdzie i miłości: „czyniąc prawdę w miłości" (E f 4, 15).

[14] Por. tamże. s. 75.

Każdy pojedynczy przypadek ma swoje wymagania, odpowiednio do wrażliwości i zdolności każdego, relacji z chorym i jego stanem; przewidując jego ewentualne reakcje (bunt, depresję, rezygnację, itd.), powinno się być przygotowanym do spotkania z nimi ze spokojem i taktem. To, co jest najważniejsze nie polega na ścisłości tego, co się mówi, ale na solidarnej relacji z chorym. Nie chodzi tylko o przekazanie danych klinicznych, ale komunikowanie ich znaczenia.

Perspektywa śmierci w tej relacji nie przedstawia się tak nieunikniona i traci swoją moc budzącą strach.

Pacjent nie czuje się porzucony i skazany na śmierć. Prawda, która jest mu komunikowana w taki sposób nie zamyka go na nadzieję, ponieważ pozwala mu czuć się żywym w relacji współuczestniczenia i komunii. Nie jest sam ze swoim cierpieniem; czuje się rozumiany w prawdzie, pojednany ze sobą i z innymi. Jest sam sobą jako osoba. Jego życie, mimo wszystko, ma sens, i nabiera znaczenia, które przekracza śmierć.

Prawo do opieki medycznej

Śmiertelnie chory ma prawo do tego, by zastosowano wobec niego takie zabiegi lecznicze, które pozwolą mu zmniejszyć ciężar śmierci. W tym wypadku wchodzą w grę tzw. zabiegi paliatywne i symptomatyczne. Pierwszy zabieg polega na pełnej miłości obecności pełnionej przy umierającym. Jest to obecność ściśle medyczno-sanitarna, która nie budząc u niego złudzeń, pozwala mu czuć się żywym, osobą pośród osób, ponieważ jest adresatem, jak każda potrzebująca istota, uwagi i troski. Ta uważna i troskliwa obecność, pobudza ufność i nadzieję w chorym oraz pojednuje go ze śmiercią. Jest jedynym w swoim rodzaju wkładem, jaki służba medyczna, z ich ludzką i chrześcijańską postawą, może i powinna ofiarować umierającemu, by w miejsce odrzucenia weszła akceptacja, a nad strachem przeważyła nadzieja.

Interakcja między bólem somatycznym a czynnikami psychicznym i społecznym sprawia, że ma on depersonalizujący charakter[15]. Ból ogranicza zdolność sprawowania kontroli nad swoim życiem i kształtowania relacji z innymi. Pomijając stres i negatywne doznania, ból jest zjawiskiem niekorzystnym także z tego powodu, że ogranicza psychofizyczną integralność osoby. Z tej zatem racji lekarz opiekujący się chorym powinien ograniczać ból, aby zapewnić mu panowanie nad sobą i humanizować jego cierpienie.

Podawanie jednak środków przeciwbólowych pociąga za sobą skutki uboczne, które mogą spowodować oszołomienie i zmniejszenie świadomości[16]. „Stosowanie środków przeciwbólowych, by ulżyć cierpieniom umierającego, nawet za cenę

[15] Por. A. Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniach jednostki i społeczeństwa*, Warszawa 1997, s. 95.

[16] Jeśli chodzi o tych, którzy nie są w stanie wyrazić swoich życzeń, słusznie wolno przypuszczać, że pragną otrzymać środki znieczulające i chcą, by były im dawane zgodnie ze wskazaniami lekarzy.

skrócenia jego życia, może być moralnie zgodne z ludzką godnością, jeżeli śmierć nie jest zamierzona ani jako cel, ani jako środek, lecz jedynie przewidywana i tolerowana jako nieunikniona" (KKK 2279). Gdy wymagają tego proporcjonalne motywy, jest dozwolone umiarkowane użycie środków narkotycznych, które przynoszą ulgę w cierpieniu, ale powodują także szybszą śmierć. „Jest jasne, że w tym przypadku śmierć nie jest w żaden sposób zamierzona ani nie dąży się do niej, chociaż na skutek rozumnej przyczyny naraża się na jej niebezpieczeństwo; zamierza się tylko skuteczne uśmierzenie bólu, stosując środki znieczulające, którymi dysponuje medycyna"[17].

Zawsze jednak należy pamiętać, aby bez poważnej przyczyny nie godzi się pozbawiać umierającego świadomości. Środki przeciwbólowe są bowiem często stosowane z obawy pracowników służby zdrowia przed podtrzymywaniem kontaktu z umierającym w okresie poprzedzającym jego śmierć[18]. Nie szuka się w ten sposób ulżenia cierpieniom chorego, ale raczej uniknięcia niewygód. Pozbawia się umierającego możliwości przeżycia swojej śmierci, powodując jego nieświadomość niegodną istoty ludzkiej. Z tego powodu podanie środków narkotycznych tylko w celu pozbawienia umierającego świadomego końca jest praktyką naganną.

Medycyna dzisiejsza dysponuje środkami będącymi w stanie sztucznie opóźniać śmierć, przy czym pacjent nie otrzymuje żadnej realnej korzyści. Jest po prostu utrzymywany przy życiu lub jest się w stanie dać mu jakiś czas życia za ceną kolejnych i ciężkich cierpień. Określa się taką sytuację tzw. „uporczywością terapeutyczną", polegającą na stosowaniu środków szczególnie wyniszczających i uciążliwych dla chorego, skazując go na sztucznie przedłużaną agonię. Jest to działanie sprzeczne z godnością umierającego i zadaniem moralnym przyjęcia śmierci oraz pozwolenia na jej naturalny przebieg. Śmierć jest bowiem nieuniknionym faktem życia ludzkiego; nie można opóźniać jej bezużytecznie, chroniąc się przed nią za wszelką ceną.

Pracownicy służby zdrowia, świadomi, że nie są ani panami życia, ani panami śmierci, powinni dokonać odpowiednich wyborów, to znaczy odnieść się do pacjenta i odpowiedzieć odpowiednio do jego rzeczywistej sytuacji. Stosować winni tutaj zasadę „proporcjonalności zabiegów", którą należy tak sprecyzować: „Gdy zagraża śmierć, której w żaden sposób nie da się uniknąć przez zastosowanie dostępnych środków, wolno w sumieniu podjąć zamiar nie korzystania z leczenia, które może przynieść tylko niepewne i bolesne przedłużanie życia, nie przerywając jednak zwyczajnej opieki, jaka w podobnych przypadkach należy się choremu. Nie stanowi to powodu, dla którego lekarz mógłby odczuwać niepokój, jakoby odmówił pomocy komuś znajdującemu się w niebezpieczeństwie"[19].

---

[17] Karta Pracowników Służby Zdrowia.

[18] Por. KPSZ, nr 14.

[19] Pokarm i napój, podawane także sztucznie, należą do normalnych zabiegów zawsze należnych choremu, jeśli nie są ciężarem dla chorego; ich odmówienie może oznaczać prawdziwą i właściwą eutanazję.

Rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych nie jest równoznaczna z samobójstwem lub eutanazją[20]. Wyraża ona raczej akceptację ludzkiej kondycji w obliczu śmierci[21]. Człowiek ciężko chory ma prawo do wolności od terapii przedłużających proces umierania. Decyzję powinien podjąć sam pacjent, jeśli ma do tego kompetencje i jest do tego zdolny. W przeciwnym razie osoby uprawnione, ale zawsze z poszanowaniem rozumnej woli i słusznych interesów pacjenta[22].

Prawo do wsparcia duchowego zgodnego ze swoim światopoglądem

Umierający w ostatnich chwilach swego życia doświadcza smutku, poczucia winy, niepokoju, strachu, depresji. Wszystkim tym stanom nadto najczęściej towarzyszy jeszcze ból fizyczny. Najtrudniejszą rzeczą dla umierającego jest izolacja, samotność, której wpływ na jego stan psychosomatyczny jest największy. Toteż celem działań medycznych jest łagodzenie cierpienia w końcowym stadium choroby i zapewnienie pacjentowi potrzebnego mu ludzkiego wsparcia. Ważkim elementem tego wsparcia jest solidarność z chorym i pomoc w odnajdywaniu sensu w chorobie i umieraniu[23].

Umierający pacjent ma prawo oczekiwać obecności i czuwania przede wszystkim od rodziny, która jest podstawowym środowiskiem jego życia[24]. Jan Paweł II w swym przemówieniu podczas sympozjum poświęconemu opiece nad ludźmi umierającymi wzywając poszczególne osoby i grupy do towarzyszenia przy chorym śmiertelnie, wymienił na pierwszym miejscu rodzinę[25]. Właśnie rodzina jest tą bezpieczną przystanią, gdzie chory w otoczeniu najbliższych może zakończyć ziemskie życie. Poprawna i głęboka więź rodzinna pomaga poszczególnym członkom rodziny przetrwać okres cierpienia i wspiera ich w chorobie terminalnej. Więź z rodzina jest ogromnie ważna nawet w tych społeczeństwach gdzie opieka medyczna jest dobrze zorganizowana. Wzmożona opieka ze strony krewnych, ich gesty życzliwości miłości umacniają chorego.

---

[20] EV, nr 65.

[21] W przypadku lekarza i jego współpracowników nie chodzi o decydowanie o życiu lub śmierci jednostki. Chodzi o poszukiwanie oraz decydowanie zgodnie z wiedzą i sumieniem, o zabiegu szanującym życie i śmierć powierzonego im chorego. Ta odpowiedzialność nie wymaga zawsze i w każdym przypadku odwołania się do każdego środka. Może także wymagać rezygnacji ze środków, ze względu na pogodne i spokojne zaakceptowanie śmierci ściśle związanej z życiem. Może także oznaczać szacunek dla woli chorego, który odrzuciłby zastosowanie takich środków.

[22] Por. KKK, nr 2278.

[23] Pytania o sens życia przybierają na sile zwłaszcza w chorobie nieuleczalnej. Rodzi ona bowiem lęk egzystencjalny zrodzony z zagrożenia integralności i skłaniający do poszukiwań metafizycznych. Jest to sytuacja, która skłania człowieka do poszukiwania Boga.

[24] Por. J. Kowalski, *Moralny obowiązek opieki rodziny nad chorym w stanie terminalnym*, w: *Etyczne aspekty opieki nad chorymi w stanach terminalnych. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Stowarzyszenie Opieki Hospicyjnej Ziemi Częstochowskiej*, Częstochowa 1998, s. 91.

[25] Por. Jan Paweł II, *Człowiek wobec tajemnicy śmierci*. Przemówienie do uczestników Sympozjum na temat opieki nad umierającymi [17 III 1992], OR 13 (1992) nr 7, s. 8–9.

Chory terminalnie ma prawo oczekiwać także obecności przy nim pracowników służby zdrowia oraz kapłana z racji specyfiki spełnianej przez niego posługi[26]. Karta Pracowników Służby Zdrowia w następujący sposób mówi o obecności personelu medycznego przy człowieku umierającym: „Pierwszy zabieg polega na «pełnej miłości obecności» pełnionej przy umierającym. Jest to obecność ściśle medyczno-sanitarna, która nie budząc u niego złudzeń, pozwala mu czuć się żywym, osobą pośród osób, ponieważ jest adresatem, jak każda potrzebująca istota, uwagi i troski. Ta uważna i troskliwa obecność, pobudza ufność i nadzieję, w chorym oraz pojednuje go ze śmiercią. Jest jedynym w swoim rodzaju wkładem, jaki pielęgniarki i lekarze, z ich ludzką i chrześcijańską postawą, jaką, wcześniej niż to, co wykonują, mogą i powinni ofiarować umierającemu, by w miejsce odrzucenia weszła akceptacja, a nad strachem przeważyła nadzieja”[27]. Z kolei na temat obecności kapłana przy chorym wypowiada się Papieska Rada „Cor Unum”: „Bardzo ważna jest stała obecność kapelana przez cały okres choroby. Jego misja daje mu uprzywilejowane miejsce w progresywnym przygotowaniu do śmierci. (…) Kapelan powinien starać się o stworzenie, poprzez stały kontakt z chorymi, klimatu zaufania”[28]. Obecność duszpasterza ma również istotne znaczenie dla rodziny ciężko chorego, która często potrzebuje wsparcia duchowego.

Obecność przy łóżku ciężko chorego zarówno pracowników służby zdrowia jak i osoby duchownej tworzy płaszczyznę współpracy między medycyną a duszpasterstwem, współpracy, której celem jest dobro chorego. Wskazuje na to Jan Paweł II w przemówieniu skierowanym do personelu medycznego: „wasza obecność przy chorym łączy się z obecnością tych, którzy – jak księżą, zakonnicy i świeccy – są zaangażowani w duszpasterstwie chorych. Niemało aspektów takiego duszpasterstwa wiąże się z problemami i zagadnieniami pełnionej przez medycynę służby na rzecz życia. Niezbędne jest współdziałanie lekarzy i duszpasterzy, ponieważ jedynym ich obiektem jest człowiek widziany w swojej godności dziecka Bożego i brata”[29].

Pacjent terminalnie chory ma prawo do rozmowy na tematy religijne. Oczywiście jest do niej powołany każdy człowiek z otoczenia chorego: często jest to zaufany członek rodziny, czasem osoba wskazana przez samego chorego. Szczególną rolę ma tutaj jednak do spełnienia kapłan. Wielu chorych obdarza bowiem kapłana specjalnym zaufaniem, które wyzwala chęć szczerej rozmowy. Sam widok księdza, jego obecność skłaniają do refleksji na temat sensu życia, jego bilansu, do zastanowienia się nad stanem wiary.

---

[26] W niniejszych rozważaniach chodzi o opiekę religijną realizowana w ramach Kościoła katolickiego. Jest oczywiście rzeczą zrozumiałą, że opieką duchową obejmowani winni być nie tylko katolicy.

[27] KPSZ, nr 117.

[28] Pontificio Consilio „Cor Unum”, Quaestioni etiche relative ai malati gravi e ai morenti [27 VII 1981], … s. 1161.

[29] Jan Paweł II, *Medycyna na służbie życia i człowieka*. Przemowienie [3 X 1982].

Oprócz rozmowy religijnej głoszenie Ewangelii ciężko choremu i umierającemu aktualizuje się także w modlitwie i w liturgii sakramentów świętych.

Śmierć jest wydarzeniem, które wprowadza człowieka w życie Boga, odnośnie którego tylko Objawienie może wypowiedzieć słowo prawdy. Ta prawda powinna być głoszona w wierze umierającemu. „Pełne wiary i prawdy" (J l,14) głoszenie Ewangelii towarzyszy chrześcijaninowi od początku do końca życia. Ostatnim słowem Ewangelii jest słowo życia, które zwycięża śmierć i otwiera ludzkie umieranie na największą nadzieję.

Należy więc głosić Ewangelię umierającemu. Jest ono obowiązkiem duszpasterskim całej wspólnoty eklezjalnej. Specjalne zadanie spoczywa na kapelanie służby zdrowia, powołanym w szczególny sposób do troski duszpasterskiej o umierających w najszerszym środowisku duszpasterstwa chorych.

Takie zadanie nakłada na niego nie tylko rolę do podjęcia osobiście przy chorym powierzonym jego trosce, lecz także promocję tego duszpasterstwa na poziomie organizacji służb religijnych, formacji i uwrażliwienia pracowników służby zdrowia, zaangażowania członków rodziny i przyjaciół.

Głoszenie Ewangelii umierającemu wyraża się i aktualizuje w miłości, modlitwie i sakramentach. Miłość oznacza udzielającą się i przyjmującą obecność, która ustala z umierającym komunię, na którą składa się uwaga, zrozumienie, troska, cierpliwość, życzliwość i darmowość. Miłość widzi w nim, jak w nikim innym, oblicze cierpiącego i umierającego Chrystusa, który powołuje go do miłości. Miłość wobec umierających – ten „ubogi", który wyrzeka się wszystkich dóbr tego świata – jest uprzywilejowanym wyrazem miłości Boga w bliźnim (por. Mt 25, 31-40).

Miłować go po chrześcijańsku oznacza pomagać mu w uznaniu misteryjnej obecność Boga u jego boku oraz pozwolić mu ją odczuć; w miłości brata ukazuje się miłość Ojca. Miłość otwiera relację z umierającym na modlitwę czyli na komunię z Bogiem. W niej zwraca się on do Boga jako do Ojca, który przyjmuje synów wracających do Niego.

Pomagać umierającemu w modlitwie i modlić się razem z nim, oznacza otworzyć umierającemu horyzonty życia Bożego. Oznacza równocześnie wejście w tę „komunię świętych", w której nawiązują się w nowy sposób relacje, jakie śmierć wydaje się nieodwracalnie zrywać.

Uprzywilejowaną chwilą modlitwy z umierającym jest celebracja *sakramentów;* pełnych łaski znaków zbawczej obecności Boga. Sakrament Namaszczenia chorych, za pośrednictwem którego Duch Święty dopełnia w chrześcijaninie, upodobnienie do Chrystusa zapoczątkowane na Chrzcie, czyni go w sposób definitywny uczestnikiem zwycięstwa paschalnego nad ziem i śmiercią.

Wiatyk jest pokarmem eucharystycznym, chlebem komunii z Chrystusem, który daje umierającemu siłę do podjęcia ostatecznego i decydującego etapu wędrówki życia.

Pokuta jest sakramentem Pojednania; umierający w pokoju z Bogiem jest pojednany z sobą i bliźnimi.

W tej wierze pełnej miłości niemoc w obliczu misterium śmierci nie jest przeżywana jako strach i obawa. Chrześcijanin znajduje nadzieje a w niej, mimo wszystko, możliwość życia i zwyciężenia śmierci.

Tajemnica cierpienia i bólu wyraża się w chorobie i bólu fizycznym, ale się w nich nie wyczerpuje. Dlatego też pozostaje do końca tajemnicą, rozświetloną jednak przez chrześcijańską wiarę i nadzieję, a zarazem otwartą na powołanie człowieka do miłości.

Rozwijająca się w ostatnich latach opieka paliatywna i ruch hospicyjny, przy całej swej różnorodności, także co do zasadniczych motywacji dla podejmowanych działań, są jakimś znakiem, że konkretni ludzie, niekiedy całe wspólnoty, potrafili odczytać cierpienie innych ludzi jako wezwanie do ujawnienia moralnej wielkości.

Religijne wsparcie umierającego

głoszenie Chrystusa
modlitwa jako spotkanie z Chrystusem
sakramenty chorego:
spowiedź, namaszczenia chorych, komunia jako wiatyk

To prawda, że jest jednocześnie radykalne zakwestionowanie sensu cierpienia. To prawda, że podstawową i niezastąpioną drogą głoszenia i wyznawania Ewangelii życia jest szeroko rozumiana posługa samarytańska. Jeśli jednak ma być ona w pełni skuteczna w obliczu dramatycznych wyzwań współczesności, powinna być dopełniona refleksją teoretyczną, nade wszystko religijno-moralną. Trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek, któremu chce się służyć, jaka jest jego prawdziwa godność.

„Nigdzie jak w bliskości śmierci i w samej śmierci należy celebrować i wywyższać życie. Powinno ono być w pełni szanowane, chronione i wspomagane także w tym, kto przeżywa jej naturalne zakończenie. Postawa wobec śmiertelnie chorego jest często źródłem prób zmysłu osądu i miłości, godności ducha, odpowiedzialności i zdolności zawodowej pracowników służby zdrowia, począwszy od lekarzy".

Wprowadzenie technologii reanimacyjnych i potrzeba żywych narządów dla chirurgii przeszczepów stawiają dzisiaj w nowy sposób problem diagnozy stanu śmierci. Śmierć jest widziana i doświadczana jako rozkład, unicestwienie, zerwanie. «Następuje, gdy zasada duchowa, która utrzymuje jedność jednostki nie może już wypełniać swoich funkcji na organizmie, którego elementy, zostawione same sobie, ulegają rozkładowi. Oczywiście, ta destrukcja nie dotyka całej istoty ludzkiej. Wiara chrześcijańska – i nie tylko ona – stwierdza przetrwanie, poza śmiercią, duchowej zasady człowieka. Wiara umacnia w chrześcijaninie nadzieje odnalezienia swojej integralności osobowej przekształconej i ostatecznie danej Chrystusowi (por. 1 Kor 15,22)».

Ta wiara pełna nadziei nie wyklucza, że „śmierć jest bolesnym zerwaniem". Chwila tego zerwania nie jest wprost dostrzegalna, i jest problemem rozpoznanie jej znaków. Stwierdzenie i interpretacja tych znaków nie należy do kompetencji wiary i moralności, ale do wiedzy medycznej: „należy do lekarza... danie jasnej oraz precyzyjnej definicji śmierci i chwili śmierci". „Uczeni, badacze i specjaliści powinni kontynuować swoje poszukiwania i studia, aby określić w możliwie najwłaściwszy sposób precyzyjną chwilę i bezdyskusyjny znak śmierci".

Po dojściu do takiego określenia, w jego świetle znajdują rozwiązanie kwestie i konflikty moralne wzbudzane przez nowe technologie i nowe możliwości terapeutyczne. Moralność nie może bowiem nie uznać określenia biomedycznego jako decydującego kryterium.

Papieska Akademia Nauk, podejmując istotę zagadnienia, dała autorytatywny wkład w to zagadnienie. Podała przede wszystkim biomedyczna, definicje, śmierci: osoba umarła, gdy utraciła nieodwaracalnie wszelkie zdolności integracji i koordynacji funkcji fizycznych i myślowych ciała.

Na drugim miejscu, jeśli chodzi o precyzację chwili śmierci, stwierdziła: śmierć następuje gdy: a) spontaniczne funkcje serca i oddechu zanikają w sposób ostateczny; lub b) stwierdzono nieodwracalne ustanie wszelkich funkcji mózgu. W rzeczywistości «śmierć mózgu jest prawdziwym kryterium śmierci, ponieważ zahamowanie ostateczne funkcji kardio-oddechowych prowadzi bardzo szybko do śmierci mózgu».

Wiara i moralność uznają, te stwierdzenia nauki. Wymagają jednak od pracowników służby zdrowia staranniejszego zastosowania różnych metod klinicznych i narzędziowych w pewnej diagnozie śmierci, aby nie deklarować za zmarłą i nie traktować jako takiej osoby, która by nią nie była.

Ogólne kryterium to mówienie prawdy, a nie kłamstwa i ukrywanie powagi sytuacji. Pacjent ma prawo do informacji, a kłamstwo poza tym, że jest samo w sobie złem, utrudnia relacje z bliskimi i nie pozwala w pełni przezywać chwili śmierci. Prawda winna docierać do chorego nie powodując nadmiernego cierpienia i dlatego jest rzeczą właściwą, by była przekazywana stopniowo, z uwzględnieniem możliwości przyjęcia jej przez chorego, w klimacie solidarności i zrozumienia.

* * *

Szczęśliwie rozwijają się dzisiaj różnorodne formy opieki nad ludźmi chorymi i cierpiącymi w ostatnim etapie ich życiowej drogi. Wiele z nich, jeśli nie większość, znajduje swa najgłębszą inspirację a zarazem moc w Ewangelii i odwołuje się do wielowiekowej tradycji Kościoła, w której słabi, chorzy i cierpiący w szczególny sposób odsłaniali oblicze cierpiącego Chrystusa, a ci, którzy się nad nimi pochylali – ukazywali oblicze Chrystusa – Lekarza. Współcześnie – także dzięki postępowi medycyny – kształtują się nowe formy opieki paliatywnej oraz ruch hospicyjny. Czas i serce oddane ludziom chorym i umierającym sa tu najważniejsze, ale świadomość pilności i ważności tej posługi nie zwalnia z refleksji o charakterze etycznym nad istotnymi jej wymiarami.

ks. Henryk Szareyko

Narodowy Związek Robotniczy (1905–1920)

Z genezy chrześcijańskiego ruchu robotniczego w Polsce

Narodowy Związek Robotniczy (NZR), z którego po zjednoczeniu się z Narodowym Stronnictwem Robotników (NSR) powstała w 1920 r. Narodowa Partia Robotnicza (NPR), powstała do życia w 1905 r. Liga Narodowa. Jednakże związek ten powstał już w oparciu o istniejące znacznie wcześniej endeckie koncepcje ideologiczne i doświadczenia organizacyjne. Początki działalności Ligi Narodowej wśród klasy robotniczej Królestwa Polskiego sięgają utworzonego w lutym 1899 r. Towarzystwa Oświaty Narodowej (TON).

Towarzystwo to zorganizowane z inicjatywy Ligi Narodowej miało się przeciwstawić radykalnym tendencjom nurtującym masy robotnicze, a równocześnie, stojąc na gruncie „oświaty pojętej politycznie", urabiać w duchu nacjonalizmu i solidaryzmu oddany Lidze Narodowej aktyw wśród mas ludowych[1]. Mimo że początkowo praca wśród robotników była w działalności TON akcją uboczną, to jednak niemal od samego powstania towarzystwo podjęło pracę w większych ośrodkach proletariackich. W pierwszym okresie działalności TON podstawowa grupa jego działaczy pochodziła spośród inteligencji należącej do Ligi i grona wychowanków Związku Młodzieży Polskiej „Zet". Działali oni tam, gdzie wypadało im mieszkać i pracować zawodowo. Stąd też, gdy zainicjowano akcję „oświaty narodowej", działacze TON mieszkający w ośrodkach przemysłowych: Warszawie, Łodzi i Zagłębiu, podjęli ją także wśród robotników.

Od 1901 r. Kierownictwo Ligi Narodowej wydało zdecydowaną walkę ideologii socjalistycznej. W Warszawie w tym czasie powołano do życia nową organizację Ligi, działającą w środowisku robotniczym i rzemieślniczym – Związek im. Jana Kilińskiego. Inicjatywa zorganizowana Związku wyszła od tzw. Komisji Robotniczej warszawskiego „Zetu"[2]. Początkowo działalność w związku tym prowadzili studenci Uniwersytetu Warszawskiego. Wkrótce jednak inicjatywa

[1] „Przegląd Wszechpolski", t. VI 1897, nr 11, s. 242.

[2] S. Roszkowski, Komisja Robotnicza „Zetu", „Niepodległośc", 1933, t. VII, s. 360–384.

przeszła w ręce działaczy „Zet-u" z Politechniki Warszawskiej, spośród których wyrosła następnie kierownicza kadra NZR[3].

Podstawową formą pracy kół robotniczych TON i narodowej młodzieży robotniczej było zbieranie się w celu wspólnego czytania pisma pt. „Polak" o treści patriotycznej, słuchania pogadanek oświatowych, niekiedy nauki czytania i pisania. Bardziej aktywni i wciągnięci w pracę organizacyjną zajmowali się przemytem nielegalnych wydawnictw narodowo-demokratycznych i ich kolportażem. Młodzież ze Związku im. J. Kilińskiego uczestniczyła ponadto w tzw. wystąpieniach na zewnątrz, tj. w inicjowaniu śpiewu „*Boże coś Polskę...*" w kościołach, w zawieszaniu na drutach sztandarów narodowych, wybijaniu szyb w pałacach ugodowców itd. Wśród robotników należących do kółek podtrzymywano złudzenie, że sam fakt wstąpienia jest już aktem czynnego zaangażowania się w sprawę „narodową". Sprzyjały temu konspiracyjne formy pracy m.in. tajemnicza sceneria towarzysząca składaniu przysięgi przy wstępowaniu do organizacji[4]. Sprzyjała temu również treść przysięgi, gdzie na plan pierwszy wysunięty był motyw patriotyczny. Tekst przysięgi głosił:

> „Będę budził mową i czynem w otoczeniu moim pragnienie wolności i niepodległości Polski, że będę wszędzie w ojczyźnie mojej używał mowy polskiej, którą chcą mi wydrzeć i skalać, będę bronił wiary św. przez ojców mi przekazanej"[5].

Przy Kole Głównym TON powołano odrębną Sekcję Robotniczą. Pewną rolę w organizowaniu robotników w Warszawie odegrało też Towarzystwo Tajnego Nauczania oraz tajny Uniwersytet Ludowy. Ostatecznie 10 czerwca 1906 r. doszło do połączenia Związku im. J. Kilińskiego i NZR. W momencie powstawania NZR, jak i w późniejszym okresie, najsilniejsza jego organizacja okręgowa była w Łodzi.

W okręgu warszawskim, poza Warszawą miastem, działały organizacje miejscowe w Skierniewicach, Pruszkowie, Tworkach, Żyrardowie i Grodzisku[6]. Trzecim poważniejszym ośrodkiem NZR było Zagłębie Dąbrowskie.

Ogólnie o rozwoju liczebnym NZR można powiedzieć, że jego szczytowy punkt przypadł na jesień 1906 r., kiedy to NZR liczył 23 tys. członków (w czerwcu 1906 r. – 15. 961 osób), po czym nastąpił znaczny regres – w styczniu 1908 r. liczył 13. 600 członków [7].

Na plan pierwszy w dziedzinie działalności politycznej program NZR wysuwał połączenie wszystkich ziem polskich i utworzenie „wolnej Polski demokratycznej". Realizacja tego postulatu nastąpić miała w drodze „przewrotu

---

[3] S. Kozicki, *Historia Ligi Narodowej* (okres 1887–1907), Londyn 1964, s. 331.

[4] S. Kozicki, *Historia*..., dz. cyt., s. 356–357.

[5] M. Bujalski, *Związek im. Jana Kilińskiego (Narodowa Młodzież Robotnicza): 1901–1906*, dalej: Związek, Warszawa 1930, s. 8.

[6] S. Roszkowski, *Zarys dziejów narodowego Związku Robotniczego „Niepodległość" 1930–1931*, t. III, s. 256.

[7] S. Roszkowski, *Zarys dziejów*..., dz. cyt., s. 258–259, s. 262.

w stosunkach międzynarodowych”[8]. Zastrzegając, że w obecnych warunkach nie jest to możliwe, sformułowano jednocześnie cel tymczasowy: zdobycie „najszerszej autonomii narodowej i politycznej”, którą w programie uważano „jedynie za ważny krok w dalszej pracy i walkach o zdobycie niezależnego bytu państwowego”[9]. W ramach autonomii postulowano Sejm, szeroki samorząd terytorialny, oparty na zasadzie powszechnego, równego, tajnego i bezpośredniego prawa wyborczego. Postulowano też szereg demokratycznych swobód obywatelskich: nietykalność osobistą, wolność prasy, zebrań, stowarzyszeń i strajków, równouprawnienie wszystkich wyznań i narodowości, zabezpieczenie mniejszościom narodowym praw kulturalnych oraz równouprawnienie polityczne kobiet[10].

Jako drugie i równorzędne zadanie bieżącej walki politycznej enuncjacje programowe NZR proklamowały walkę o język polski w szkolnictwie, sądach i urzędach[11].

Przyjęty w 1906 r. przez NZR, rozszerzony o Związek im. J. Kilińskiego program, podobnie jak wszystkie poprzednie enuncjacje programowe Związku zgodnie głosiły, że podstawowym warunkiem powodzenia walki o „interesy narodowe” jest łączność i solidarność wszystkich klas i warstw społecznych[12]. Głoszono również, że robotnik i kapitalista, obaj żyjący z produkcji przemysłowej, w równym stopniu są zainteresowani w jej rozwoju.

Drugą stroną tego samego problemu solidaryzmu społecznego był głoszony w programie NZR nacjonalistyczny separatyzm[13].

W projekcie programu, jak i w samym programie, znalazł się obszerny paragraf zatytułowany *Kwestia robotnicza*. Zdecydowanie więc przeciwstawiano się realizacji programu robotniczego „na drodze walki klas i dążeń do zdobycia władzy politycznej nad innymi warstwami narodu”[14].

Podstawowe narzędzie realizacji programu robotniczego NZR upatrywał w działalności związków zawodowych. Miały one być zorganizowane jako dobrowolne i bezpartyjne stowarzyszenia robotników jednego ściśle określonego fachu, obejmujące cały kraj. Ich członkowie mieli legitymować się przynależnością do narodowości polskiej, nienagannym prowadzeniem się i uzdolnieniami do wykonywanie pracy według płacy ustanowionej przez związek.

Zadaniem związków zawodowych miało być „regulowanie stosunku kapitału do pracy i przeprowadzenie zbiorowej umowy najmu”[15], terminatorstwa, długości

---

[8] *Program Narodowego Związku Robotniczego*, Warszawa XI 1906 (dalej: Program NZR), s.5.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 6.

[12] Tamże, s. 4.

[13] „Sprawa Robotnicza”, „Polak” III 1905 r. nr 3, s. 35.

[14] Program NZR, s. 4.

[15] Tamże, s. 8.

dnia pracy dla danego zawodu i płacy robotniczej według ruchomej skali, zależnej od cen środków żywności.

Strajki, zwane w programie NZR zmowami i bezrobociami, były określone jako „środek taktyczny, odpowiedni tylko w odpowiednich warunkach czasu i miejsca" i do momentu ustalenia cenników, długości dnia pracy i sądów polubownych – najskuteczniejszym środkiem walki o poprawę warunków pracy. Ale równocześnie zastrzegano, że „zmowa (...) ma rację bytu tylko wtedy, gdy przy danym stanie rynku ma widoki zwycięstwa i nie grozi zachwianiem bytu odpowiedniego przedsiębiorstwa, a tym bardziej całej gałęzi przemysłu krajowego[16].

Ponadto program określał postulaty w zakresie spółdzielczości, pracy dzieci i kobiet, sądów przemysłowych, kas chorych, ubezpieczenia od wypadków przy pracy i czasu pracy. Na VI Zjeździe NZR w Warszawie, w dniach 6–8 IX 1908 r. doszło do oderwania się Związku od Narodowej Demokracji w wyniku ugodowej i prorosyjskiej polityki endecji i ogłoszenia się przez Narodowy Związek Robotniczy samodzielną organizacją polityczną. Na czele Zarządu Głównego Związku stanął jako Przewodniczący Adam Chądzyński.

Z chwilą wybuchu w 1914 r. I wojny światowej NZR wypowiadał się za uzyskaniem niepodległego bytu państwowego na drodze walki zbrojnej z Rosją, u boku mocarstw centralnych. Wkrótce tez nastąpiło poważne zbliżenie NZR, jako samodzielnej siły polityczno-organizacyjnej, do obozu Komendanta Józefa Piłsudskiego – głównego organizatora polskiego czynu zbrojnego na rzecz niepodległej ojczyzny.

W wyniku działalności Piłsudczyków doszło do utworzenia, 18 grudnia 1915 r., Centralnego Komitetu Narodowego, aspirującego do miana reprezentacji politycznej całego polskiego społeczeństwa w Królestwie. W skład CKN między innymi wszedł NZR.

W czerwcu 1918 r. zaczęło ukazywać się w Warszawie nowe pismo NZR – „Sprawa Robotnicza". Poświęcało ono sporo miejsca na swoich łamach zagadnieniom ideologicznym i programowym, które w ciągu ostatnich kilku lat ani razu nie były poruszane przez NZR.

29 października 1918 r., a więc niemal w przeddzień powstania niepodległego Państwa Polskiego, „Sprawa Robotnicza" opublikowała wykaz minimum postulatów o charakterze politycznym i ekonomicznym, w duchu demokracji i postępu społecznego.

Tak więc, w okres decydujący o ustroju nowego Państwa Polskiego, NZR wchodził z demokratycznymi i postępowymi postulatami programowymi i hasłami propagandowymi.

Na początku listopada 1918 r. zaczęły się kształtować pierwsze trwalsze inicjatywy w zakresie tworzenia ośrodków władzy centralnej.

W stosunku do powstałego rządu ludowego, z Jędrzejem Moraczewskim na czele, NZR pozornie przyjął początkowo postawę wrogiej neutralności, w rzeczy-

[16] Tamże, s. 9–10.

wistości bowiem terenowe organizacje Związku ustosunkowały się do powstałego rządu zdecydowanie opozycyjnie, dając temu wyraz w masowej akcji wiecowej.

Równocześnie NZR brał udział w misji Stanisława Grabskiego, trwającej od 2 XII 1918 r., mającej na celu porozumienie paryskiego Komitetu Narodowego Polskiego z Piłsudskim oraz rekonstrukcję rządu Moraczewskiego w kierunku wejścia w jego skład przedstawicieli endecji. Następnie NZR włączył się w próby dokonania zmiany rządu pod auspicjami Ignacego Paderewskiego

Na użytek kampanii wyborczej do Sejmu opracowano specjalny program pt. *Żądania w chwili obecnej*[17]. Na pierwsze miejsce wśród „żądań" wysunięto postulat zjednoczenia wszystkich ziem polskich, jak również ostatecznego ustalenia granic państwa. Postulowano, aby Polska miała dostęp do morza, aby „kresy wschodnie i zachodnie ciążące ku Polsce" weszły w skład nowego Państwa Polskiego, aby ziemie „Litewskie i Ruskie", gdzie powstają niepodległe państwa, „weszły w federację z Rzeczypospolitą". Postulowano następnie sojusz z koalicją „na prawach równych z równymi", udział przedstawicieli Rzeczypospolitej w kongresie pokojowym oraz utworzenie „związku narodów", który miałby przyczyniać się do polubownego załatwiania sporów międzynarodowych, a tym samym do uniknięcia wojen oraz oparcia stosunków międzynarodowych na zasadach prawa i sprawiedliwości.

W drugiej części programu wyborczego NZR formułował swoje postulaty ustrojowe. Polska miała być – według NZR – republiką demokratyczną z jednoizbowym Sejmem, opartym na pięciopunktowym prawie wyborczym. Powinny w niej obowiązywać „równe prawa i równe obowiązki dla wszystkich obywateli". Miała istnieć wolność religijna i tolerancja wobec wszystkich wyznań, wolność słowa, prasy, zebrań, stowarzyszeń i strajków, równouprawnienie kobiet, wpływ społeczeństwa i klasy robotniczej na mianowanie urzędników, kontrola rządu i sejmu nad wojskiem z powszechnego poboru.

Trzecia wreszcie część programu podawała żądania z dziedziny społeczno-ekonomicznej. Postulowano w zakresie reform strukturalnych, upaństwowienie kopalń, wielkich zakładów metalurgicznych, kolei, większych obszarów leśnych, dróg wodnych, „umiastowienie" elektrowni, komunikacji miejskiej i szpitali oraz wywłaszczenie, za odszkodowaniem, wielkiej własności ziemskiej (od 300 mórg w górę) przy równoczesnej długoletniej pomocy kredytowej ze strony państwa dla ludności bezrolnej i małorolnej. Jeśli chodzi o ustawodawstwo społeczne, postulowano uznanie przedstawicielstwa robotniczego wobec rządu oraz żądano przymusowego ubezpieczenia pracowników przemysłowych i rolnych, służby domowej i urzędników prywatnych oraz pracowników handlowych – od kalectwa, starości, choroby i bezrobocia; prawidłowej organizacji pośrednictwa pracy i emigracji przez państwo przy współpracy związków zawodowych oraz ustawowej inspekcji pracy, kas chorobowych i kas pogrzebowych. Ponadto postulowano zorganizowanie przez państwo w przyszłości publicznej służby zdrowia, uregulowania kwestii

[17] *Wybory*, „Sprawa Robotnicza" 16 XII 1918. Dodatek nadzwyczajny.

mieszkaniowej oraz określenie maksymalnej taryfy czynszu lokatorskiego i budowę tanich mieszkań dla mas pracujących, zapewnienie powszechnej oświaty ludowej, walkę z alkoholizmem, hazardem i prostytucją. W programie swoim opowiadał się więc NZR w sposób zdecydowany za budową postępowego i demokratycznego Państwa Polskiego.

Ponadto NZR wysunął w programie wyborczym grupę żądań wynikających z bieżącej sytuacji materialnej mas ludowych: uruchomienie przemysłu i prowadzenie przez państwo robót publicznych, bezwzględną walkę z lichwą żywnościową i mieszkaniową, opału i odzieży, zawarcie korzystnych traktatów handlowych z zagranicą i zniesienie cła na środki żywności.

Do wyborów przystąpił NZR tylko w byłym zaborze rosyjskim, wystawiając własne listy lub kandydatów w 16 okręgach wyborczych na ogólna liczbę 33. Wobec niedużych szans na samodzielne sukcesy wyborcze, uchwała przedwyborczej ogólnokrajowej konferencji NZR uznawała potrzebę wchodzenia w porozumienie z innymi stronnictwami.

Ostatecznie NZR wprowadził do Sejmu ustawodawczego Rzeczypospolitej 15 swoich posłów. 7 lutego 1919 r. posłowie NZR ukonstytuowali się w odrębne Narodowe Robotnicze Koło Sejmowe [18]. NZR był zdecydowanym zwolennikiem scalenia wszystkich ziem polskich w jeden organizm państwowy.

Walka z separatyzmem dzielnicowym, lansowanym przez endecję w Wielkopolsce, była jednym z głównych elementów polityki współpracy z Narodowym Stronnictwem Robotników (NSR), którą w NZR prowadził od wczesnej wiosny 1919 r. W kwestii granic niepodległego Państwa Polskiego, NZR uważał, że w jego skład winny wejść wszystkie ziemie etniczne polskie. Postulat ten wysuwał przede wszystkim w stosunku do zachodniej granicy niepodległej Polski. W związku z tym żądał przynależności do Polski Poznańskiego, Górnego Śląska i Gdańska wraz z obszarem na prawym brzegu Wisły, zapewniającym łączność kolejową z tym miastem przez Działdowo–Mławę[19].

NZR przewidywał groźbę wojny z Niemcami „o prastary Śląsk Górny, Prusy Zachodnie, Gdańsk, Warmię i Mazury" i wyrażał „gotowość proletariatu polskiego do czynnej walki o wydarcie tych ziem spod przemocy germańskiej"[20]. Cały czas w swojej działalności Związek konsekwentnie prowadził swoją linię polityczną wobec zachodnich granic Polski. Wyrazem tego było poparcie przez Związek pierwszego powstania śląskiego, zarówno pod względem politycznym, jak i organizacyjno-finansowym oraz mobilizowanie opinii publicznej wobec zbliżającego się plebiscytu na Warmii i Mazurach.

Jeśli chodzi o granice wschodnie Rzeczypospolitej – NZR postulował przyłączenie do Polski Wilna, natomiast wobec całości ziem litewskich i białoruskich wypowiadał się za rozwiązaniem federacyjnym i powstaniem na tych terenach

---

[18] *Narodowe Robotnicze Koło Sejmowe*, „Sprawa Robotnicza" 23 II 1919, nr 7, s.1.

[19] Przemówienie B. Fichny, w dniu 24 II 1919 r., Spr. Sten. SU 5/168.

[20] XVII Zjazd Narodowego Związku Robotniczego, „Sprawa Robotnicza" 16 VI 1919 r., nr 37, s. 2.

państw „niezawisłych", z którymi Polska powinna utrzymywać stosunki oparte na zasadzie: wolni z wolnymi, równi z równymi[21].

Wobec ziem południowo-wschodnich NZR postulował przyłączenie do Polski Galicji Wschodniej wraz ze Lwowem i z Zagłębiem Borysławskim, przy zagwarantowaniu miejscowej ludności ukraińskiej praw autonomicznych. Równocześnie NZR postulował Utworzenie niezależnego Państwa Ukraińskiego, które oddzielałoby Polskę od Rosji Radzieckiej [22].

W zakresie polityki zagranicznej niepodległego Państwa Polskiego NZR wyrażał zdecydowanie wrogi stosunek do Rosji Radzieckiej, stawiając w tym czasie na jednej płaszczyźnie niebezpieczeństwo zagrażające niepodległej Polsce ze strony Rosji, jak i ze strony Niemiec[23]. Tym samym NZR popierał antyradziecki charakter polskiej polityki zagranicznej oraz federacyjne plany w ramach wschodniej polityki obozu Belwederskiego, skupionego wokół J. Piłsudskiego, stojąc na stanowisku uregulowania stosunków z Rosją Radziecką z pozycji siły[24].

NZR w zasadzie popierał projekt ustawy konstytucyjnej[25]. Bardzo pozytywnie przyjął tez Związek sformułowania o możliwości ustawowego ograniczenia prawa własności, o możliwości upaństwowienia niektórych działów produkcji, o popieraniu przez państwo spółdzielczości spożywczej i wytwórczej oraz o wprowadzeniu szerokiego ustawodawstwa społecznego. W sformułowaniach tych NZR dostrzegał niewątpliwą zbieżność ze swoimi założeniami ideowo-programowymi.

Na szczególna uwagę zasługuje stanowisko zajęte przez NZR w debacie i głosowaniu nad sejmową uchwałą o zasadach reformy rolnej, wyrażające poparcie dla stronnictw ludowych[26].

Po burzliwych debatach proceduralnych 10 VII 1919 r. Izba, większością jednego głosu, uchwaliła najbardziej kontrowersyjny paragraf 6 uchwały o zasadach reformy rolnej, ustalającej maximum posiadania na 180 ha[27]. Było to niewątpliwie zwycięstwo radykalniejszej grupy w kierownictwie NZR.

W uzupełnieniu przeglądu sejmowej polityki NZR trzeba jeszcze wspomnieć o stosunku Związku do kolejnych gabinetów Ignacego Paderewskiego i Leopolda Skulskiego. Rząd Paderewskiego, powstały z kompromisu Narodowej Demokracji z Piłsudskim, cieszył się od samego początku swojej działalności poparciem NZR, o ile tylko ściśle i harmonijnie współpracował z Naczelnikiem Państwa – J. Piłsudskim – w podstawowych dla kraju sprawach, przede wszystkim w kwestii granic i polityki zagranicznej .

---

[21] Przemówienie B. Fichny w dniu 24 II 1919 r. Spr. Sten. SU 5/167; Litwa i Białoruś, „Sprawa Robotnicza" 10 V 1919 r., nr 27, s.1.

[22] Przemówienie B. Fichny w dniu 24 II 1919 r., Spr. Sten. SU 5/167.

[23] Przemówienie L.Waszkiewicza w dniu 27 III 1919 r., Spr. Sten. SU 19/132, s. 134.

[24] *Dookoła sprawy pokoju*, „Sprawa Robotnicza" 11 IV 1920 r., nr 15, s. 1; Ofensywa na Wschodzie, tamże, 1920 r., nr 19, s.1

[25] Deklaracja konstytucyjna I, tamże, 14 V 1919 r., nr 28 s. 1.

[26] *XVII Zjazd Narodowego Związku Robotniczego*, „Sprawa Robotnicza" 16 VI 1919 r., nr 37, s. 2.

[27] Spr. Sten. SU 67/59-66.

Jeśli w dalszej polityce NZR na forum sejmowym występowały w stosunku do gabinetu Paderewskiego elementy opozycji, to dotyczyły ona zawsze jedynie poszczególnych resortów rządu, a nigdy gabinetu jako całości. Dotyczyło to głównie kierowników tych resortów, które bezpośrednio oddziaływały na sytuację bytową klasy robotniczej, w pierwszym rządzie ministra aprowizacji, pracy i opieki społecznej oraz robót publicznych.

W ramach zarysowującego się, już od lata 1919 r., kryzysu rządowego – NZR usilnie dążył do objęcia w nowym gabinecie resortu pracy i opieki społecznej, dając do zrozumienia, że jest to cena, za którą gotów jest przystąpić do jakiejkolwiek koalicji rządowej[28]. 27 XI 1919 r. podał się do dymisji rząd I. Paderewskiego. Po 20-dniowym przesileniu rządowym utworzony został nowy gabinet z Leopoldem Skulskim na czele, w oparciu o centrową większość Sejmu. NZR przystąpił do tej większości, uzyskując dla swego reprezentanta – Edwarda Pepłowskiego – pożądaną tekę ministra pracy i opieki społecznej [29].

Polityka Narodowego Związku Robotniczego prowadzona była przez NZR w trudnej sytuacji kadrowej i finansowej. Wyrazem tego był fakt, że w lutym 1919 r. Związek nie posiadał w centrali ani jednego etatowego funkcjonariusza oraz, że wydawał – i to nieregularnie – tylko dwa pisma[30]. NZR odczuwał zwłaszcza brak kadr inteligenckich. Od stycznia 1920 r., z inicjatywy wybitnego działacza NZR – Adama Chądzyńskiego – rozpoczął w Związku działalność, późniejszy wybitny przywódca narodowej partii Robotniczej – Karol Popiel, obejmując wkrótce potem, bo w kwietniu 1920 r., stanowisko redaktora naczelnego „Głosu Robotnika", organu NZR w Toruniu, oddelegowany tam przez centralę NZR w Warszawie[31].

Najsilniejszą organizacją terenową NZR pozostawała nadal Łódź, zawdzięczając to przede wszystkim dużej grupie wyszkolonego politycznie aktywu. W styczniu 1920 r. Zarząd Okręgowy Związku w Łodzi rozpoczął wydawanie organu prasowego – dziennika „Praca".

Warszawska organizacja NZR, mimo wysiłków kierownictwa Związku, aby uaktywnić i rozszerzyć jej działalność, nie mogła wyjść z impasu, w jakim tkwiła już od dłuższego czasu, co tak dobitnie wykazały wybory sejmowe. Tak więc Narodowy Związek Robotniczy na swym macierzystym terenie działania w b. Królestwie przeżywał pierwsze oznaki kryzysu. Wyrażały się one w zmniejszeniu wpływów NZR, bądź też w ich stagnacji. W tej sytuacji kierownictwo Narodowego Związku Robotniczego, a zwłaszcza jego radykalny odłam, zaczęło przywiązywać coraz większą wagę do połączenia się z Narodowym Stronnictwem Robotników w b. zaborze pruskim, do czego ostatecznie doszło w maju 1920 r., w następstwie czego powstała Narodowa Partia Robotnicza o charakterze prochadeckim.

---

[28] *Rekonstrukcja rządu*, „Sprawa Robotnicza" 31 VIII 1919 r. nr 50, s. 2.

[29] *Do ministra pracy*, tamże 4 I 1920 r., nr 1, s. 2; Ustawa z 18 grudnia, tamże s. 5.

[30] Od redakcji „Głos Pracy" (kontynuacja „Gazety Robotniczej") 8 VI 1919, nr 32, s. 1; od wydawnictwa, „Sprawa Robotnicza" 5 II 1919, nr. 4, s. 1; starcie dwóch kapitałów czy idei, tamże s. 2.

[31] Wywiad autora artykułu z K. Popielem w dniu 5 XI 1971 r.

LITERATURA

1. Bujalski M., *Związek im. Jana Kilińskiego (Narodowa Młodzież Robotnicza)*: 1901–1906, dalej: Związek, Warszawa 1930.
2. Deklaracja konstytucyjna I, tamże, 14 V 1919 r., nr 28.
3. *Do ministra pracy*, tamże 4 I 1920 r., nr 1, s. 2; Ustawa z 18 grudnia.
4. *Dookoła sprawy pokoju*, „Sprawa Robotnicza" 11 IV 1920 r., nr.19.
5. Kozicki S., *Historia Ligi Narodowej (okres 1887–1907)*, Londyn 1964.
6. *Narodowe Robotnicze Koło Sejmowe*, „Sprawa Robotnicza" 23 II 1919, nr 7.
7. *Od redakcji „Głos Pracy"* (kontynuacja „Gazety Robotniczej") 8 VI 1919, nr 4, s. 1; od wydawnictwa, „Sprawa Robotnicza" 5 II 1919, nr. 4, s. 1; starcie dwóch kapitałów czy idei.
8. *Program Narodowego Związku Robotniczego*, Warszawa XI 1906 (dalej: Program NZR).
9. Przegląd Wszechpolski.
10. Przemówienie B. Fichny w dniu 24 II 1919 r. Spr. Sten. SU 5/167; Litwa i Białoruś, „Sprawa Robotnicza" 10 V 1919 r., nr 27.
11. Przemówienie B. Fichny w dniu 24 II 1919 r., Spr. Sten. SU 5/167
12. Przemówienie B. Fichny, w dniu 24 II 1919 r., Spr. Sten. SU 5/168.
13. Przemówienie L. Waszkiewicza w dniu 27 III 1919 r., spr. Sten. SU 19/132.
14. *Rekonstrukcja rządu*, „Sprawa Robotnicza" 31 VIII 1919 r. nr 50.
15. Roszkowski S., *Komisja Robotnicza „Zetu"*, „Niepodległośc", 1933, t. VII.
16. Roszkowski S., *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 258–259.
17. Spr. Sten. SU 67/59-66.
18. Sprawa Robotnicza, „Polak" III 1905 r. nr 3.
19. *Wybory*, „Sprawa Robotnicza" 16 XII 1918. Dodatek nadzwyczajny.
20. Wywiad autora artykułu z K. Popielem w dniu 5 XI 1971 r.
21. XVII Zjazd Narodowego Związku Robotniczego, „Sprawa Robotnicza" 16 VI 1919 r., nr 37
22. XVII Zjazd Narodowego Związku Robotniczego, „Sprawa Robotnicza" 16 VI 1919 r., nr. 37

Eugeniusz Tomiczek

Grzeczność i pokora w komunikacji językowej

Okrągły jubileusz Księdza Profesora Jana Kruciny, mojego Rodaka znad Olzy, znakomitego filozofa i teologa, byłego rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, przede wszystkim zaś wspaniałego kaznodziei i mówcy, który jako mistrz słowa pozostaje dla mnie niedoścignionym wzorem, jest sposobną okazją, aby podzielić się kilkoma refleksjami ze współczesnej pragmatyki językowej, w szczególności z etykiety językowej w kontaktach między ludźmi. Jest bowiem rzeczą godną uwagi, iż współczesna socjolingwistyka, przede wszystkim zaś pragmalingwistka, sporo miejsca poświęca badaniom nad zjawiskiem językowej grzeczności w prawie wszystkich językach świata, w kontraście do innych języków, pod kątem interkulturowym. Na intensywność tych badań duży wpływ ma niewątpliwie wzrastające zapotrzebowanie społeczne, bowiem w ostatnich latach świat staje się coraz bardziej dostępny dla przeciętnego śmiertelnika, także z Polski, który po wakacyjnych, zagranicznych wojażach chętnie konfrontuje swe językowe nawyki i obyczaje z nowymi, poznanymi w krajach sąsiedzkich, lub wręcz w krajach leżących na antypodach. Dowodem tego mogą być dwie publikacje pod redakcją warszawskiej polonistki Małgorzaty Marcjanik *Grzeczność nasza i obca* (Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2005) oraz *Grzeczność na krańcach świata* (Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007), będące zbiorem prac napisanych przez autorów różnych profesji i zainteresowań: językoznawców, dyplomatów, dziennikarzy i podróżników, którzy podjęli trud odpowiedzi na pytanie, jakie miejsce zajmują polskie zachowania grzecznościowe werbalne i niewerbalne wśród zachowań grzecznościowych innych narodów. Obie książki cieszyły się olbrzymim zainteresowaniem na polskim rynku wydawniczym i szybko zniknęły z półek księgarskich. Wśród badań nad grzecznością językową prym wiodą oczywiście badania nad pragmatyką użycia form adresatywnych, czemu nie należy się dziwić, bowiem formy adresatywne spełniają niezwykle ważną funkcję w komunikacji międzyludzkiej. Nadawca zwracając się do partnera interakcji wyraża intencję nawiązania dialogu, a często potem podtrzymania tego dialogu, przy czym nie jest dla niego i jego interlokutora obojętne, jakiej formy adresatywnej użyje. Wybór odpowiedniej formy adresatywnej informuje bowiem o stosunku, jaki istnieje między nadawcą a odbiorcą, oraz o stopniu dystansu lub poufałości (*power semantic/solidarity semantic*

wg Brown/Gilman 1960) między partnerami. Wybór ten może być uwarunkowany aktualną do interakcji sytuacją (np. rozmowa prywatna : publiczna dysputa) oraz intencją nadawcy (komplementowanie, ale też i obrażanie kogoś). Zły wybór formy adresatywnej ze strony nadawcy – obojętnie czy dokonany świadomie czy też nie – prawie zawsze pociąga za sobą skutki społeczne, jak chociażby w formie reakcji werbalnej w stylu: *Ja z panem krów nie pasałem! Nie jestem z panem na ty*!.

Mniej zbadana, a z pozycji socjolingwistycznej równie ciekawa jest pragmatyka użycia samookreśleń, czyli takich form językowych (zarówno *pronomina* jak i *nomina*), za pomocą których nadawca sam siebie określa wobec drugiej osoby/drugich osób, tworząc, a często narzucając partnerowi/partnerom określony stosunek do siebie. Najczęstszą formą samookreślenia jest oczywiście zaimek osobowy *ja* i/lub (w języku polskim) czasownik użyty w 1 osobie liczby pojedynczej: *(ja) mówię*, *(ja) byłem* itp., a także, co wydaje się na pierwszy rzut oka nielogiczne, zaimek osobowy *my* i/lub czasownik w 1 osobie liczby mnogiej: *(my) mówimy*, *(my) byliśmy* itp., kiedy nadawca mówi o sobie jako o jednym z wielu. W tym przypadku interesuje nas głównie liczba mnoga inkluzywna czyli *ja + ty, ja + wy, my + ty* lub *my + wy*, z wyłączeniem osób nie biorących udziału w interakcji (ekskluzywne: *ja + on (ona, ono)*, *ja + oni (one)*, my + on(ona, ono) oraz *my + oni (one)*.Użycie liczby mnogiej w funkcji samookreślenia rozpatrywać można także jako zachowanie językowe nadawcy, które da się dobrze interpretować zarówno z pozycji semantyki władzy (siły) jak i semantyki solidarności (Brown/Gilman 1960). Jodłowski zalicza te formy do „form grzecznościowych w zastosowaniu osobowym", a więc z jednej strony nieskromny *pluralis maiestaticus*, „z drugiej określenie, którym się mówiący uniża, oraz uskramniający *pluralis modestiae*"(Jodłowski 1973 : 64). Ów *pluralis maiestaticus* (też *pluralis majestatis*) w stylu: *My, Jan Kazimierz, z Bożej łaski król* …, który przed wielu laty Aleksander Brückner (1916) nazywał nonsensem, co powstał z „obłędu wielkości", jednocześnie da się zinterpretować z pozycji semantyki władzy, aczkolwiek inna była jego geneza. Jodłowski (1973) powołując się na innych historyków i badaczy stylistyki dworsko-towarzyskiej skłania się raczej ku bardziej racjonalnym przyczynom użycia tej formy liczby mnogiej. Według niego zaczęto ją stosować w dokumentach Cesarstwa Rzymskiego w III wieku naszej ery, a więc w czasach, kiedy władza sprawowana była kilkuosobowo (tzw. duumwiraty i triumwiraty). Z pragmatycznego punktu widzenia forma ta była wtedy nie tylko sensowna, ale i logiczna, i w znacznym stopniu bardziej solidarnościowa niż władcza (*power semantic*). Dopiero później, kiedy władza sprawowana była jednoosobowo, można by się zapytać, czy jej dalsze użycie przez możnych tego świata to przejaw pychy i próżności, czy też tylko zachowanie starego zwyczaju.

Semantykę solidarnościową natomiast zachował po dziś dzień autorski pluralis (*pluralis auctoritatis*) znany także jako pluralis skromności *(pluralis modestiae*), stosowany przez autorów tekstów naukowych lub popularno-naukowych w stylu: *Dochodzimy do wniosku …* lub *Jak wykazaliśmy wyżej…*, które Jodłowski nazywa objawem „dyskretnego taktu w stosunku do czytelnika, wobec którego nie chcemy uwydatniać naszej własnej osoby" (1973 : 65). Ten stary dobry obyczaj nie zawsze jest dziś przestrzegany. Spotyka się bowiem coraz częściej autorów prac naukowych,

którzy formułują swe sądy w 1 osobie liczby pojedynczej, uzasadniając to tym, że tekst ten wyszedł spod ich pióra, i że w żadnej spółce autorskiej nie uczestniczyli. Ale już profesorski albo belferski pluralis w stylu *Jak udowodniliśmy…* lub *Jak wszyscy wiemy …,* któremu przypisuje się często także intencje grzecznościowe (*pluralis modestiae)*, nie jest tak jednoznaczny w interpretacji. Trzeba bowiem całkowicie zgodzić się z niemieckim socjolingwistą Arminem Kohzem (1982 : 65-66), iż na pozór nic nie znacząca parenteza, wypowiedziana mimochodem przez profesora w czasie wykładu *Jak wszyscy wiemy* może być interpretowana jako:

a) pluralis życzliwości (*pluralis benevolentiae*), bowiem mówca nie zakłada, że jego słuchacze to wiedzą, lecz, że się dopiero uczą, jego zaś zadaniem jest służenie im swą wiedzą.

b) pluralis skromności (*pluralis modestiae*), gdyż mówca także nie zakłada, że jego studenci to wiedzą, ale też ich wiedzy nie wyklucza.

c) pluralis wyniosłości (*pluralis majestatis*), gdzie mówca wychodzi z założenia, że jego słuchacze tego nie wiedzą, co oczywiście tylko on wie.

Taka interpretacja pociąga za sobą dalsze implikacje i może być rozumiana jako swego rodzaju pretensja ze strony profesora, iż jego studenci powoli powinni już to wiedzieć. Może też być także dobrą radą dla nich, by te wiadomości posiedli najpóźniej do egzaminu. Może wreszcie być groźbą wypowiedzianą pod ich adresem, iż bez tej wiedzy nie mają oni żadnych szans na egzaminie.

Jeszcze bardziej semantykę władzy ilustrować może z pozoru solidarnościowy pluralis w wypowiedzi nauczycielki do uczniów: *Dzieci, dzisiaj będziemy pisać klasówkę*. Solidarnościowy pluralis, bo sugeruje określoną wspólnotę komunikatywną, a mianowicie szkołę, nauczycielkę i jej uczniów, lecz relacja asymetryczna, jaka istnieje między nauczycielką a jej uczniami, wyraźnie wskazuje, kto tu dzierży władzę, i kto będzie wykonywał jej polecenia. Na ten temat istnieje sporo anegdot. Jedną z nich przytacza sam Jacob Grimm: „'Gdzie mamy nasze ćwiczenia? zapytał mnie pewnego rodzaju rektor … tutaj' odpowiedziałem i pokazałem na czoło. 'jesteśmy nieco zuchwali, zobaczymy.' (do drugiego ucznia): 'jesteśmy osłem.' ja ze swej strony protestuję, odpowiedział ten całkiem lakonicznie a cała klasa pękała ze śmiechu"[1](Grimm 1866 : 259).

Liczba mnoga w samookreśleniu może być też użyta w celu osłabienia wypowiedzi i to najczęściej w aktach mowy (np. prośby, polecenia itp.), w których może wystąpić niebezpieczeństwo zagrożenia twarzy partnera (*face threatening acta*). Ma ona więc wyraźnie funkcję grzecznościową w języku, jak przykładowo w rozmowie ojca z synem:

Ojciec do syna: *Musimy koniecznie umyć samochód!*

Reakcja syna: *Tak, masz rację. Zabierzmy się zaraz do roboty!*

Odpowiedź ojca: *Właściwie to ciebie chciałem prosić, żebyś to zrobił, bo ja mam jeszcze mnóstwo spraw do załatwienia.*

Wyrażając potrzebę umycia samochodu za pomocą inkluzywmej liczby mnogiej (*ja + ty*), ojciec uzyskał z pragmatycznego punktu widzenia dwa efekty. Pierwszy

[1] Przekład z niemieckiego – E. T.

efekt to wywarcie pozytywnego wrażenia na syna poprzez wyraźną propozycję działania kolektywnego *(solidarity semantic*). Świadczy o tym natychmiastowa i oczywiście pozytywna reakcja syna. Efekt drugi to wysoka moc illokucyjna, jaką zawierała odpowiedź ojca na reakcję syna. Wobec wcześniej tak spontanicznie wyrażonej zgody dobrze wychowanemu synowi nie pozostaje nic innego, jak tylko zabrać się samemu do roboty, wpadł on bowiem w „semantyczną pułapkę" zastawioną przez własnego ojca. W tej *sytuacji* owe inkluzyjne ojcowskie *my* będzie niczym innym jak władczym *pluralis maiestaticus.*

Podobnie rzecz ma się z samookreśleniem w liczbie mnogiej używanej w funkcji adresatywnej w służbie zdrowia, np. przez pielęgniarki (lekarzy) wobec pacjentów w stylu: Jak się dziś czujemy? Powszechność użycia tej formy klasyfikowanej przeważnie jako pluralis życzliwości (*benevolentiae*) sprawiła, że w Niemczech doczekała się własnej nazwy, a mianowicie Krankenschwesteranrede. Oczywiście z pragmalingwistycznego punktu widzenia formę tę można interpretować z pozycji semantyki solidarności, jak to przed laty zaproponował Armin Kohz (1982 : 68):

„wiem, że jesteś chory(a) i potrzebujesz pomocy;
pomogę ci;
twoja choroba jest także moją sprawą;
cierpię wraz z tobą;
jestem z tobą;"

Jednakże ma rację ten sam Kohz (1982 : 82), gdy dostrzega w użyciu tej formy adresatywnej realne niebezpieczeństwo obrażenia pacjenta, ponieważ może ona być przez niego odebrana jako chęć poniżenia, a w najlepszym razie traktowania go niczym dziecko. Niebezpieczeństwo to stwarza bowiem chwilowa asymetria miedzy pielęgniarką a pacjentem na szpitalnej sali. Ta asymetria dopuszcza bowiem także zgoła odwrotną interpretację, iż pielęgniarka nie tyle solidaryzuje się z pacjentem, co raczej formą tą chce zaakcentować swą wyższość, swą władzę, on zaś bezbronny, jest wyłącznie skazany na jej władzę. Dlatego z całą pewnością żadna pielęgniarka, ani żaden lekarz nie zaryzykują użycia tej formy wobec na przykład pacjenta w randze ministra. Ryzyko popełnienia językowego *faux-pas* wzrasta bowiem wraz z wysoką pozycją społeczną pacjenta.

O *pluralis benevolentiae* możemy z całą pewnością mówić w przypadku matki, która zwraca się pieszczotliwie do swego malucha słowami:

Najpierw zjemy śniadanko, a potem pójdziemy umyć ząbki.

W kręgach rodzinnych, gdzie mimo jednoznacznych relacji asymetrycznych (rodzice : dzieci), zarówno formy adresatywne jak i samookreślenia rozpatrywać trzeba prawie wyłącznie z pozycji semantyki solidarności. Rzecz ciekawa, że oprócz *pluralis benevolentiae* jako samookreślenia chętnie stosowane są formy nominalne (nazwy pokrewieństwa lub imiona) w kongruencji z czasownikiem w 3 osobie liczby pojedynczej jak przykładowo:

Matka do dziecka: *Mamusia ci coś ładnego kupiła*.

Babcia do wnuczka: *Chodź Jasiu, babcia cię przytuli!*

Zaś gdy mały Jasio, przywykły do takiego sposobu zwracania się do niego, pewnego razu tupnie nóżką i powie: *Jasiu nie pójdzie jeszcze spać!,* to wtedy wszyscy naokoło zgodnie stwierdzą, że zachował się on niezbyt grzecznie.

Trudno natomiast w aspekcie grzecznościowym, za to na pewno w kategoriach semantyki władzy, mówić o użyciu jako samookreślenia tytułu z racji sprawowanego urzędu lub piastowanej godności. Pół biedy, jeśli tak o sobie powie głowa państwa albo dajmy na to duchowny w randze arcybiskupa metropolity, jak np. *Wasz prezydent (biskup) wam to mówi*. Jeśli jednak w podobny sposób powie o sobie osoba sprawująca niewielki urząd lub wykonująca niewysoką funkcję, np. *Wasz nauczyciel (proboszcz) wam to mówi.,* zabrzmi to z całą pewnością bardzo patriarchalnie i w dzisiejszych czasach mało elegancko.

Mówienie o sobie w sposób wywyższający było zawsze niezgodne z etykietą językową europejskiej sfery. Jeszcze bardziej surowe reguły obowiązują w językach wschodnioazjatyckich. Jodłowski (1973 : 64) podaje za innymi badaczami, iż w języku chińskim zaimek 1 osoby wyparty został przez wyrażenia typu: *maleńki młodszy brat, nędzna osoba, głupiec*. Podobnie jest w języku japońskim i koreańskim, gdzie użycie zaimka w 1 osobie jest mało uprzejme i dlatego stosuje się uskramniające formy nominalne typu *mały człowiek, sługa, niewolnik* itp. Dlatego nie dziwmy się, iż autor doskonałego podręcznika do nauki języka japońskiej „*Mówimy po japońsku",* rodowity Japończyk, Naoya Fujita, już na samym początku tego samouczka zdradza polskiemu użytkownikowi trzy sekrety pomocne w opanowaniu języka japońskiego: „być grzecznym, być pokornym, pamiętać o dopasowaniu się do czasu, miejsca i sytuacji!" (Fujita 2003 : 21).

Jak się wydaje, daleko nam do wschodnioazjatyckiej grzecznościwej czołobitności i pokory wobec naszego rozmówcy. Niemniej jednak trochę nam z dawnej sarmackiej grzeczności i uniżoności pozostało. W dalszym ciągu do dobrego tonu należy wymienianie najpierw osoby drugiej a potem siebie w stylu: *ty i ja*, nie zaś *ja i ty*, *mój szef i ja*, broń Boże *ja i mój szef*. Zaś we współczesnej poprawnej polszczyźnie nadal obowiązuje żelazna zasada, iż nawet w gronie przyjaciół mówienie o osobie uczestniczącej w rozmowie z pomocą zaimków *on* albo *ona* np. *Proszę, podaj jej cukier!* zamiast *Proszę, podaj Krystynie cukier*! jest wielce naganne, ale to już temat na inną okazję.

LITERATURA

Brown, R./Gilman, A. (1968): *The Pronouns of Power and Solidarity*, w: *Language and Social Context*, J. Fishman s. 252–282.

Brückner, A. (1916): TY-WY-Pan. *Kartka z dziejów próżności ludzkiej*, Kraków.

Fujita N. (2003): *Mówimy po japońsku*. Przekład polski Anna Śledzińska, Warszawa.

Grimm J.(1866): *Über den Personenwechsel in der Rede*, w: Kleinere Schriften, Grimm J. t. III, Neudruck Hildesheim 1965, s. 236–311.

Kohz, A. (1982): *Linguistische Aspekte des Anredeverhaltens. Untersuchungen am Deutschen und Schwedischen* (=Kommunikation und Institution 5), Tübingen.

Marcjanik M. (red.) (2005): *Grzeczność nasza i obca*, Warszawa.

Marcjanik M. (red.) (2007): *Grzeczność na krańcach świata*, Warszawa.

Tomiczek, E. (2007): *Regeln unreflektierter Höflichkeit*, w: *Sprachlust-Norm-Kreativität. Materialien der internationalen Linguistenkonferenz Karpacz 12.–14. 09. 2005,* (red.) L. Cirko i M. Grimberg, Dresden–Wrocław, s. 221–228.

ks. Robert Zapotoczny

Organizacja dobroczynności w parafii – rola wolontariatu

Analizując powyższy temat należy podjąć refleksję, która swoim zasięgiem obejmie dwie rzeczywistości. Po pierwsze – jest to rzeczywistość realizowanej dobroczynności w parafii, jej różnorodnych form, aspektów i motywacji. Po drugie – jest to rzeczywistość tak modnego w ostatnim dziesięcioleciu wolontariatu, jego znaczenia społecznego i roli w aktywizacji i odpowiedzi na potrzeby społeczeństwa. Czy są to rzeczywistości wykluczające się, różne, czy też jest to szukanie wspólnej drogi w dążeniu do celu jakim jest dobro osoby ludzkiej?

Już kilka lat temu Jan Paweł II zauważył i podkreślił związek wolontariatu z chrześcijańską miłością bliźniego oraz z troską o budowanie kultury życia. W encyklice *Evangelium vitae* zaznaczył: „Powstają i są coraz liczniejsze grupy wolontariuszy, które starają się otoczyć opieką osoby pozbawione rodziny, ludzi zmagających się ze szczególnymi problemami oraz tych, którzy muszą się znaleźć w odpowiednim środowisku wychowawczym, aby przezwyciężyć zgubne nałogi i odzyskać wiarę w sens życia”[1]. Jest to wyraz nadziei papieskiej na budowanie nowego społeczeństwa inspirowanego przez ewangeliczne współczucie (dobroczynność) i międzyludzką solidarność, którą urzeczywistniają Chrystusowe kryteria miłości wobec samotnych, opuszczonych, cierpiących. Potrzeba więc działań tych spośród nas, którzy poświęcają swój czas, aby w świat instytucji i techniki wnieść koloryt wrażliwych, ludzkich serc.

Budowanie cywilizacji miłości Jan Paweł II uzależnia od świadectwa miłości i solidarności, która powinna wyjść poza granice kościelnej wspólnoty, by dotrzeć do każdego człowieka i w ten sposób przyczynić się do utrwalenia powszechnych wartości ludzkiego współistnienia. Wyzwania, które dziś stają przed Kościołem, otoczone świadectwem miłości i kulturą solidarności, mają współczesnemu człowiekowi pomóc doświadczać miłości Boga Ojca i Chrystusa w Duchu św. Mają więc, same w sobie, moc ewangelizacyjną. W tej perspektywie Ojciec św. dowartościowuje w adhortacji *Ecclesia in Europa* autentyczny sens chrześcijańskiego

[1] *Evangelium Vitae* 26.

wolontariatu, który „rodząc się z wiary, musi stanowić połączenie umiejętności zawodowych autentycznej miłości, pozwalającej wszystkim, którzy w nim uczestniczą, aby postawę zwykłej filantropii wynosili na wyżyny miłości Chrystusa, aby każdego dnia, mimo trudów i zmęczenia, odnawiali w sobie świadomość godności każdego człowieka; aby starali się odkrywać potrzeby ludzi i wytyczać nowe drogi tam, gdzie potrzeby są pilniejsze zaś słabi wymagają większej uwagi i pomocy”[2]. Papież zakłada więc dojrzałą postawę, odpowiedzialnego za dobro wspólne każdego wolontariusza, która jest wynikiem uczestnictwa nadprzyrodzonego w Chrystusie. Tym dobrem wspólnym dla papieża jest konsekwentnie pomnażanie wartości osoby ludzkiej.

Czym jest dobroczynność w parafii?

Rzeczywistość dobroczynności w parafii w sposób bezpośredni związana jest z jej podstawowymi funkcjami, które wypływają z więzi z Chrystusem i Jego troistej misji. Owe trzy funkcje stymulujące życie parafii to świadectwo Ewangelii poprzez Słowo Boże czyli katechizacja i przepowiadanie (martyria), modlitwa liturgiczna, świadectwo kultu Bożego (liturgia) oraz dobroczynność, posługiwanie w miłości wraz z kształtowaniem ładu i pomocy wzajemnej wśród ludu (diakonia). Ogromna więc rola przynależy ewangelicznemu świadectwu chrześcijanina, który podejmuje czyny miłosierdzia. Bardzo mocno podkreślił to Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* pisząc, iż „Ewangeliczne świadectwo, na które świat jest wrażliwy, to poświęcenie się ludziom, miłość okazywana ubogim i maluczkim, tym, którzy cierpią”[3] (RM 42).

Najwyższym natchnieniem dla chrześcijanina jest przede wszystkim nowe przykazanie Chrystusa, który nie odepchnął od siebie cierpienia, ubóstwa i ciężaru krzyża. Przykazanie miłości realizowane codziennie nadaje najgłębszą treść zadaniom charytatywnym i staje się powinnością i oznaką prawdziwego chrześcijaństwa. Jest to znak urzeczywistniającego się Kościoła, wspólnoty „my” w parafii.

Aktywność dobroczynna wkomponowana w duszpasterstwo, stanowi zespół czynności, akcji i działań, które przez gotowość niesienia skutecznej pomocy już nie tylko w postaci indywidualnej, ale społecznie uporządkowanej, służą przezwyciężaniu, łagodzeniu, a nawet usuwaniu cierpień i niedostatków z życia ludzi potrzebujących i to z pobudek religijnych[4]. Ma to w konsekwencji zmierzać do udzielania pomocy, do osiągnięcia niezależności materialnej i osobowego rozwoju. Wobec tego miarą dobroczynnych wysiłków parafii i Kościoła nie jest jakaś filantropia, ale czyn Chrystusa. Z Jego miłości do człowieka rodzi się moc świadczenia pomocy oraz nadprzyrodzone uzdolnienie do rzeczywistego niesienia owej pomocy – do dobroczynności. Naśladowanie Chrystusa w życiu jest konsekwencją przyjmowania Ewangelii i sakramentów. Uzdalnia ono chrześcijan do

[2] *Ecclesia in Europa* 85.
[3] *Redemptoris missio* 42.
[4] J. Krucina, *Gdzie Kościół jest rzeczywistością*, Wrocław 1993, s.45.

niesienia pomocy biednym i potrzebującym, oczekującym wsparcia materialnego i duchowego.

Dobroczynność to akt miłosierdzia wypływający z miłości do człowieka. To nie jest tylko i wyłącznie indywidualny przejaw litości i współczucia bez żadnego odniesienia społecznego, akt czysto duchowy, bez miejsca na społeczną działalność, zorganizowaną pomoc. Należy podkreślić, iż wspólnota parafialna wyłącznie przez miłosierdzie i miłość może doświadczać tego, co proklamuje w Słowie Bożym i celebruje w Eucharystii. Z Bożego Słowa i sakramentalnych znaków, z jedności z Chrystusem parafianie czerpią moc dla chrześcijańskiej służby światu. Nie można mówić o dobrze działającej wspólnocie parafialnej bez odpowiedzialności za bliźniego i bez dojrzałej służby ukierunkowanej na pomoc potrzebującym. Dlatego też, parafia obejmuje swym zasięgiem w sposób szczególny osoby znajdujące się w krytycznej sytuacji życiowej jak: ubodzy, chorzy, starzy, niedomagający, samotni, niepełnosprawni, potrzebujący szczególnej pomocy, rodziny wielodzietne, ofiary cywilizacji technicznej, chorzy duchowo, będący w depresji, alkoholicy, osoby uzależnione, więźniowie, osoby doświadczone katastrofami żywiołowymi itd.

Dostrzeżenie potrzeb we wspólnocie parafialnej ma uwrażliwić poszczególnych jej członków i przyjąć formę czynnego współdziałania w kierunku odpowiedzi poprzez akt dobroczynności na zapotrzebowanie społeczne. Tworzą się więc współpracujące z duszpasterzem gremia, komitety, zespoły charytatywne, które podejmują wysiłki praktyczne poprzez gromadzenie i rozdzielnictwo potrzebnych towarów dla osób będących w trudnej sytuacji życiowej (materialnej i duchowej).

Najczęstszą formą działalności dobroczynnej w parafii były tworzone w minionych latach grupy charytatywne, komitety, które w ostatnich latach ewoluują w kierunku Parafialnych Zespołów Caritas. Zadania i cele, które stawia przed sobą wspólnota parafialna to mobilizacja charytatywna całej wspólnoty Ludu Bożego w parafii do praktykowania miłosierdzia modlitwą, słowem i czynem. Dokonuje się to poprzez kultywowanie parafialnych i rodzinnych zwyczajów charytatywnych, przygotowanie akcji charytatywnych, uroczyste obchody świąt charytatywnych, w miarę pełne i stałe rozpoznawanie potrzeb i możliwości pomocy charytatywnej na terenie parafii. Członkowie Parafialnego Zespołu *Caritas* świadczą konkretną pomoc potrzebującym, w szczególności chorym, starszym, niepełnosprawnym, zubożałym rodzinom, dzieciom i młodzieży, osobom ubogim i przeżywającym inne trudności[5]. Parafialne Zespoły *Caritas* mają swoją strukturę, władzę (przewodniczący, zarząd, walne zgromadzenie członków) i współuczestniczy w realizacji akcji charytatywnych prowadzonej przez *Caritas* diecezjalną. Ważnym elementem działalności PZC jest formacja charytatywna członków, która obejmuje formację religijną, metodyczno-dydaktyczną oraz organizacyjną. Każdy członek PZC ma obowiązek troszczenia się o pogłębienie własnego życia religijnego oraz dokształcanie się w dziedzinie charytatywnej posługi miłosierdzia, czemu służą organizowane przez Caritas Diecezjalną szkolenia wolontariatu.

[5] Statut Parafialnego Zespołu Caritas Archidiecezji Wrocławskiej.

Inną formą aktywizacji życia parafialnego są coraz częściej pojawiające się na horyzoncie życia szkolnego tzw. Szkolne Koła Caritas powoływane i współpracujące z *Caritas* Diecezjalną. Koło jest organizacją młodzieżową działającą na terenie szkoły, pod nadzorem Dyrekcji i włączającą się na zasadzie wolontariatu w działalność charytatywno – opiekuńczo – wychowawczą prowadzoną przez *Caritas.* Zadania Koła wynikają z Chrystusowego przykazania miłości bliźniego. Są nimi przede wszystkim: zrozumienie i pogłębienie nauki Jezusa Chrystusa o miłosierdziu Bożym oraz jej szerzenie (element formacyjny członków Koła), uwrażliwienie na różne obszary ludzkiej biedy, podejmowanie pracy nad sobą, kształtowanie osobowości Polaka, odpowiedzialności za Kościół i Ojczyznę, wszechstronny rozwój młodego człowieka, rozwijanie praktyk religijnych, zdobywanie wiedzy religijnej i podnoszenie kwalifikacji do niesienia pomocy innym, rozeznawanie konkretnych potrzeb w najbliższym środowisku i organizowanie pomocy, stała współpraca i włączanie się w akcje prowadzone przez Caritas, inne organizacje młodzieżowe, PZC, stowarzyszenia, fundacje. Członkowie koła mają prawa i obowiązki, które decydują o formacji poszczególnych osób[6].

Praca wolontariacka podejmowana jest też przez Inne grupy formalne stanowiące bogactwo życia parafialnego, takie jak: Duszpasterstwa Akademickie, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Akcja Katolicka, wszelkiego rodzaju ruchy religijne jak „Światło – Życie", „Comunione e Liberazione", wspólnoty „Barka", „Beczka" itp., stowarzyszenia (Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców), fundacje o proweniencji katolickiej, które w swoich założeniach mają także działalność charytatywną. Do tego pejzażu dochodzą także grupy nieformalne działające przy parafii jak „Koło misyjne", „Grupy Żywego Różańca", LSO, które nie tylko modlitwą, ale także swoją pracą podejmują działalność dobroczynną.

Tak udzielana pomoc (materialna i duchowa, psychologiczna) przez różnego rodzaju grupy parafialne winna prowadzić do samopomocy, do stopniowego uruchamiania własnych możliwości tzn. wykorzystania przez osobę znajdującą się w trudnej sytuacji życiowej okazji do polepszenia swego bytu materialnego i duchowego, własnego rozwoju. Ciągłość podobnej pracy jest możliwa tylko przy nadprzyrodzonym uzdolnieniu, które rozkwita w łączności, a właściwie na skutek zespolenia dobroczynności z całością działań duszpasterskich i apostolskich[7].

Czym jest wolontariat?

Kształtowanie postaw prospołecznych, wyzwalanie zachowań altruistycznych i chęci do pomagania bliźnim stanowi jeden z najważniejszych celów w procesie wychowania we wszystkich kulturach na przestrzeni dziejów. We współczesnym życiu społecznym pomaganie innym, coraz częściej przyjmuje formę zorganizowaną i zinstytucjonalizowaną – formę wolontariatu. Instytu-

[6] Regulamin Szkolnego Koła Caritas Diecezji Rzeszowskiej.
[7] J. Krucina, dz. cyt., s. 48.

cja wolontariatu znana jest w Polsce od dawna, a jej obecny rozwój dowodzi żywotności ideałów dobroczynności, miłosierdzia i samopomocy obywatelskiej. Tradycja polskiego wolontariatu to tradycja zaangażowania kościelnego, niepodległościowego – autentycznej działalności społecznej. Wolontariat – to styl bycia, postępowania, sposób na życie, pojęcie, które zrobiło zawrotną karierę w okresie III Rzeczypospolitej. Jedno z nielicznych zjawisk, które nie straciło na wartości. Kilka lat temu, mówiąc o wolontariacie jednoznacznie kojarzono to pojęcie z pomocą człowiekowi choremu, działalnością wspierającą osoby niepełnosprawne, aktywnością skierowaną do dzieci w domach dziecka. Dziś pojęcie to ma o wiele szerszy kontekst. Powszechną jest praca wolontariuszy w instytucjach kultury, współpraca z ochotnikami w ośrodkach pomocy społecznej, rozwijanie przez szkoły klubów wolontariusza, angażowanie ochotników do ogólnopolskich akcji charytatywnych.

Wolontariat to forma świadomego, aktywnego i otwartego społeczeństwa obywatelskiego. Organizacje pozarządowe, grupy i ruchy samopomocowe powstające, aby przeciwdziałać negatywnym zjawiskom społecznym, nie mogłyby skutecznie funkcjonować, gdyby nie zaangażowanie wolontariuszy – siły sprawczej przemian społecznych, budowania społeczności i więzi lokalnych. Dziś organizacje pozarządowe i wolontariat to elementy, które z różnym natężeniem na stałe są wpisane już w nasze codzienne życie. Podobnie trwałe i nieodwracalne jest funkcjonowanie instytucji wolontariatu zarówno w środowisku pozarządowym, jak i w sektorze publicznym.

Wolontariat jest współczesną formą pracy społecznej, nie cechuje go patriotyczny wymiar, służy społeczeństwu w obszarach pracy socjalnej, resocjalizacji, rehabilitacji, pomaga wskrzesić więzi społeczne na poziomie rodziny i w codziennych kontaktach międzyludzkich.

Do kwietnia 2003 roku status prawny wolontariusza w Polsce nie był określony. Uchwalona dnia 24 IV 2003 roku Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie zamknęła wieloletni okres próby zdefiniowania i unormowania kwestii związanych z organizacjami pożytku publicznego, jak też innymi podmiotami prowadzącymi tego typu działalność. Określa ona także prawa i obowiązki wolontariuszy. Jest to pierwszy, kompleksowy akt prawny ujmujący w ramy działalność organizacji pozarządowych i wolontariuszy. Jednym z najważniejszych zapisów ustawy jest art. 44. Reguluje on bowiem zakres, sposób i czas wykonywania świadczeń. Wszystkie te ustalenia powinny zostać zawarte w porozumieniu pomiędzy korzystającym a wolontariuszem, a jeżeli praca będzie wykonywana dłużej niż 30 dni to porozumienie powinno być sporządzone na piśmie. Zgodnie z ustawą wolontariusze mogą pracować w instytucjach publicznych i jednostkach im podległych (centralnych, np. w ministerstwach i samorządach, w urzędach gmin i szkołach), organizacjach pozarządowych (fundacjach, stowarzyszeniach), jednostkach działających na podstawie przepisów regulujących stosunek państwa do Kościoła katolickiego i innych kościołów.

Pojęcie wolontariusz (łac. *volontarius* – dobrowolny, chętny, ochotniczy) znane było w języku polskim, ale dotyczyło praktykanta pracującego bez wy-

nagrodzenia dla zaznajomienia się z zawodem czy też ochotnika w wojsku. Nas dziś interesuje nowe, współczesne pojęcie wolontariusza – pracownika, profesjonalisty. Wobec tego bycie wolontariuszem to bezpłatne, świadome, dobrowolne działanie na rzecz innych, wykraczające poza więzi rodzinno – koleżeńsko – przyjacielskie[8].

Wolontariuszem może być każdy bez względu na wiek, wykształcenie, status materialny, w każdej dziedzinie życia społecznego (wyjątek stanowią placówki opiekuńczo-wychowawcze, często ukończenie 18 lat jest wymagane w szpitalach), wszędzie tam, gdzie taka pomoc jest potrzebna. Każdy jednak musi znaleźć dla siebie właściwe zajęcie, które da mu prawdziwą satysfakcję. Wolontariat nie może wiązać się z przymusem i niechęcią, w tym przypadku traci swój sens. Dlatego też spośród wszystkich cech, którymi powinien odznaczać się wolontariusz najważniejszymi są: dobrowolność i bezinteresowność (bezpłatność). Gwarantem wiarygodności wolontariusza jest więc szczerość intencji i faktyczna korzyść społeczna.

Wolontariat jest wspaniałą szansą na zdobycie nowych umiejętności, na poznanie ciekawych ludzi i świata. Może być sposobem na samotność albo twórcze przetrwanie okresu bezrobocia. Pozwala oderwać się od codziennych obowiązków albo przygotować się do przyszłej pracy. Dla jednych jest początkiem kariery zawodowej, dla drugich jej uwieńczeniem. Uwrażliwia na potrzeby drugiego człowieka i tworzy przestrzeń do fundamentalnego wyboru: więcej mieć, czy bardziej być.

Stowarzyszenie Klon/Jawor, Centrum Wolontariatu i firmy SMG/KRC A Millward Bromn Company systematycznie od trzech lat prowadzą w Polsce badania dotyczące dynamiki rozwoju zjawiska wolontariatu i filantropii Polaków. W okresie trzech lat 2001–2003 systematycznie wzrasta liczba wolontariuszy: 2001 – 10%, 2002 11,1%, 2003 – 17,7%. W roku 2003 5,3 mln osób dorosłych Polaków poświęciło swój wolny czas na rzecz organizacji pozarządowych i ruchów społecznych. Wśród tej liczby duży jednak odsetek wolontariuszy poświęca niewiele czasu na pracę wolontariacką. Mimo to liczba ta świadczy o wzroście świadomości dobrowolnej pracy i coraz większa grupa osób deklaruje swoje, nawet niewielkie, zaangażowanie społeczne. Ponadto w pracę połowy organizacji pozarządowych (47%) zaangażowani są wolontariusze nie będący jednocześnie; członkami organizacji. Ci zaś, którzy są jej członkami, ich liczba w ciągu roku nie przekroczyła 15 osób, w kolejnych 28% było ich między 15 a 30, zaś powyżej 100 wolontariuszy miało 7% organizacji. Polskie badania wykazują, że jednym z głównych powodów braku zaangażowania Polaków w wolontariat jest to, że nikt ich o to nie poprosił.

Wolontariusze wspierają instytucje działające prawie w każdej dziedzinie życia społecznego: od instytucji pomagającym bezdomnym po związek filatelistów. Najwięcej wolontariuszy 24% angażuje się w prace na rzecz edukacji,

[8] W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1975; Słownik wyrazów obcych, Warszawa 1993.

oświaty, wychowania i opieki nad dziećmi i młodzieżą, 18,5% wykonuje potrzebne prace na rzecz najuboższych oraz 12,9% podejmuje działalność na rzecz ruchów religijnych i parafii. W październiku 2003 r. ponad 51% wolontariuszy poświęciło na bezpłatną pracę od 1 do 5 godzin, 6–15 godzin pracowało 8,5 %, a 3,6 % wspierało różne działania przez 16–50 godzin. Kobiety i mężczyźni prawie równo podzielili się swoim zaangażowaniem; kolejno 18,3% i 17,1% populacji[9].

Dzięki wolontariuszom jest możliwe zorganizowanie takich akcji jak Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy, kwesty i zbiórki środków dla osób potrzebujących pomocy. Wolontariusze wyjeżdżają z konwojami Polskiej Akcji Humanitarnej. Pomagają przy usuwaniu skutków kataklizmów w Polsce i poza jej granicami. Obecni są także w biurach: prowadzą korespondencję, umawiają petentów, udzielają informacji, służą specjalistyczną informacją w Internecie, czy też w Biurach Porad Obywatelskich udzielają specjalistycznej pomocy. Oprócz powyższych inicjatyw, partycypują również w akcji oddawania krwi, przeszczepów narządów wewnętrznych, przeszczepu szpiku kostnego, itp.

Wolontariusz może być zaangażowany w wolontariat stały lub akcyjny. Ci pierwsi wykonują pracę regularnie w ramach instytucji, z którą stale współpracują (domy pomocy społecznej, hospicja, świetlice środowiskowe), drudzy natomiast zatrudniani są do pomocy przy jednorazowej albo cyklicznej akcji, odbywającej się raz na pół roku lub raz na kwartał.

Wolontariat nie jest świadczeniem pracy na rzecz korzystającego, jednak jako forma aktywności zawodowej może w znakomity sposób ułatwić poszukiwanie zatrudnienia w przyszłości. Umiejętności i doświadczenie, które zdobywa wolontariusz podczas świadczenia usług, można wpisać do CV i tym samym potwierdzić predyspozycje do wykonywania określonego zawodu[10].

Wolontariusz w myśl ustawy ma prawa i obowiązki. Do obowiązków należy sumienne wykonywanie podjętych zadań, dbanie o powierzony majątek i postępowanie zgodnie z zawartym porozumieniem. Natomiast prawa to możliwość uzyskania od korzystającego pisemnej opinii o wykonywanych świadczeniach, oraz prawo do zwrotu kosztów, które poniósł w celu wykonania świadczenia.

Mimo iż wolontariuszem może być każdy, nie oznacza to jednak, że może być nim w każdej instytucji. Każda instytucja chce pozyskać osoby, które będą identyfikować się z jej misją oraz spełniać wymagania pod względem wykształcenia i umiejętności. Jest prawem każdej instytucji szukanie kogoś, kto będzie dla niej wartościowy i pomoże realizować jej cele. I odwrotnie każdy wolontariusz ma prawo szukać takiej instytucji, w której będzie czuł się dobrze i będzie mógł realizować swoje potrzeby oraz odnajdzie wartości, którym chce służyć (utożsamianie z wartościami instytucji). Czynnikami motywacyjnymi więc do pracy wolontarystycznej są realizowane najczęściej potrzeby: osiągnięć, uznania, nowych wyzwań, zwiększenia odpowiedzialności, wzrostu i rozwoju.

[9] Dane www.wolontariat.ngo.pl

[10] Ustawa o pożytku publicznym i wolontariacie.

Dzisiejszy wolontariat można by porównać do mocnego i niewiarygodnie gęstego drzewa. Na początku lat dziewięćdziesiątych był zaledwie pączkiem uformowanym przez kilka stowarzyszeń, potem rozrastał się bardzo szybko, zapuszczając korzenie w zapomnianą ziemię niedostatku społecznego, w sposób dziki i niekontrolowany, zapomniany przez rządzących, kręgi finansowe, masmedia, aż do czasu, kiedy stał się tak wielki jak te rośliny, które swobodnie rosną na terenach leżących odłogiem i zostają dostrzeżone dopiero wtedy, kiedy ich łodygi są silne i wysokie. Kierunków jego rozwoju jest wiele, tak jak i tematów, motywacji, celów i sposobów działania różnych grup, na podobieństwo gałęzi, które się krzyżują, dotykają i oddalają bez żadnej wewnętrznej logiki[11].

Jaka jest rola wolontariatu w życiu społecznym?

Dzisiejsza sytuacja społeczna jest bardzo trudna. W panującym klimacie politycznym i kulturalnym odchodzi się od państwa opiekuńczego. Dane dostarczane przez Główny Urząd Statystyczny pokazują niezbicie, że dysproporcje między bogatymi a biednymi oraz postępująca izolacja środowisk słabszych rośnie z każdym rokiem. W tej sytuacji cierpienie człowieka potrzebującego aktywizuje wielu obywateli do bezinteresownej pomocy ludziom, którzy nie doświadczyli ogólnego dobrobytu gospodarczego. Tworzy się w ten sposób świat solidarności społecznej, który ogarnia swoim wpływem szerokie rzesze społeczeństwa działające w formie wolontariatu. Dziś wolontariat jest filarem nośnym naszego społeczeństwa, zarówno w duszpasterstwie jak i życiu świeckim. Jest nieodzowny, nie możemy się już bez niego obejść, nie tylko ze względu na oferowane usługi tym, którzy ich potrzebują, ale przede wszystkim na kulturę i wartości, jakie sobą przedstawia. Tymi wartościami zarówno w życiu laickim społeczeństwa, jak i w duszpasterstwie są:

– postawienie w centrum zainteresowań osoby człowieka, jego godności i wartości,

– zwrócenie uwagi na najsłabszych, najbardziej cierpiących, niepełnosprawnych,

– obywatelski i chrześcijański sens odpowiedzialności uczestnictwa w życiu społecznym,

– szacunek dla innych, ze względu na wartość osoby ludzkiej,

– sens służby bliźniemu, która ma na względzie wartość dobra wspólnego parafii, społeczeństwa,

– bezinteresowność w działaniach solidarnościowych, na wzór Jezusa Chrystusa, w ramach duszpasterstwa parafialnego, diecezjalnego i ogólnonarodowego,

– dzielenie własnego istnienia z istnieniem innych, wynikające z przykazania miłości i budowania cywilizacji miłości,

– zmniejszenie izolacji społecznej poprzez zachęcanie do odgrywania aktywnej roli w duszpasterstwie.

[11] S. Gawroński, *Ochotnicy miłości bliźniego*, Warszawa 1999, s. 23.

W oparciu o takie wartości wolontariat realizuje swoje fundamentalne role społeczne.

Stymuluje instytucje publiczne i domaga się od państwa praw dla najsłabszych. Zaangażowanie państwa w opiekę nad najbardziej potrzebującymi wynika z zasady, iż wszyscy ludzie posiadają taką samą godność i prawa (art. 3 naszej Konstytucji). Instytucje publiczne powinny zagwarantować opiekę ludziom potrzebującym pomocy; wolontariusze spełniają tu funkcję rozpoznawczą wobec struktur publicznych (państwowych), nie wypełniających swojego obowiązku. Wyprzedza odpowiedzi na nagłe potrzeby, wytyczając linię interwencji i modeli pozytywnych dla działalności struktur publicznych. Wolontariat przybywa na miejsce katastrofy przed instytucjami, gdyż jest wrażliwy na to, co dzieje się na danym terenie oraz ostrzega o nagłych, trudnych sytuacjach (wszelkiego rodzaju katastrofy, wzrost prostytucji, uzależnienia, emigracja, itp.). Inspiruje odmienną świadomość wśród osób, które zazwyczaj nie martwią się trudną sytuacją innych, odbudowując moralną wrażliwość naszego społeczeństwa. Integruje służby publiczne w tych wszystkich sektorach, w których interwencja państwa jest niewystarczająca (wspólnoty terapeutyczne dla osób uzależnionych), podejmując działania natychmiastowe, indywidualne, ludzkie. Wolontariat przekazuje sens człowieczeństwa w służbie bliźniemu, podczas gdy w wielu strukturach publicznych działania interwencyjne przybierają postać formalną, zarządzenia administracyjnego i rzadko kiedy odpowiadają na potrzeby konkretnej osoby. Poprzez tworzenie stowarzyszeń, fundacji, grup parafialnych, instytucji użyteczność publicznej ubogacają pustą przestrzeń w działalności społecznej zaniedbaną przez państwo.

W tym wymiarze praca wolontariatu staje się rzeczywistą szansą rozwoju. Po pierwsze – w kierunku głębokiej specjalizacji czy podniesienia kwalifikacji zawodowej, po drugie – najistotniejszy w niej jest fakt samorozwoju. Realizujemy w niej zupełnie inne potrzeby od tych, w których musimy zarabiać na życie. Możemy poszukiwać wartości, które wielokrotnie są w naszym życiu pomijane: prawdziwy kontakt z innym człowiekiem i świadomość robienia czegoś społecznie potrzebnego.

Podkreślmy raz jeszcze: wolontariusze mogą wykonywać funkcje, które nigdy nie były objęte polityką etatową, uwiarygodniają nasze instytucje w środowisku lokalnym, parafialnym, realizują nowe inicjatywy, nie są ograniczeni strukturą instytucji, tworzą dodatkową grupę osób zaangażowanych w misję naszych instytucji i propagowanie tejże misji wśród społeczeństwa, przydają więcej wiarygodności naszym działaniom, ich praca i bezinteresowne poświęcenie jest formą ukierunkowania aktywności obywatelskiej, wreszcie pozyskują fundusze.

Postawy wyrażające przeciwstawienie się dehumanizacji życia codziennego, przeciwdziałanie przejawom wrogości kształtują oblicze wolontariusza. Urzeczywistnia on w ten sposób myśl księdza Józefa Tischnera, iż praca dla innych czyni nas wolnymi, otwiera przestrzeń dobra drugiego człowieka. Można więc powiedzieć, że wolontariat zarówno tkwiący swymi korzeniami

w duszpasterstwie jak i wolontariat świecki wsparty na wartościach humanistycznych, obierają ten sam kierunek w realizacji celu, jakim jest dobro osoby ludzkiej i dobro wspólne społeczeństwa. Różnorodne inicjatywy wolontariatu jawią się więc jako różnobarwna tęcza, która łączy, zespala i jest znakiem przymierza ludzi dobrej woli spełniających najważniejsze przykazanie Jezusa Chrystusa – przykazanie miłości.

ks. Franciszek Janusz Mazurek

Ks. prof. Jan Krucina – współtwórca Lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej

„Najważniejszy jest człowiek, wszystko ma służyć człowiekowi. Jest człowiek podmiotem praw i obowiązków"

Stefan Kard. Wyszyński

Wstęp

Nazwę tę nadał jej Jan Paweł II w liście do Czesława Strzeszewskiego. Oto pełny tekst tego listu: „Czcigodny Panie Profesorze! Po zapoznaniu się z „Katolicką nauką społeczną" (chodzi tu o trzecie uzupełnione wydanie tego dzieła w 1994 r.) pragnę raz jeszcze podziękować Czcigodnemu Autorowi za to wielkie dzieło. Prawdziwie *opus vitae*: dorobek tyloletnich studiów i poszukiwań związanych z Katolickim Uniwersytetem w Lublinie. Dane mi było na znaczącym etapie mojego życia uczestniczyć w pracy tej Uczelni na Wydziale Filozofii, z którym Pan Profesor również był związany. Doświadczenie polskie, a z kolei doświadczenie rzymskie, przekonuje mnie, jak ważna jest dla misji Kościoła „Ewangelia społeczna". Dziękuję Bogu za wszystkich, którzy się przyczynili do nadania jej tego kształtu, jaki współcześnie posiada. W Polsce zasługi Pana Profesora w tej dziedzinie są pierwszoplanowe. Ja sam zawdzięczam wiele św. pamięci Księdzu Piwowarczykowi w Krakowie, jednakże KUL posiadał – i nadal posiada – warsztat bardziej rozbudowany. Życzę Panu Profesorowi, Jego Małżonce i całej Jego Szkole w Lublinie, błogosławieństwa Bożego *ad plurimos annos*[1].

Żadna szkoła nie może istnieć bez uczniów. Ks. prof. Jan Krucina jest współtwórcą Lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej. Strzeszewski po przejściu na emeryturę wyznał, że „[...] mogę być spokojny o dalszy rozwój katolickiej nauki

[1] Czesław Strzeszewski pisze w swej publikacji *Na przełomie czasów*, że ks. Jan Krucina „promował u mnie [...] Zarówno jego doktorat, jak i habilitacja na KUL wypadły świetnie. [....] za rządów kard. Kominka był jego prawą ręką. wikariuszem generalnym i przyjacielem. Ma bardzo poważny dorobek naukowy , jest znany w kraju i za granicą. Jest człowiekiem dobrym, uczciwym, autentycznym kapłanem, społecznikiem i moim przyjacielem", Lublin 1995, s. 199.

społecznej w KUL-u”[2]. Stefan Kard. Wyszyński uznawał Cz. Strzeszwskiego za najlepszego i autentycznego znawcę katolickiej nauki społecznej i zlecił mu napisanie podręcznika katolickiej nauki społecznej, który ukazał się w Paryżu pod pseudonimem Stanisław Jarocki. Premier – J. Cyrankiewicz – wydał zakaz jego rozpowszechniania w Polsce, gdyż zagraża ustrojowi komunistycznemu. To tym bardziej wskazuje na znaczenie katolickiej nauki społecznej w ujęciu Strzeszewskiego. Z całą satysfakcją wyznaje: „Za swój sukces uważam wierność nauce społecznej Kościoła”. Z optymizmem wyznaje: „[...] mogę być spokojny o dalszy los tak bliskiej mi dziedziny nauki”.

Należy ustalić jaką metodę katolickiej nauki społecznej wypracował Strzeszewki, którą przyjął od niego Jan Paweł II. Jaka relacja występuje między Magisterium Kościoła i katolicką nauką społeczną? Jaka jest myśl przewodnia nauczania społecznego Kościoła, w konsekwencji katolickiej nauki społecznej? W niektórych językach obcych nazywa się Stolicę Apostolską Stolicą Świętą – *Holy Seed*, *Saint Siège*, *Heilige Stuhl*, *La Santa Sede*. Po ukonstytuowaniu ONZ prezydent USA – F.D. Roosevelt – zwrócił się z petycją do Piusa XII, aby Stolica Apostolska była członkiem ONZ. Papież nie przyjął jednoznacznie tej propozycji, lecz zapewnił, że Stolica Apostolska.wyśle swego przedstawiciela. Zresztą, propozycja ta nie była zaskoczeniem, gdyż mówił już w latach 1941/1942 o konieczności powołania organizacji międzynarodowej, że stosunki międzynarodowe i ład wewnętrzny w łonie narodów należy oprzeć na fundamentalnych normach moralnych – godności osoby ludzkiej i prawach człowieka. Uczestnictwo Stolicy Apostolskiej ewoluowało, aktualnie jest ona pełnym członkiem FAO. Po II. wojnie światowej ukształtowały się dwa militarne układy – Układ Warszawski (pod egidą ZSRR) i Układ NATO (pod egidą (USA). Między nimi wystąpiła tzw. „zimna wojna”, która o mało nie zamieniła się w „wojnę gorącą” – nuklearną (chodzi tu o „kryzys kubański” w latach sześćdziesiątych). W rozwiązanie tego kryzysu włączył się skuteczne Jan XXIII. Papież wkrótce po tym ogłosił słynną encyklikę *Pacem in terris. O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności.* Charakterystyczne jest to, że skierował ją do wszystkich ludzi dobrej woli. Od tej encykliki do *Evangelium vitae* (w USA wydano 500 tys. egzemplarzy) i inne dokumenty społecznego nauczania Kościoła, ONZ uznaje je za swoją własność, z racji zawartych w nich uniwersalnych wartości zasad moralnych. Na tym tle rodzi się pytanie czy katolicka nauk społeczna jest li tylko konfesyjna?. Jakie relacje zachodzą między katolicką nauką społeczną i nauczaniem społecznym Kościoła? Jaka jest myśl przewodnia Magisterium Kościoła i jak jest ona uzasadniana? Są różne podstawowe zasady społeczne. Jak je interpretuje Krucina? Są różne koncepcje Kościoła i Państwa. Jaką koncepcję podał S. Kard. Wyszyńki? Krucina jest najlepszym znawcą działalności Prymasa Wyszyńskiego, który był wielkim autorytetem nie tylko w Polsce, lecz także zagranicą. Wyrazem tego było, że kard. Suenens z Belgii, otwierając I sesję Soboru Watykańskigo II, w pierwszym

[2] *Wierność wartościom.* Rozmowa z prof. Czesławem Strzeszewskim, twórcą polskiej szkoły katolickiej nauki społecznej.

rzędzie witał Stefana Kard. Wyszyńskiego, zaś dwa tysiące Ojców Soboru witało go długimi i gorącymi oklaskami. Nie dziwi więc jego propozycja określenia Kościoła jako Ciała Mistycznego, która zastała przyjęta przez Sobór Watykański II w dokumencie: *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele «Lumen Gencium»*, i pojęcie „Ludu Bożego", które jest według Wyszyńskiego wyrazem teologii demokracji Kościoła[3].

Metoda nauczania społecznego Kościoła i katolickiej nauki społecznej

Nauka tym różni się od wiedzy potocznej, że posługuje się metodą, chociaż nie jest to konieczne w samym okresie jej powstawania. Używane są trzy terminy: „nauka społeczna Kościoła", „nauczanie społeczne Kościoła" i „katolicka nauka społeczna". Jan Paweł II używa te terminy zamiennie. Strzeszewski wykazuje, że tu chodzi o dwa zbiory: nauczanie społeczne Kościoła – nauczanie papieży, soborów, synodów, oraz biskupów (episkopatów lokalnych pozostających w łączności z papieżem). Na te dwa zbiory bardzo wyraźnie wskazuje Krucina w kontekście tzw. „teologii wyzwolenia", szczególnie głoszonej przez J.B. Metza, którzy stosując „metodę dialektyczną" nawracali katolicką naukę społeczną na marksizm. Później niektórzy autorzy katoliccy w oparciu o „metodę dialektyczną" – szczególnie pod wpływem Michaela Novaka[4] – nawracali ją (także w Polsce) na liberalizm, czyli nie uwolnili się od błędnej „metody dialektycznej". Nawet socjolog – Jerzy Szacki oceniał ten fakt negatywnie. Według C. Strzeszewskiego konieczne jest przyjęcie określonych kryteriów interpretacji dokumentów Magisterium Kościoła: 1) ustalenie w tekście niewątpliwej myśli papieży; 2) wyjaśnienie tekstu w drodze analizy porównawczej; 3) wyjaśnienie tekstu z punktu widzenia filozofii i teologii katolickiej; 4) analiza kwestii społecznej, gospodarczej i politycznej (aspekt historyczny). Innymi słowy nie należy stosować „metody dialektycznej", to znaczy nie przeciwstawiać dokumentów późniejszych dokumentom wcześniejszym ogłoszonym przez papieży; 5) wskazanie szczególnych okoliczności (kwestie społeczne) uzasadniających ogłoszenie encykliki); 6) wyjaśnienie zwrotów użytych w encyklice; 7) analiza poszczególnych fragmentów wciąż ma być konfrontowana z całokształtem myśli encykliki; 8) interpretacja powinna wykazywać na szczegółowe i praktyczne wnioski encykliki. Osoby prywatne nie ograniczają się tylko do interpretacji dokumentów nauczania społecznego Kościoła, ale także je przygotowują.

Różne są źródła poznania człowieka i świata: księgi religijne, doświadczenie ludzkości, i doświadczenie wewnętrzne człowieka, tradycje (historia), rozum (filozofia) i badania naukowe. Strzeszewski posługuje się metodą interdyscyplinarną, znaczy wykorzystuje inne nauki: teologię biblijną, filozofię, etykę, socjologię, ekonomię, pedagogikę, psychologię, antropologię społeczną, historię, nauki prawne i politologię.

[3] C. Strzeszewski, *Kardynała St. Wyszyńskiego wizja Kościoła*, Wrocław 1990, s. 41 (po ogłoszeniu książki dopisał „i Państwa").

[4] M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne* (przełożył W. Büchner), Poznań 1993, *passim*.

Jan Paweł II podkreśla, że nauki humanistyczne i filozofia pomagają wyjaśnić, na czym polega *centralna rola człowieka w społeczeństwie*, i uzdalniają go do lepszego rozumienia siebie jako „istoty społecznej”[5]. Wskazuje, że nie można interpretować Starego i Nowego Testamentu bez Tradycji – *corpus doktrynalny* – bez poznania rozumowego (filozofia). Interpretacje Biblii z pominięciem Tradycji nazwał *bibilcyzmem* i *fideizmem*; interpretacje tylko rozumowe nazwał *racjonalizmem*[6]; wyłączne interpretacje socjologiczne nazwał *socjologizmem.* Następnie podkreśla: „Ważną cechą doktryny społecznej Kościoła jest ponadto jej charakter interdyscyplinarny”. a nawet posługuje się metodą multidyscyplinarną[7]. Wyrazem tego jest istnienie przy Stolicy Apostolskiej różnych Akademii Nauk. Należy zaznaczyć, że już w połowie XX wieku zaczęto odstępować od scjentyzmu. Np. Karol Popper wykazywał, że nauka ma strukturę tylko hipoteczno-dedukcjną, a zdobyta wiedza ma charakter prawdopodobieństwa[8], czyli przyjmowano hipotezy, w które wierzono (dogmatyzm w naukach). W XIX w. termin „nauka” pisano dużą literą. Natomiast Albert Einstein – matematyk, fizyk i astronom – podkreśla, że cel nauki jest tylko jeden: odcyfrować zamysł Boga, który stworzył świat aktem racjonalnym i nauka stara się zrozumieć strukturę świata. Nauka dotyka w jakimś sensie samej religii. Prowokująco nawet pisał, że we współczesnym świecie zmaterializowanym uczeni są naprawdę jedynymi ludźmi wierzącymi. Stary Testament nie jest traktatem astronomicznym ani też biologicznym, jak to implicite zakładają niektórzy ludzie nauki.

Jan Paweł II, idąc jak gdyby tropem Einsteina, analizuje stworzenie świata przez Boga i miejsce człowieka w świecie. Opis ten nie jest z punktu widzenia założeń metod różnych nauk, gdyż jej on symboliczny. A symbol znaczy tyle, co znak zbieżności, spotkanie i przystosowanie do siebie danych elementów. Bez aspirowania do charakteru naukowego z punktu widzenia nauk empirycznych – posiada również własne, swoiste znaczenie dla samego rozumu dociekającego prawdy o człowieku. Poniekąd trafia do samych korzeni zagadnienia miejsca człowieka we wszechświecie. W okresie Oświecenia, a jeszcze bardziej w wieku XIX w marksizmie upowszechniano tezę o alienacyjnym charakterze wszystkich religii. Zredukowano człowieka do bezwzględniej immanencji w świecie. Sprowadzono człowieka do przedmiotu i nietzscheańskiej „śmierci Boga”, a stopniowo do „śmierci człowieka”[9]. W opisie stworzenia człowieka jest mowa, że ma on przekształcać ziemię i czynić ją sobie poddaną, to znaczy respektować jej prawa (ekologia); znaczy także nie uczynić z siebie samego narzędzia. Zatem nie wolno, poznawczo ani praktycznie, zredukować człowieka do rzędu przedmiotów. Para-

[5] Jan Paweł II, *Encyklika Fdes et Ratio o relacjach między wiarą a rozumem*, Tarnów 1998, p. 52 (odtąd FR).

[6] Jw., p. 54.

[7] CA. p. 59.

[8] Zygmunt Hajduk, *Wartości epistemiczne: aktualne kontrowersje w aksjologii nauk*, w: *Wartości dla życia*, red. K. Popielski, Lublin 2008, s. 119–121.

[9] Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki*, Lublin – KUL, 9 VI 1987, w: „Chrześcijanin w Świecie. Zeszyty OdiSS 16(1987), s. 54.

dygmat *człowieka-podmiotu*, chociaż nie *expresis verbis*. może powracać do świadomości ludzi i społeczeństw, również w świecie nauki. „Żadna też nowa epoka poznania naukowego nie wykracza „poza" to, co w tym opisie stworzenia zostało już – w sposób obrazowy (symboliczny) i elementarny – zarysowane"[10].Każdą okruszynę prawdy należy podejmować z szacunkiem gdziekolwiek się ona znajduje (można mówić o swoistej metodzie badań naukowych). „Poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi" (J 8,15). Dopełnieniem tych słów są słowa: „Prawdę czyńcie w miłości". Jan Paweł II pisze: „Służąc prawdzie z miłości i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi, zjednoczonych miłością do prawdy i miłość wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, miłość prawdy stanowi zasadę jednoczące ich więzi"[11]. Przeciwieństwem prawdy jest kłamstwo; zaś przeciwieństwem miłości jest nienawiść. Ostatecznie wykazano, że między religią i nauką – przyjmując odpowiednie metody badawcze – nie występuje antynomia. Zygmunt Hajduk w zakończeniu swego artykułu pisze: „Uznając wpływ czynników społecznych na badania, nie przypisuje się im jednakowych walorów. W dokonywanej na gruncie tej epistemologii rekonceptualizacji „wiedzy" jest zachowane tradycyjne odróżnienie wiedzy od opinii, z tym jednak, że jest ono oparte na standardach społecznych"[12] Niektórzy socjologowie nie odróżniają wiedzy od opinii, a nawet przyznają priorytet opinii przed wiedzą.

Pełny obraz człowieka

W katolickiej nauce społecznej podaje się pełny obraz człowieka. Człowiek jest wyposażony w rozum, wolność wewnętrzną i zdolność rozpoznania dobra i zła moralnego; jest on jednością duchowo-somatyczną (*corpore et anima unus*), która jest podłożem różnych potrzeb duchowych i materialnych. Człowiek nie jest w pełni zaktualizowany, ale całkowicie ukierunkowany na rozwój, do którego ma prawo; jest on z natury swej bytem społecznym (*ens sociale*); jest istotą pracującą (*Laborem exercens*) i kulturotwórczą; człowiek jest zdolny do czynienia dobra, do poświęcania się innym, do budowania sprawiedliwych systemów politycznych, społecznych i gospodarczych. Z drugiej strony człowiek jest zdolny do czynienia zła – do zabijania innych, kradzieży, kłamstwa, do budowania różnych systemów totalitarnych. W starożytności Owidiusz ujął to w słowach: *video meliora proboque, detriora sequor.* W języku biblijno-teologicznym nazywa się to grzechem pierworodnym. Z innej pozycji ideologicznej Herbert Marcuse pisze, że człowiek jest zdolny do tworzenia idiotyzmów naukowych, zaś J.K. Galbraith wykazuje, że we współczesnej ekonomii są mity. Nie w systemach niesprawiedliwych, totalitarnych należy poszukiwać ostatecznie źródeł zła, lecz w samym człowieku (ludziach) skażonym przez grzech, któ-

[10] Jw., s. 52.
[11] Jw.
[12] Dz. cyt., s. 132.

rego przejawem jest egoizm. To właśnie osoby ludzkie są podmiotami działania wraz z innymi. Natomiast różne systemy nie są osobami czy jakimś super Ego. K. Wojtyła pisze: „Człowiek jest nie tylko sprawcą swego działania, ale *jest także jego twórcą*"[13].

Działalność i nauczanie społeczne Prymasa Wyszyńskiego

Według J. Kruciny Prymas Wyszyński ujmował katolicką naukę społeczną jako integralną częścią nauczania Kościoła o człowieku egzystującym w konkretnej rzeczywistości społecznej, gospodarczej i politycznej, mająca charakter aplikacyjny. Kościół wypełniał swą misję od swego początku i musiał ją wypełniać także w nowej sytuacji – w ustroju komunistycznym. Prymas Wyszyński szukał w nowej sytuacji sposobu działalności Kościoła (*modus vivendi*)[14]. Nawet zawarł porozumienie z władzą komunistyczną, chociaż był przekonany, że druga strona nie spełni swych zobowiązań. Na próby podporządkowania Kościoła Prymas Wyszyński stanowczo odpowiadał: „Rzeczy Bożych na ołtarzach cesarza stawiać nam nie wolno – „*Non possumus*". Prymas Wyszyński pisze, że „Kariera w Kościele wymaga gotowości, by pójść z Chrystusem i na Krzyż i do więzienia"[15]. Pod koniec Soboru Watykańskiego II ogłoszono słynny *List biskupów polskich do biskupów niemieckich*, autorstwa Wyszyńskiego i abpa Bolesława Kominka. Motyw ogłoszenia listu jest ogólnie znany: pogodzenie narodu polskiego i niemieckiego. Po opublikowaniu tego listu rozpoczęto ostrą krytykę biskupów, szczególnie Prymasa i abpa Kominka. Bp Zygmunt Choromański skomentował to słowami, że „jest to zgiełk wcale nie polski". Powiedziano wyżej, że motyw ogłoszenia *Listu* jest ogólnie znany, gdyż występuje o nim wciąż tabu. W archiwach państwowych są wycięte strony dotyczące działalności S. Kard. Wyszyńskiego, stąd trudno poznać pełny obraz jego działalności. Najlepszą wiedzę o motywach i okolicznościach tego listu ma Jan Krucina. Ostro zwalczano też Prymasa od powstawania „Solidarności" aż do jego śmierci. Organizowano przeciwko niemu strajki w Warszawie (tabu). Mówi się o obaleniu kilofami muru berlińskiego, a właściwie wcześniej obalił go S. Kard. Wyszyński niezłomnym duchem.

Z pism S. Kard. Wyszyńskiego można odczytać jego wielką fascynację osobą ludzką jako obrazem Boga i odkupioną przez Chrystusa. Oryginalność katolickiej nauki społecznej w eksplikacji S. Wyszyńskiego polega na tym, iż wskazywał na priorytet osoby ludzkiej we wszystkich dziedzinach jej egzystencji. „W całej filozofii, teologii i socjologii Kościoła na czoło wysuwa się człowiek"[16]. Priorytet osoby ludzkiej uzasadnia ontologicznie i genetycznie. Ontologicznie, ponieważ

[13] Kardynał Karol Wojtyła, *Osoba i czyn na tle dynamizmu człowieka*, w: O Bogu i o człowieku, red. Bp Bronisław Bejze, Warszawa 1968, s. 214.

[14] Por. Krucina, *Państwo a Kościól w nauczaniu Kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych" 10(1982), s.47–58.

[15] Stefan Kard. Wyszyszyński, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 57.

[16] Tenże, *Najwyższa wartością na tym świecie*, w: *Kościół w służbie narodu,* Rzym 1981, s. 90 n.

człowiek przerasta każdą wspólnotę – rodzinę, narodową, państwową, kulturalną i religijną. Genetycznie, ponieważ jeszcze nie było państwa na świecie, a już istniał człowiek[17]. Prymas podaje dwa uzasadnienia godności człowieka: teocentryczne i homocentryczne. Teocentryczny, gdyż człowiek jest *imago Dei.* „Wśród zasadniczych mocy, które są uruchomione dla harmonii życia i współżycia, na czoło wysuwa się zaraz po Bogu – człowiek. Jak Bóg znany i miłowany, tak człowiek powinien być uznawany aż do granic zda się niedostępnych dla wielu – do granic umiłowania. Człowiek umiłowany, to znaczy uznawana jego wysoka godność, godność dziecka Bożego. Wymiar homocentryczny – według Prymasa – wyraża się tym, iż Bóg „[...] zabiega o zbawienie – pragnie jego szczęścia"[18]. Człowiek jest jednością i nie można go dzielić na *homo oeconomicus*, *homo politicus* i osobno na *catholicus*, *chistianus*. Wyszyński pisze, że „osoba ludzka jest pierwszą drogą i podstawą wartością całego porządku społecznego i gospodarczego". Poglądy Prymasa Wyszyńskiego będą jeszcze ukazywane w innych kontekstach.

Myśl przewodnia nauczania społecznego Kościoła

Myślą przewodnią nauczania społecznego Kościoła jest godność człowieka, która obejmuje całego człowieka, czyli także ciało. Podawane są różne uzasadnienia godności osoby ludzkiej, jednakże nie można utożsamić jej z uzasadnieniami, gdyż godność jest jedna, a uzasadnień wiele. Jacques Maritain wykazuje, że w tym utożsamianiu zawiera się błąd metodologiczny[19]. Podaje się uzasadnienie filozoficzne, teologiczno-biblijne. (Stary i Nowy Testament), doświadczenie wewnętrzne i doświadczenie ludzkości. Człowiek jest usytuowany zaraz po Bogu. Jan Paweł II pisze: „Godność ludzkiej osoby jest wartością transcendentną, uznawaną za taką przez wszystkich, którzy szczerze poszukiwali prawdy. W istocie rzeczy całą historię ludzkości należy interpretować w świetle tego pewnika". Pierwsza, programowa encyklika *Redemptor hominis* (1979) Jana Pawła II jest swoistym traktatem o godności osoby ludzkiej[20].

Po drugiej wojnie światowej – podczas której popełniano czyny straszliwego barbarzyństwa i ludobójstwa – pojawiła się swoista „rewolucja godności ludzkiej" (*revolution of human dignity*) – jak ją nazwał J. Maritain – wyrażająca się umieszczaniem pojęcia godności najpierw w *Karcie Narodów Zjednoczonych.* „[...] ludy Narodów Zjednoczonych ponownie potwierdziły swą wiarę w podstawowe prawa

---

[17] Tenże, *Matka – Syn – rodzina*, w: *Kazania świętokrzyskie*, Rzym 1976, s. 12. Należy zaznaczyć, że *Kazania* te zastały sfałszowane przez komunistów i w tej formie rozsyłane pocztą do niektórych znaczących osób duchownych.

[18] Tegoż, *Harmonia Bożo-ludzka w Polsce*. Kazanie w bazylice archikatedralnej w Warszawie 6.01.1980.

[19] J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écite*, Freibourg 1986, s. 17; por. F.J. Mazurek, *Alfreda Verdrosa i Jacquea Maritain koncepcja dynamiczna prawa naturalnego praw człowieka*, Lublin 1999, s. 49–74.

[20] B. Häring, *Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsencyklika „Redemptor hominis. Papst Johannes II. Kommentar*" Freiburg 1979, s. 121n.

człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej". Maritiain komentując ten zapis, wskazywał, że pojęcie wiary nie jest pojęciem prawnym, lecz religijnym – wiarą w stworzenie człowieka na obraz Boga (*imago Dei*).

Są różne koncepcje godności osoby ludzkiej. Godność jest jedna, zaś uzasadnień wiele. Rażącym błędem metodologicznym jest utożsamianie samej godności z jej uzasadnieniami. Ogólnie rzecz biorąc, wszystkie koncepcje można sprowadzić do dwóch. Według pierwszej jest ona wrodzona i niezbywalna. Nazywa się ją godnością osoby ludzkiej, godnością człowieka, godnością bytu ludzkiego. Według drugiej jest ona nabywana – w różnym stopniu – w środowisku społecznym, przez pracę wychowawczą rodziny i szkoły oraz własną pracę nad sobą i utrwaliła się w osobowości człowieka. Można ją też utracić. Nazwaliśmy ją wyżej ją godnością osobowościową czy kulturową. Chociaż występują różnice między godnością wrodzoną i nabywaną, to jednak stanowią one integralną całość – doskonałymi bądźcie, bo Ojciec Wasz jest doskonały (aspekt dynamiczny).

Jan Paweł II pisze: „Godność osoby ludzkiej jest wartością transcendentną, uznawaną przez wszystkich ludzi, którzy szczerze poszukiwali prawdy. W istocie rzeczy całą historię należy interpretować w świetle tego pewnika"[21].

Idea godności człowieka ma długą historię. Znajduje się ona już w filozofii starożytnej, w Starym i Nowym Testamencie, w myśli patrystycznej. Np. w modlitwie zawartej w *Sacramentarium Leonianum* (V w.) użyto terminu „godność": „Boże, który cudownie stworzyłeś godność ludzkiej substancji [natury] i jeszcze cudowniej ją odkupiłeś [...]". W tej krótkiej modlitwie jest streszczona antropologia Starego i Nowego Testamentu. Papież Leon Wielki określa człowieka jako „uczestnika boskiej natury (*divinae consor naturae*). W średniowieczu św. Tomasz z Akwinu zajmował się w szerokim zakresie godnością ludzka. Cała teologia i filozofia katolicka okresu renesansu ukazywała wielką godność osoby ludzkiej. Np. Pico della Mirandola w książce *De hominis dignitate* (1486) pisał: *„Magnum miraculum est homo.* Podstawą tej cudowności jest wolność człowieka. Nie tyle człowiek jest centrum świata, ile środek świata jest tam, gdzie on się znajduje, jest *vinculum mundi*[22]. Rozumienie człowieka jako *vinculum mundi* przyjął także od Eliasza Medigo – teolog i filozof żydowski – u którego studiował w Padwie[23]. W okresie oświecenia duży wkład w rozwój myśli o godności wniósł Immanuel Kant.

Nauczania Jana Pawła II nie da się właściwie zinterpretować bez uwzględnienia filozofii antropologicznej Karola Wojtyły. W swym przemówieniu w Radiu Watykańskim, w czasie trwania III sesji Soboru, podkreślał: „Umysł i wolność stanowią istotne i zarazem nieodzowne właściwości osoby. Tu także tkwi cała naturalna podstawa jej godności"[24]. Przekonanie to sięga korzeniami do doświad-

[21] Por. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 11.

[22] J.M. Breuvart, *Le concept philosophique de dignité humaine*, *Revue d'éthique et theoligie morale. le Supplement* 191 (1996), s. 112.

[23] Por. Z. Kuksewicz, *Żydowska filozofia średniowieczna*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, s. 993.

[24] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (red. T. Styczeń i in.), Lublin 1994, s. 418.

czenia wewnętrznego osoby ludzkiej i ludzkości. Wymienia on – w zależności od uzasadnień – godność *naturalną.* Drugie uzasadnienie wiąże się z faktem stworzenia człowieka przez Boga na swój obraz i swoje podobieństwo i podnosi „w górę" godność naturalną. Dla tych zaś, którzy nie akceptują uzasadnień antropologii biblijno-teologicznej „[...] pozostaje potwierdzenie godności osoby niejako w dół: w stosunku do świata widzialnego w ekonomii, technice, cywilizacji"[25]. Jednak przed wszystkimi ludźmi stoi zadanie ochrony godności osoby ludzkiej, a sposobów ochrony jest wiele.

K.Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność* formułuje normę personalistyczną w sensie negatywnym i pozytywnym: „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości"[26]. Adam Rodziński – współpracownik K. Wojtyły – pisze, że godność ludzka jest sama z siebie powinnościorodna, i nadaje jej następujące brzmienie: *persona est affirmanda propter seipsam* (osobę należy akceptować dla niej samej). Tadeusz Styczeń, komentując publikacje Wojtyły i encykliki Jana Pawła II, pisze, że godność osoby ludzkiej jest normą normującą. Wojtyła odwołuje się także do I. Kanta, który pisał, że wszystkie rzeczy mają cenę (rynkową), są wymienialne, mają wartość relatywną, natomiast osoba ma godność, jest wartością absolutną. Odpowiednio do tej wartości sformułował w *Krytyce praktycznego rozumu* imperatyw rozumu praktycznego: „Osoba ludzka jest celem sama w sobie, to jest nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet samego Boga) traktowana jedynie jako środek, będąc zarazem sama przy tym celem, a więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte; jest ono bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest samo w sobie święte"[27]. Niektórzy teologowie, szczególnie moraliści twierdzą, że sformułowany przez Kanta kategoryczny imperatyw rozumu praktycznego jest czysto formalny, pusty, że zamknął on człowieka w immanentnym świecie bez okna ku transcendencji. Porównajmy pogląd Kanta z wypowiedzią papieża Leona XIII, zawartą w encyklice *Rerum novarum* (*O kwestii robotniczej*, 1891 r.): „Nikomu też nie wolno znieważać bezkarnie ludzkiej godności, do której sam Bóg odnosi się z wielkim szacunkiem [...]. Co więcej, nawet samemu człowiekowi nie wolno rezygnować z godności ludzkiej natury, albo oddawać się w duchową niewolę [...]"[28]. Jan Paweł II, nawiązując do *Rerum novarum*, podkreśla w *Centesimus annus*: „Trzeba jednak już teraz wyraźnie sobie uświadomić, że tym, co stanowi wątek i w pewnym sensie myśl przewodnią encykliki i w ogóle całej nauki społecznej Kościoła, jest *poprawna*

[25] Jw., s. 419.
[26] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 31 n.
[27] *Krytyka rozumu praktycznego*, przekł. J. Gałecki, Warszawa 1972, s. 211.
[28] RN p. 32.

koncepcja niepowtarzalnej wartości, *płynącej* stąd, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego. Uczynił go na swój obraz i podobieństwo, obdarzając niezrównaną godnością, którą niejednokrotnie podkreśla encyklika. Istotnie, oprócz praw bowiem [...] istnieją takie, które nie mają związku z żadnym wykonywanym przezeń dziełem, lecz wywodzą się z jego zasadniczej godności jako osoby"[29] Przytoczony cytat wskazuje na to, że centralną myślą Magisterium Kościoła jest wrodzona i nadprzyrodzona godność każdej osoby ludzkiej. Nawet Ernst Bloch i Leszek Kołakowski, z pozycji innej ideologii, zgodnie uznają, że pojęcie godności osoby ludzkiej jest pochodzenia chrześcijańskiego. Felix Ermacora jest przekonany, że godność człowieka zawarta w depozycie (dogmatach) wiary chrześcijańskiej inspirowała nie tylko dokumenty ONZ, ale także konstytucje wewnątrzpaństwowe[30]. Nawet Wielki Mistrz masonerii *du Grand-Orient de France* – Michel Barion – uważa, że nauczanie Chrystusa, obok starożytnej filozofii greckiej, inspirowało kształtowanie się idei praw człowieka[31]. Po drugiej wojnie światowej, np. w Konstytucji RFN z 1949 r., w której art. 1 ust. 1 stanowi: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Poszanowanie jej i ochrona jest obowiązkiem wszystkich władz państwowych". W orzeczeniach Federalnego Trybunału Konstytucyjnego (*Bundesverfassungsgericht*) wskazuje się, że godność człowieka jest: prawem konstytucyjnym najwyższej rangi (*Verfassugsrecht des überragen Ranges*); najwyższą normą obiektywnego prawa konstytucji (*oberste Norm des objektiven Verfassugsrechts*); najwyższą zasadą konstytucji (*oberstes Konstituzionsprinzip*); podstawową normą materialną (*materiale Grundnorm*); najwyższą wartością konstytucji (*der oberste Verfassungswert.* Charakterystyczne jest również ujmowanie godności jako najwyższego celu każdego prawa (*der oberste Zweck allen Rechts*). Konrad Löw sprowadza wszystkie te określenia do jednego: godność człowieka jest w konstytycji RFN uznana za normę norm (*Norm der Normen*)[32]. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej

[29] GS p. 24.

[30] *„Das christliche Dogma unterstützt also jene menschenrechtlichen Bekenntnisse oder Normen, wie sie in der Dokumentation UN, aber auch in innerstaatlichen Verfassungen zu finden sind, die sich auf die Vorstellung von Menschenwürde beziehen"* (F. Ermacora, *Menscherechte in der sich wandelnden Welt*, t. 1, Wien 1974, s. 575.

[31] *„Mais ce qui est impartant c'est le souci de justice qui ressort de l'enseignement du Christ [...] la conception greque de l'Homme et le courant initial de l'Evangile, fondé sur la ordre proprriét garatie par le droit qui la reglement en maintenat l'indépendance civil de l'individu [...] celle trdition de l'Evangile symbole d'idéalisme humain [...]*", M. Baroin, *La franco-maçnnerie et les droits de l'homme*, w: *Les dimensions universelles des droits fe l'homme*, t. 1, Bruxeelles 1990, s. 280. We wstępie tej książki stwierdza się: „La magna Carta (z roku 1215, (podk. F.J. Mazurek") exprimait le point de vue d'une Eglise cattholque. *Die Grundrechte. Verständnis und Wirklichkeit in beiden Teilen Deutschlands*, München 1977, s. 68.

[32] „Tradition de l'Evangile symbole d'idéalisme humain [...]", M. Baroin, *La franco-maçnnerie et les droits de l'homme*, w: *Les dimensions universelles des droits fe l'homme*, t. 1, Bruxeelles 1990, s. 280. We wstępie tej książki stwierdza się: „La magna Carta (z roku 1215, (podk.) F.J. Mazurek") exprimait le point de vue d'une Eglise catholique. *Die Grundrechte. Verständnis und Wirklichkeit in beiden Teile in Deutschlands*, München 1977, s. 68.

(1997), dopiero w art. 30 umieszczono zapis: „Przyrodzona godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych". W obu sformułowaniach zawarty jest błąd *etatyzmu*, to znaczy, że obowiązek ochrony godności człowieka spoczywa tylko na państwie, pominięto inne podmioty. Przecież ten obowiązek spoczywa na samym podmiocie – osobie uprawnionej – i innych instytucjach prywatnych, np. rodzinie, związkach zawodowych itp.

Antropologia Nowego Testamentu

Adekwatnie do swej nazwy podaje się nowy wymiar godności każdego bytu ludzkiego, swoistą nobilitację – g o d n o ś ć n a d p r z y r o d z o n ą. Jan Paweł II pisze, że podstawą tej godności jest fakt Wcielenia Chrystusa, który „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem"[33]. Osobliwą rację godności ludzkiej stanowi Odkupienie człowieka przez Chrystusa i powołanie go do uczestnictwa w życiu Boga. „[...] Chrystus-Odkupiciel [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi [...] odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany. Stworzony na nowo"![34]. Wcześniej Prymas Wyszyński odwoływał się do antropologii Nowego Testamentu, co jest wyrazem ciągłości nauczania społeczne Kościoła.

Podawane są różne określenia Ewangelii i chrześcijaństwa. Papież zaś w krótkich słowach wyjaśnia: „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem"[35]. Każdy człowiek istniejący w obrębie swej rodziny, różnych społecznościach (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu) swego narodu czy ludu, całej ludzkości – „[...] *jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła*, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa"[36]. Troską Kościoła jest, aby życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie, aby odpowiadało prawdziwej godności człowieka, równocześnie troską o przyszłość ludzi, o kierunek całego rozwoju i postępu. Kościół ma świadomość, „co *jest temu przeciwne*[37] – wielkie koncerny, które posiadają monopole *mass media*, kierując się zyskiem, manipulują mentalnością ludzką i potrzebami w dziedzinie moralnej, ideologicznej, politycznej i gospodarczej. Godność osoby ludzkiej powinna być także *pierwszą drogą* Państwa[38]. Relacje między tymi instytucjami różnie się układały w przeszłości i współcześnie.

[33] RH p. 13.
[34] Jw., p. 10.
[35] Jw.
[36] Jw., p. 14.
[37] Jw.
[38] Duża litera, gdyż chodzi o nazwę instytucji.

Koncepcje Kościoła i Państwa i relacje między nimi

Były i są różne koncepcje Kościoła. i Państwa. Świeckość władzy publicznej nie była znana w klasycznej starożytności. Np. faraoni egipscy i cesarze rzymscy sprawowali jednocześnie władzę religijną i publiczną; byli boscy, absolutnymi panami społeczeństwa – poddanych. Natomiast Jezus Chrystus oddzielił te władze w słowach „Oddajcie więc cezarowi to, co należy do cezara, a Bogu, to co należy do Boga”[39]. Vitorio Possenti, komentując te słowa, zaznacza, żeby to oddawanie było autentyczne, pełne i zbawienne musi być dwustronne, „[...] gdyż jedno bez drugiego nie może się ostać[40], ale cezar nie jest Bogiem, a nawet małym „bogiem”. Tym, co tkwi w każdej rewolucji ateistycznej, jest oddawanie cezarowi bez oddawania Bogu”[41], to zaś prowadzi do początku ruiny człowieka i systemów politycznych. W historii relacje Kościół – Państwo różnie się układały. Według zasady *cuius regio eius religio.* Np. we Francji na mocy Konstytucji Cywilnej Kleru (*Consitution Civile du Clergé*, 12 VI 1790) reformowano Kościół bez papieży. Władze państwowe powoływały biskupów i proboszczów. Niszczono instytucje kościelne, szkoły, nawet zakłady charytatywne, co więcej – Kościół został poddany nadzorowi policji[42]. Wprowadzono państwo laickie. Sposoby zwalczania Kościoła we Francji stały się wzorem dla rewolucji październikowej (1917 r.). Należy przypomnieć nieugiętym zwolennikom idei czystego państwa laickiego, że największego poniżania godności ludzkiej i łamania jej praw, ludobójstwa i barbarzyństwa w całej historii w XX w. dopuściły się państwa laickie – nazistowskie państwo Niemiec i państwa komunistyczne. Swastyka symbolizowała władzę wielkiego Führera, natomiast sierp i młot adekwatnie władzę wielkich innych dyktatorów. Stawia się zarzut Kościołowi, że zajmuje się polityką, a nie powinien się nią zajmować, gdyż jest ona wyłączną domeną suwerennego państwa.

Wyszyński wskazywał, że „polityka” Kościoła ma zupełnie inne znaczenie niż polityków „zawodowych”. Joachim Kondziela wymienia aż jedenaście koncepcji polityki. Jest ona autonomicznym działaniem ludzi. Podaje rozumienie polityki przez papieży i Sobór Watykański II. Polityka jest domeną chrześcijan świeckich – laikatu. Jest służbą człowiekowi w ramach dobra wspólnego. Jest ona „[...] trudnym – choć nie jedynym – wykonaniem chrześcijańskiego obowiązku [...] poprzez skuteczne i bezinteresowne służenie ludziom”. Polityką nie powinni się zajmować przypadkowi ludzie, dyletanci, karierowicze, lecz ludzie przygotowani, moralnie zdrowi, odznaczający się postawami altruizmu, ludzie utalentowani.

Według Wyszyńskiego Chrzest Polski był najwyższej rangi aktem politycznym – powstanie Państwa polskiego. W czasie przygotowań do tysiącletniej uroczystości pojawił się ostry spór o to, kto ma ją organizować – Kościół czy Państwo (tabu). Uzasadniał wolność Kościoła także prawem zwyczajowym (*ius gentium*).

---

[39] Mt 22, 21.

[40] Mt 22, 21.

[41] Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowożytnej*, Warszawa 2005, s. 161n.

[42] M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 1975, s. 44.

Podstawowe zasady społeczne

Naczelną zasadą jest sama godność osoby ludzkiej. Jan Paweł II postulował, by samą godność osoby uznać za zasadę prawa międzynarodowego. Strzeszewki, gdy odwołuje się do uzasadnień teologiczno-biblijnych, pisze o prawie bożym, natomiast kiedy pisze o uzasadnieniu filozoficznym – używa terminu „prawo naturalne". Obok centralnej normy i wartości, wymienia zasady: zasadę prawdy, wolności, pomocniczości, solidarności, dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej. Podstawowe zasady są równocześnie zasadami ontologicznymi i moralnymi. Mówiąc o zasadzie wolności, przytacza określenie wolności podane przez Jana Pawła II: „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest znakiem rozpoznawczym. Wolność osoby ma rzeczywiście swój fundament w trascendentnej godności człowieka, godności danej mu przez Boga, jego Stwórcę, która go ku Bogu kieruje. Człowiek [...] jest nierozdzielnie związany z tą wolnością, której żadna siła ani przymus zewnętrzny nie jest w stanie go pozbawić, i która stanowi podstawowe prawo człowieka jako jednostki i jako członka społeczności. Człowiek jest wolny, ponieważ posiada zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra.[...] Być wolnym, to móc chcieć i wybierać; to żyć zgodnie ze swym sumieniem"[43]. Wolność zewnętrzna zawarta jest w zasadzie pomocniczości. Strzeszewski streszcza ją w dwu hasłach: 1. „Tyle wolności, ile można; tyle społeczności, ile trzeba; 2. Tyle społeczeństwa, ile można, tyle państwa, ile koniecznie trzeba"[44]. Większe społeczności nie mogą wchłaniać mniejszych, ani też państwo ich wyręczać. Zasada pomocniczości jest zasadą ontologiczną, prawną, moralną, organizacyjną i pluralizmu społecznego.

J. Krucina habilitował się na podstawie książki: *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, którą Strzeszewski uznał za swoisty traktat o dobru wspólnym. To wskazuje jeszcze bardziej, że Krucina jest współtwórcą Lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej. Ideę dobra wspólnego znajduje on już w filozofii starożytnej u Platona i Arytstolesa. Jest ona zawarta w starożytności chrześcijańskiej, szczególnie u św. Augustyna. Określenie dobra wspólnego sformułował w słowach: pokój i uporządkowana zgoda (*pax et ordinata concordia*). W średniowieczu św. Tomasz z Akwinu ujmował dobro wspólne w wielu dymensjach. Najwyższym dobrem jest Bóg (*summum bonum commune*), który stworzył świat i człowieka na swój obraz i podobieństwo swoje (*imago Dei*). J. Krucina uzasadnia, że sama rozwinięta osobowość jest dobrem wspólnym nie tylko w dziedzinie społecznej, ale także gospodarczej i politycznej. Dobrem wspólnym jest cała Ziemia i kultura, ekosystem – życie w czystym (zdrowym) środowisku).

Występujący spór o dobro wspólne, nawet wśród autorów katolickich, rozwiązuje przez ustalenie dwu aspektów dobra wspólnego: a) w aspekcie instru-

[43] Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1981, p. 5, por. Strzeszewki, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 513–514.

[44] C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 518.

mentalno-instytucjonalnym, który zawiera konieczne środki: zewnętrzne warunki, instytucje, urządzenia życia społecznego, gospodarczego i politycznego służące rozwojowi osoby ludzkiej; b) w aspekcie esencjalnym, który nazywa także ontycznym[45]. Stanowią one integralną jedność. Dobro wspólne jest zasadą społeczno-moralną, wchodzi w zakres prawa naturalnego, praw i obowiązków człowieka, które są odczytywane krok po kroku z godności człowieka. Dobro wspólne jako ideał nie może być w pełni zrealizowane, to jednak nie jest mitem, utopią, lecz powinien stanowić dla życia społecznego, gospodarczego i politycznego postulat wiodący rozwoju integralnego każdej osoby ludzkiej – który jest dobrem wspólnym. Z uwagi na to, że konkretny człowiek ma trudność rozpoznać dobro wspólne w wymienionych dziedzinach, stąd konieczna jest konkretyzacja przez prawowitą władzę dobra wspólnego w formie normy wykonawczej. Jest ona umieszczana w konstytucjach państwowych i dokumentach międzynarodowych. Dobro wspólne w aspekcie esencjalnym jest czynnikiem konstytuującym wszystkie społeczności od najmniejszej – małżeństwa, rodziny naturalnej – do rodziny ludzkości (*familia humana*). Inne dobro wspólne ma małżeństwo, inne rodzina, wszelkiego rodzaju stowarzyszenia, instytucja, np. szkoły, szpitale, inne dobro wspólne ma Kościół a inne ma państwo. Celem społeczności i instytucji jest ochrona wielkiej wartości, którą jest godność osoby ludzkiej. Krucina pisze: „Jest to możliwe dzięki personalistycznej koncepcji dobra wspólnego, gwarantującej poszanowanie godności osoby ludzkiej [...], wrodzone i niezbywalne prawa człowieka należą do centralnej wartości należycie rozumianego dobra wspólnego [...], jest wartością realizowaną w wielowartościowym, zróżnicowanym układzie życia społecznego, i dlatego pluralizm dobra wspólnego domaga się istnienia wielu rodzajów społeczności, z których każda ma własne dobro wspólne”[46].

Normy i prawa człowieka w sensie pozytywnym i negatywnym

Prawa człowieka w sensie pozytywnym są zawsze prawami „do” – „do” obiektywnej i uniwersalnej wartości[47]. Naczelną wartością jest wrodzona godność osoby i życie odpowiadające tej godności. Prawo „do” – „do” życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci; „do” wolności sumienia, religii i wyznawania jej prywatnie i publicznie; „do” – „do” prawdy; „do” życia w czystym środowisku, napoju i środków wyżywienia, pokoju, wykształcenia, pracy, wypoczynku i wolności we wszystkich dziedzinach bytowania człowieka i inne. W tym kontekście wymienimy, za Prymasem Wyszyńskim, prawo „do” – „do miłości”.

---

[45] J. Krucina, *Dobro wspólne*, w: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1985, s. 1379–1382.

[46] Jw., s. 1381; J. Krucina, *Praca jako pomnażanie dobra wspólnego,* w: Jan Paweł II, *Laborem exerces. Powołany do pracy*, komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny, Wrocław 1983, s. 257–265; tegoż, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, Wrocław 1995, *passim*.

[47] Ph. Alston, *US Ratificacion of the Convenat on Economic, Social and Cultural: the Need for an Entirely New Stratgy,* „The American Journal of International Law” 84(199) nr 2, s. 387.

W *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* i obydwu Międzynarodowych Konwencjach Praw Człowieka wprowadzono kantyfikatory logiczne w sensie pozytywnym: „wszyscy ludzie". „każdy człowiek" ma prawo. W sensie zaś negatywnym: „nikt nie może", „nikogo". „*Normy negatywne* prawa naturalnego mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności [...] zakazy, które bezwzględnie zabraniają określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku [...] nie poniżania godności wspólnej wszystkim ludziom"[48]. Chodzi tu przede wszystkim o prawa „od" pozbawiania życia („nie zabijaj"), „od" tortur, głodu, nędzy, strachu, dyskryminacji, kłamstwa i inne. W *Dekalogu* – swoistym katalogiem w dzisiejszym rozumieniu – są sformułowane zasady moralne i praw człowieka w sensie pozytywnym i negatywnym. „*Wobec norm moralnych nie ma dla nikogo żadnych przywilejów ani wyjątków*. Nie ma żadnego znaczenia , czy ktoś jest władcą świata, czy ostatnim „nędzarzem" na tej ziemi: wobec wymogów moralnych wszyscy jesteśmy równi"[49]. Jednak w innym aspekcie normy morale mają wyższą rangę: przykazanie miłości Boga i bliźniego, której nie wolno przekroczyć. W tym kontekście należy przypomnieć, że Prymas Wyszyński pisał o prawie człowieka do miłości.

W ideologii indywidualistycznego liberalizmu ujmuje się prawa człowieka w sensie negatywnym jako wolność „od" uniwersalnych norm moralnych, „od" religii „od" obowiązków, „od" interwencji państwa w działalność jednostki, szczególnie w dziedzinie gospodarczej. Zwolennicy liberalizmu wyeksponowali na pierwsze miejsce prawo „do" wolności, a nie prawo „do" życia, co się ujawnia w propagowaniu aborcji i eutanazji. Zresztą, czynili to także zwolennicy ideologii marksizmu. Zwolennicy obu ideologii ostentacyjnie zarzucają Kościołowi konserwatyzm, wstecznictwo, integryzm i brak zdolność znalezienia swego miejsca w demokracji. Odkąd to negacja zasady „nie" – „nie" zabijaj jest „postępowa". Po pierwsze, demokracja jest takim ustrojem politycznym, w którym jest miejsce dla wszystkich, przy założeniu, że ona faktycznie istnieje; po drugie, Kościół musi być konserwatywny w tym znaczeniu, że musi nie tylko zachowywać depozyt wiary, w którym są uniwersalne normy moralne (godność osoby ludzkiej – *persona est affirmanda propter se ipsam*) i je głosić publicznie, gdyż w przeciwnym razie straciłby swą tożsamość.

Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*, biorąc pod uwagę rozumienie praw człowieka „od" – „od" obowiązków, pisze: „Każdemu z wymienionych [...] praw, wypływających z natury odpowiadają w tym samym człowieku obowiązki. Prawa te i obowiązki, udzielane czy też przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek,

Podaje kilka przykładów: „[...] prawo człowieka do życia wiąże się z obowiązkiem utrzymania własnego życia; prawo człowieka do poziomu życia godnego człowieka – z obowiązkiem godziwego życia; prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy –

[48] Encyklika *Veritatis splendor* ojca świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania Kościoła, Liberia Editice Vaticana, 6 sierpnia 1998, p. 52.

[49] Jw., p. 96.

z obowiązkiem dalszego pogłębiania i poszerzania tych poszukiwań". W konkluzji dodaje: „Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wznoszą gmach, a drugą go burzą"[50].

Integralność prawa człowieka

Mówiąc o prawach człowieka należy wyróżnić trzy elementy: ich źródło – wrodzoną godność, bogatą treść i ochronę. Nie można utożsamiać źródła praw człowieka z bogatą ich treścią i z ochroną, gdyż prowadzi to do błędu logicznego – *pars pro toto.* W dokumentach ONZ zgodnie uznaje się, że źródłem praw człowieka jest godność osoby ludzkiej. W tożsamych wstępach obydwu Paktów Międzynarodowych Praw Człowieka (1966r.), stwierdza się, że wszystkie prawa „[...] wynikają z wrodzonej godności osoby ludzkiej" (*que ces droits découlent de la dignité inhérente à la personne humaine*). Jan Paweł II w Orędziu do Sekretarza Generalnego ONZ Kurta Waldheima potwierdza to ujęcie: „Bezpośrednim źródłem praw ludzkich jest właśnie godność ludzkiej osoby". Następnie dodaje, że: „[...] podstawowe prawa człowieka [...] w jasny sposób zostały sformułowane w samej Ewangelii. Wszystkie prawa człowieka wywodzą się z godności ludzkiej głęboko związanej z Bogiem"[51]. Znamienne jest to, że Jan Paweł II wprost pisze, że wszystkie prawa człowieka są odczytywane z ontycznej struktury osoby ludzkiej[52], istoty rozumnej i wolnej oraz jedności duchowo-somatycznej, która jest podłożem obiektywnych i uniwersalnych potrzeb duchowych i materialnych, egzystencji, miłości (akceptacji), szczęścia, wolności, prawdy, dobra, piękna, dobrego imienia, sprawiedliwości, równości, pracy, partycypacji, żywności i napoju, opieki medycznej, mieszkania, życia w nieskażonym (czystym) środowisku i społecznym, do wypoczynku. Podstawą integralności wszystkich praw człowieka jest wrodzona godność człowieka. Wszystkie prawa człowieka stanowią integralną jedność, są niepodzielne, gdyż ich źródło – godność osoby – jest niepodzielna. Jan Paweł II podkreśla: „Całokształt praw człowieka odpowiada istocie godności człowieka, człowieka rozumianego całościowo, a nie sprowadzonego do jednego tylko wymiaru. Prawa te odnoszą się do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka, do korzystania przezeń z wolności, do jego stosunków z innymi osobami"[53]. Ale

[50] PT p. 28–30.

[51] Jan Paweł II, *Nauczanie Społeczne,* t. II, Warszawa 1982, s. 52.

[52] Powiedziano, że według Jana Pawła II prawa człowieka i naczelna norma moralna są odczytywane z ontycznej struktury osoby ludzkiej. W zapisie, że prawa człowieka „wynikają z wrodzonej godności osoby ludzkiej jest reminiscencja oświeceniowej koncepcji prawa naturalnego, w której z naczelnej zasady prawa naturalnego wyprowadzano w drodze rozumowania dedukcyjnego szczegółowe przepisy, kodeksy idealne, regulujące wszystkie stosunki międzyludzkie, dla wszystkich i ludów i po wszystkie czasy., jak np. kodeks G.W. Leibniza prawa naturalnego, Ch. Thomasiusa czy Ch. Wolfa. Rzekomo kodeksy te wydawane są przez Rozum i Naturę (terminy te pisano dużymi literami).

[53] Jan Paweł II*, Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych*, p. 13.

błędna jest tzw. koncepcja potrzeby (*human needs*)[54], według której potrzeby są same w sobie prawami człowieka. Człowiek ma różne potrzeby materialne i duchowe, szczególnie potrzeby uniwersalne. Do zaspokojenia tych potrzeb człowiek ma prawo. Stanowią one specyfikacje różnych praw człowieka. Błędne jest twierdzenie teologów moralistów, że prawa człowieka wynikają z podstawowych zasad moralnych, gdyż źródłem zarówno zasady moralne i prawa są odczytywane z samej godności osoby ludzkiej. Dodatkowo błędnie utożsamiają normy moralne z osiągniętymi sprawnościami (cnotami).

Mówiąc o prawach człowieka, należy wymienić trzy elementy: podstawę (źródło) – godność osoby ludzkiej – ich treść i ochronę. Utożsamianie jednego z tych elementów z innym prowadzi do rażącego błędu logicznego – *pars pro toto.* W hierarchii praw człowieka, w znaczeniu genetycznym i merytorycznym, naczelne miejsce zajmuje prawo do życia *od momentu poczęcia do naturalnej śmierci.* W momencie zapłodnienia pojawia się byt osobowy, któremu przysługuje prawo do rozwoju w wszystkich fazach prenatalnych, w tym także prawo do opieki medycznej i narodzenia. Jan Paweł II, biorąc pod uwagę jedność Tradycji Kościoła, według której spędzanie płodu jest okropnym przestępstwem zdecydowanie wyraża swoje przekonania w słowach: „[...] oświadczam. że bezpośrednie przerywanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, gdyż jest zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej"[55]. W tym kontekście warto przypomnieć stanowisko Parlamentu Europejskiego: „[...] embrion i płód ludzki muszą korzystać we wszystkich okolicznościach z takiego poszanowania, które przysługuje godności ludzkiej [...] od tego momentu dymensja praw człowieka jest fundamentalna"[56]. Zgromadzenie zleciło opracowanie konwencji: *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of Human Being with Regard to Application of Biology and Medicine*: *Convention on Human Rights and Biomedicine*. Była ona złożona do podpisania 4 IV 1997 i weszła w życie o17 I 1998. Stwierdza się w niej, że byt ludzki pojawia się w momencie poczęcia, posiada godność i od tej chwili należy go chonić[57]. Paweł II odwołuje się także do badań nad genomem ludzkim. „Podstawą organiczną jej natury jest zaistnienie genomu o specyficznych cechach ludzkich [...] wewnętrzna więź między ludzkim genomem a zaistnieniem osoby odróżnia go zasadniczo od genomów wszystkich innych gatunków żyjących i stanowi o jego niezbywalnej godności [...]. Ze względu na istotową jedność ciała i ducha [...] genom ludzki ma wymiar nie tylko biologiczny, jest nosicielem godności

[54] J. Galtung, *Menschenrechte – anders gesehen*, Frankfurt a. M. 1994, *passim*.

[55] EV p. 62.

[56] „[....] *l'embryon et le foetus humains doivent bénéficier en toutes circonstances dû respèct à la dignité humaine [...], la dimension des droits de l'homme est dès lors fondamentle*" (*Journal Officiel C96/125, z* 17.04.1989).

[57] „*The Convention also usus expression «human being» to state necessity to protect the dignity and identity of all human being. It was acknowledged the a generally accepted principal the human dignity and identity had be respected as soon life began*".

antropologicznej [...]"[58]. Prymas Wyszyński wskazuje, że u podstaw „praktyk aborcji" leży błędna koncepcja człowieka – utylitarna, biologiczna i ateistyczno-laicka. Poczęty byt ludzki jest jednością somatyczno-duchową i ma godność osoby ludzkiej, w której tkwią wartości wieczne – eschatologiczne. „W każdej kołysce widzi Kościół rodzącą się wieczność i rodzące się szczęście"[59]. Dodatkowo wyjaśnia, że praktyki aborcji w Polsce zostały narzucone przez obce mocarstwo, celem osłabienia siły biologicznej narodu.

Wśród praw wolnościowych naczelne miejsce zajmuje wolność sumienia i religii. Ma ona wymiar osobowy i społeczny. Jan Paweł II pisze, że „[...] pierwszym i niezbywalnym prawem, osoby ludzkiej jest, a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności"[60]. Natura samej religii polega na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek się ustosunkowuje bezpośrednio i swobodnie do Boga. Jednak wolność ta „[...] może być tylko stosowana w sposób odpowiedzialny, to znaczy zgodnie z zasadami etycznymi oraz z zasadami równości i sprawiedliwości [...]"[61]. Wolność sumienia przysługuje także ludziom innych przekonań – ateistom i wyznań. Zmaganie się pomiędzy światopoglądem religijnym i ateistycznym, który jest jednym ze znaków naszej epoki, może zachować szlachetne i godziwe cechy ludzkie bez naruszania podstawowych praw sumienia każdego człowieka[62]. Człowiek ma prawo do wyrażania publicznie swych przekonań – wymiar zewnętrzny. Zwolennicy ideologii marksistowskiej głosili pogląd, że tylko oni mają prawdę. Zwolennicy ideologii liberalnej, przyjmując wyraźnie kryterium poprawności politycznej, czynią to samo. Zresztą, nawiązuje się do teorii występującej na przełomie XIX/XX w. *tezy* i *hipotezy*, według której tylko prawda ma prawo do jej głoszenia – *teza*, zaś fałsz nie ma tego prawa – *hipoteza.* W imię tej hipotezy zwalcza się ludzi wierzących, stosując środki przemocy fizycznej i duchowej. W filozofii personalistycznej uznaje się ową tezę, również hipotezę za błędną. Po pierwsze dlatego, iż prawda została tu podniesiona do rangi podmiotu; po drugie, osobę zaś potraktowano przedmiotowo. To przecież osoba ludzka jest podmiotem prawa do prawdy i przyjmowania jej w sposób wolny i ma obowiązek jej poszukiwania. Prawda jest wielką wartością i do tej wartości człowiek ma prawo. Prymas Wyszyński domagał poszanowania prawa Narodu polskiego do wolności, religii, podając także argument historyczny.

---

[58] *W trosce o życie*, Tarnów 1998, s. 272 i 641.

[59] Por. F. Mazurek, *Personalistyczno-integralne...,* dz. cyt., s. 29.

[60] *Dokument o wolności religijnej* (Rzym–*Madryt, 1 września 1980),* w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 2 wyd. 2. s. 158, p. 5.

[61] *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej .Konferencja w Madrycie poświęcona bezpieczeństwu i współpracy w Europie (13 września 1980),* cz. 2 wydanie II zmienione (red. M. Radwan i in, Rzym–Lublin 1987, p. 5.

[62] Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku* (2 października 1979), w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, jw., p. 20.

Źródło, bogata treść praw człowieka i ich ochrona

Mówiąc o prawach człowieka, należy wymienić trzy elementy: źródło, ich bogatą treść i sposoby ochrony. St. Kard. Wyszyński pisze, że praw człowieka nie nadaje inny człowiek (prawodawca – czysta koncepcja pozytywizmu), nawet człowiek nie nadaje ich sobie, lecz pochodzą one od Stwórcy, czyli źródłem praw człowieka jest tylko Bóg. Opracował katalog praw człowieka w 1945 r., jeszcze przed *Powszechną Deklaracją Praw Człowieka* (1948 r). Na uwagę zasługuje, że René Cassin – główny redaktor *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* – po jej ogłoszeniu ujawnił, że w zapisie art.1 „Wszyscy ludzie [...] powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa", ujęto w języku laickim zasadę ewangeliczną miłości i Dekalog[63].W czasie przygotowywania tekstu *Powszechnej Deklaracji* Cassin był w bezpośrednim kontakcie z nuncjuszem we Francji Giuseppe Roncallim, późniejszym papieżem Janem XXIII. Cassin pisze, że Roncalli w dużym stopniu inspirował treść *Powszechnej Dek*laracji[64].

Prymas Wyszyński uznaje miłość ewangeliczną nie tylko za obowiązek, ale również prawo człowieka do miłości, które nie widnieje w żadnej deklaracji, konwencji ani konstytucji. Obrazowo ujął to prawo w słowach: „[...] bo ażeby bronić praw człowieka, trzeba miłości, żeby w ogóle dostrzec nawet człowieka trzeba miłości [...] bo nawet, aby kogoś pożywić – trzeba miłości; by łzę otrzeć – trzeba miłości, by rękę podsunąć chwiejącemu się – trzeba miłości. A cóż dopiero – by bronić praw człowieka.

Obok prawa do miłości, wymienia inne prawa: prawo do życia od momentu poczęcia, do narodzenia, do życia odpowiadającego godności osoby ludzkiej, do wolności sumienia i religii, do prawdy, do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Wyszyński wymienia dwa cele małżeństwa: prokreację i wzajemną miłość, której owocem jest dziecko (dzieci). Wskazuje na prawa rodziców: do wychowania swych dzieci, do pracy i wypoczynku (szczególnie w niedziele i dni świąteczne), do odpowiednich warunków pracy, do słusznej i sprawiedliwej płacy (rodzinnej), do zabezpieczenia społecznego i ochrony zdrowia, do własności prywatnej, do zrzeszania się i tworzenia związków zawodowych, nie tylko robotników przemysłowych, lecz także rolników prywatnych (wysyłał memoriały do rządu o przyznanie im tegoż prawa). Pod wpływem tych memoriałów rolnicy otrzymali prawo do tworzenia związków zawodowych. Prymas uznawał prawo do strajku, który jest jednak środkiem ostatecznym i pod warunkiem, że nie będzie szkodził dobru wspólnemu. Podobnie pisał Jan Paweł II w *Laborem exercens*: „Przyznając, że jest to środek uprawniony, trzeba równocześnie podkreślić, że strajk pozostaje poniekąd środkiem ostatecznym. *Nie można go nadużywać* [...], co jest sprzeczne z wymogami dobra wspólnego społecznego [...]. W tym znaczeniu działalność związków zawodowych wkracza w niewątpliwie w dziedzinę „*polityki*" rozumianej *jako roztropna troska o dobro wspólne*"[65].

[63] *Religions et droits de l'homme*, w: „Amicorum discipulorumque", vol. IV, Paris 1972, s. . 99.
[64] Por. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 142.
[65] LE p. 20.

Pracownicy mają prawa: do partycypacji w zyskach i zarządzaniu przedsiębiorstwem, do sprzeciwu, do wykształcenia i informacji, do kultury narodowej i dziedzictwa ludzkości, prawo wyborcze do ich ochrony prawnej. Krótko mówiąc, Wyszyński wymienił prawa osobowe, wolnościowe, gospodarcze, społeczne i kulturalne[66], czyli bogatą ich treść. Obok tych praw człowieka, wymienia prawa specyficzne (*personifikacja*), które są też uniwersalne: prawa kobiet-matek, dzieci i ludzi niepełnosprawnych.

Ochrona praw człowieka

Ogólnie rzecz ujmując, można wymienić ochronę prawną i pozaprawną. Ochrona prawna zawarta jest w proklamowanych prawach człowieka w konstytucjach państwowych i konwencjach międzynarodowych[67]. Jednakże sama akceptacja „litery" praw człowieka nie wszędzie oznacza równoczesną realizację ich „ducha"[68]. Kościół docenia demokrację, ale demokracja autentyczna może występować tylko w państwie prawnym. opartym na poprawnej koncepcji człowieka i na wartościach uniwersalnych, a nie na sceptycznym relatywizmie. Jan Paweł II pisze, „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm"[69]. „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy:jeżeli nie istnieje prawda transcendentalna [...] nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi [...] nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentalnej godności ludzkiej [...]"[70] Po upadku w wielu krajach ideologii – przede wszystkim marksizmu – pojawia się nie mniej poważna groźba zanegowania praw człowieka [...] *groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym*"[71]. Zwolennicy relatywizmu etycznego negują nauczanie Kościoła o obiektywnych i uniwersalnych normach moralnych. „To właśnie dlatego totalitaryzm stara się zniszczyć Kościół, a przynajmniej podporządkować go sobie i uczynić z niego narzędzie swego aparatu ideologicznego"[72]. Jan Paweł II ujął to w swoim Testamencie jeszcze bardziej wyraźnie: „Czasy, w których żyjemy, są niewymownie trudne i niespokojne [...], Kościół znajduje się w okresie takiego prześladowania, które w niczym nie ustępuje pierwszym stuleciom, raczej je przewyższa co do stopnia bezwzględności i nienawiści". Kościół nie może zrezygnować ze spełniania swego powołania, gdyż każdy człowiek jest *pierwszą drogą* Kościoła. Do ochrony pozaprawnej należy nauczanie społeczne Kościoła, bo takim środkiem dysponuje. Jan Paweł II ujął to w słowach: „Kościół [...] nie dysponuje żadną bronią, tylko bronią ducha, bronią Słowa i Miłości [...] Szanujcie godność i wolność

[66] Tegoż. S. Wyszyński, dz. cyt., s. 877n.
[67] RH p. 14.
[68] RH p. 17.
[69] CA p. 46.
[70] VS p. 99.
[71] VS p. 100.
[72] CA p. 45.

każdego”[73]. Na sposób ochrony godności osoby ludzkiej wskazuje *Dekalog*, który jest swoistym katalogiem praw człowieka w współczesnym znaczeniu. Jan Paweł II pisze: „Celem przykazań [...] jest ochroną *dobra osoby*, obrazu Bożego poprzez zabezpieczenie jej dóbr [...]. Powszechność i nienaruszalność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśnieje blask Boży”[74]. W ochronie praw człowieka ważną rolę pełni wychowanie oparte na wartościach uniwersalnych, wychowanie do korzystania z wolności, wykształcenie, rozwój społeczno-gospodarczy i inne[75].

Religia dobrem dla człowieka i narodów

Trudno jest podać ścisłą definicję religii. I.M. Yinger pisze z sarkazmem, że w ciągu jednej godziny można znaleźć setki definicji religii. P. Beger uważa, że definicja jakiejś religii jest ostatecznie sprawą gustu, a *de gustibus non disputandum est.* Początkowo upowszechniał za innymi autorami tezę, że pod wpływem nieuchronnej sekularyzacji nastąpi powoli zanik religii i nastąpi „śmierć Boga”. Ogólnie rzecz ujmując, można wszystkie definicje religii sprowadzić do dwu: substancjalnych i funkcjonalnych, ale nie można ich przeciwstawiać sobie – stanowią one integralną całość. W pierwszych ujmuje się istotę samej religii, w drugich zaś wskazuje się na znaczenie religii dla człowieka i narodów. Brak innych środków kontroli bardzo ważną rolę spełniała tzw. „Siła wyższa” różnie rozumiana. Występowały i występują różne religie, w których zawarty jest wspólny element. W każdej religii uznaje się istnienie Absolutu; uznawanie braku, skazy, upośledzenia, które muszą być pokonane, by zrealizować ideał przez połączenie się z Transcendentem. We wszystkich religiach negatywnie jest oceniany obecny stan człowieka i oczekiwanie na „wybawienie”, „zbawienie”, „ocalenie”. Bogusław Wolniewicz – który zajmuje się matematyką logiczną, ale także etyką – twierdzi, że człowiek jest religijny nie ze strachu, lecz dlatego, że jest człowiekiem, połączeniem rozumu ze śmiercią. Śmierć jest *sacrum* i tajemnicą, tego faktu nie może rozwiązać żadna dyscyplina naukowa. Korzenie religii są niezniszczalne. Religia będzie istnieć dopóty, dopóki ludzie będą musieli umierać. Wolniewicz uważa, że należy pytać nie o sens życia, lecz o sens umierania. W każdej religii zawarte są normy moralne i sposoby jej wyrażania. Wolniewicz podkreśla, że najlepsza odpowiedź na kluczowy problem zawarta jest w religii chrześcijańskiej, a ściślej w wyznaniu katolickim, gdyż papieże wiernie chronią depozyt wiary[76]. Religia umożliwia jej wyznawcom „[...] głęboki kontakt ze swym Bogiem, samym sobą jak i ze światem oraz społeczeństwem, w którym on żyje. Religia jest dobrem dla narodów S.P. Huntington uważa, że „ze wszystkich obiektywnych elementów składających

[73] RH p. 16.
[74] Jan Pawel II, Encyklika *Veritatis Solendor*, Watykan1992, p. 13 i 90.
[75] CA p. 46.
[76] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993.

się na tożsamość cywilizacji najważniejszą rolę odgrywa przeważnie religia"[77]. Często mówi się o antysemityzmie, który zagraża. porządkowi światowemu. Wyjaśnia on, że Palestyńczycy i Żydzi są semitami,i aktualnie w dużym stopniu antysemityzm występuje między samymi semitami. W przeszłości zaś wyznawcy islamu nie zwalczali wiary Żydów i odwrotnie[78].

W religii islamskiej, judaistycznej i chrześcijańskiej są elementy wspólne – monoteizm – i różnice. W ramach tych religii występują liczne odłamy. Wyznawcy islamu są najbardziej podzieleni (około 150). Ci którzy się wzajemnie oskarżają nie tylko o „herezje", lecz także prowadzą między sobą wojny. W dokumencie *Zgromadenie Parlamentarne Rady Europy. Zalecenie 1202 roku 1003 dotyczące tolerancji religijnej w społeczeństwie demokrarycznym* wskazuje się na liczne przykłady odnawiania się ksenofobii, rasizmu i nietolerancji religijnej w skali narodowej i międzynarodowej. Na uwagę zasługuje stwierdzenie, że „[...] w Europie mamy do czynienia z bardzo zarysowanym wartości [...] materialistyczne poglądy społeczeństwa, podobnie jak komunizm, są wrogiem dobrobytu jednostek i wzajemnej społecznej odpowiedzialności. Mimo konfliktów „[...] historia wykazuje, że współistnienie kultury żydowskiej, chrześcijańskiej oraz opartej na wzajemnym szacunku i tolerancji wielokrotnie przyczyniło się do wzbogacenia i dobrobytu".

Wyznawca islamu – Basan Tibi – pisze, że religie należy uwolnić od polityki, co pozwoli prowadzenie dialogu z przedstawicielami religii islamu, chrześcijaństwa i judaizmu jako religiami monoteistycznymi. Etyka islamu, judaizmu i chrześcijaństwa – mimo różnic – jest porównywalna, więc ich wyznawcy mogą żyć ze sobą w pokoju. Chodzi tu właściwie – po upadku dwubiegunowego porządku – o proces nazywany *Returne of Sacred* w naszej epoce. Jednak jest on utrudniony z powodu podziału wyznawców islamu na dwie grupy: postępowych i tradycjonalistów Dialog ten rozpoczął Jan Paweł II, modląc się w meczecie w Damaszku.. Dodatkową trudnością są media i kręgi opiniotwórcze, które uznają, że zagadnienie to nie mieści w granicach poprawności politycznej.

Zwolennicy tak zwanej poprawności politycznej głoszą tezę, że religia islamu, judaizmu i chrześcijańska są źródłem konfliktów wewnątrzpaństwowych i międzynarodowych. wykluczenie religii z dziedziny publicznej, zresztą, skrzętnie ukrywanej. To zderzenie kultur ma występować między religią islamską, judaistyczną i chrześcijańską. Uważają, że najlepszym rozwiązaniem konfliktów wewnątrz państw i w społeczności światowej jest negacja wiary religijnej[79]. Jan Paweł II podkreśla, że islam jest sprzymierzeńcem chrześcijaństwa, gdyż jest religią monoteistyczną i z jej przedstawicielami prowadził dialog. Podkreślał, że należy starannie przeprowadzić identyfikację osób winnych za akty terroryzmu, ponie-

[77] S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (tłum. H. Jankowska). Warszawa 2001, s. 44.

[78] Jw.

[79] Bassam Tibi, *Islam i cheścijaństwo – religie jako siły społeczne.Szanse i problemy* (red. Christoph Röhr i Stephn Raab), w: *Nowy porządek wolności*, Kraków–Warszawa 2007, s. 1891–92; Arnd Uhle, *Das Staaskirchenrecht und der Islam*, „Kirche und Gesellschaft". 354(2008), 1–16.

waż odpowiedzialność moralno-prawna jest osobista i nie wolno jej rozciągać na narody, grupy etniczne czy religie, do których należą terroryści. Ośrodki terroryzmu są często finansowane przez ogromne kapitały. Narzucanie innym jedynej prawdy przymusem, nawet bombardowaniem całych miast, oznacza pogwałcenie godności człowieka i ostatecznie Boga, którego jest obrazem. „Nie zabija się w imię Boga!" Zaznaczyć należy, że islam jest wewnętrznie podzielony do tego stopnia, że trudny jest nawet dialog między wyznawcami religii islamskiej. Oskarżają się wzajemnie o „herezję"[80] i wciąż prowadzą między sobą wojnę. W przeszłości zaś wyznawcy islamu nie zwalczali wiary Żydów ani *vice versa*[81]. Zresztą, wyznawcy islamu i judaizmu są semitami, czyli w gruncie rzeczy antysemityzm występuje między samymi semitami. Przeciwnie twierdzą zwolennicy tzw. poprawności politycznej, że wielkie religie światowe zagrażają ładowi międzynarodowemu. Jan Paweł II pisze w swym Testamencie: „Czasy, w których żyjemy są niewymownie trudne i niepokojące. Trudna także i nabrzmiała właściwą dla tych czasów próbą – stała się droga Kościoła, zarówno Wiernych, jak i Pasterzy. W niektórych krajach [...] Kościół znajduję się w okresie takiego prześladowania, które w niczym nie ustępuje, pierwszym stuleciociom raczej je przewyższa co do stopnia bezwzględności i nienawiści. *Sanguis Martyrum – semen Christianorum*. A prócz tego – tylu ludzi ginie niewinnie, choćby i w tym kraju, w którym żyjemy" Do tego dodamy, że stosuje się wyrafinowaną przemoc duchową – wyśmiewanie symboli i kultów religijnych w imię twórczości artystycznej.

Wartość pracy ludzkiej

Prymas Wyszyński zajmował się w szerokim wartością pracy ludzkiej. Wyrazem tego są liczne jego artykuły i książka *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, napisana w czasie okupacji, i przygotowywana habilitacja *Środowisko moralne pracy fabrycznej*, której nie ukończył z powodu licznych zajęć po objęciu stolicy biskupiej w Lublinie. Książka *Duch pracy ludzkiej* została później przetłumaczona na liczne języki obce, ale dopiero wtedy – ze względu na wyprzedzenie myśli w niej zawartej, kiedy na Zachodzie zaczęła rozwijać się teologia rzeczywistości ziemskich. Wcześniej – zaznacza Józef Majka – jej recepcja byłaby po prostu utrudniona[82]. Zaznaczyć należy, że w dziedzinie koncepcji pracy ludzkiej również ważne są publikacje J. Kruciny – współtwórcy Lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej.

Kard. Wyszyński odrzucał pogląd, że praca jest karą za popełniane grzechy (np. można wymienić tu luteranizm). To prawda, że z pracą wiąże się cierpienie, ciężar i trud. Jednakże ciężar pracy nie jest dla człowieka *fatum*, nie może rodzić

[80] *Współczesne teorie socjologiczne.* wybór i opracowanie A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, t. Warszawa 2002, s. 1154.

[81] Jan Paweł II, *Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju. Pokój – Sprawiedliwość – Przebaczenie*, por. F. Mazurek, *Uzasadnienie istnienia wartości obiektywnych i uniwersalnych*, Lublin–Nałęczów 2002, s. 15.

[82] J. Majka, *Nauczanie społeczne Prymasa Polski*, „Roczniki Nauk Społecznych" 10(1982), s. 33.

pesymizmu, gdyż ciężar pracy „wybawia, wyzwala i uświęca" pracownika – posiada wartość eschatologiczną. Praca wykonywana z miłością rodzi radość i zadowolenie. Praca jest modlitwą i zarazem radością. Pod wpływem tej myśli Strzeszewski wprowadził pojęcie radości do definicji pracy: „Praca ludzka jest wolna, choć naturalnie konieczna działalność człowieka wypływająca z poczucia obowiązku, połączona z trudem i radością, a mająca na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych"[83].

Strzeszewski wskazuje, że praca ludzka jest wartością uniwersalną wielowymiarową: religijną, moralną, wychowawczą, społeczną, kulturalną i gospodarczą. Jest wartością religijną, gdyż człowiek jest od samego początku powołany do pracy – czyńcie sobie ziemię poddaną – jest ona wartością uniwersalną; jest ona podstawową potrzebą, która ujawnia się już u małych dzieci. Praca jest wartością moralną, gdyż człowiek może spełniać obowiązki wobec siebie i innych osób tylko przez pracę, a nawet miłość bliźniego. Praca ludzka jest wartością społeczną, i kulturową. Człowiek nie jest samotną wyspą, lecz jest ze swej natury bytem społecznym. Praca jest ważnym czynnikiem więzi społecznych. Człowiek przez pracę kształtuje swą osobowość.

Jan Paweł II nawet powie, że człowiek przez swą pracę staje się bardziej człowiekiem, ale zdecydowanie odrzucił twierdzenie K. Marksa, że praca stworzyła człowieka. W encyklice *Laborem exercens* pisze, że za pracę uznać można i należy pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samo człowieczeństwo. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwa Boga jest powołany, aby czynił sobie Ziemię poddaną, czyli od samego początku człowiek jest powołany do pracy. „Tak więc praca nosi na sobie szczególne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób – a znamię to stanowi jej wewnętrzną kwalifikacje, konstytuuje samą niejako jej naturę"[84]. Praca *stanowi klucz*, i to chyba *najważniejszy* klucz do rozwiązania nowych, spiętrzonych kwestii społecznych[85]. Strzeszewski nawiązując do Kard. S. Wyszyńskiego pisze: „W każdej pracy ludzkiej jest nawiązanie do pracy już dokonanej. Powstaje więź dziejowa w samej pracy: praca dokonywana wiąże całą przeszłość z przyszłością [...] Ale w każdej pracy dostrzegamy nie tylko więź dokonań rzeczowych. Tkwi w niej przede wszystkim więź myśli ludzkiej"[86]. Praca jest wartością kulturową. Zawarte są w niej trzy aspekty: a) wewnętrzny – osobowy; b) zewnętrzny, który obejmuje szeroki zakres zachowań, postępowań, współpracy, spełnianie obowiązków i korzystanie z przysługujących praw – kulturę społeczną, gospodarczą, polityczną, prawną i moralną; c) zhumanizowaną naturę: zewnętrzne wytwory utrwalone w jakimś materiale – narzędzia techniczne, wszystkie dzieła sztuki arty-

[83] C. Strzeszewski, *Praca ludzka*, Lublin 1978, s . 19; tegoż, *Kultura konsumpcyjna czy kultura pracy*, „Roczniki Nauk Społecznych" 14(1986), z. 1, s. 52; tegoż. *Katolicka nauka społeczna*, s. 580.

[84] LE Wstęp.

[85] P 3

[86] Por. F.J. Mazurek, *Praca ludzka w eksplikacji Czesława Strzszewskiego*, dz. cyt., s. 156.

stycznej i architektonicznej, gdyż powstały one dzięki kreatywnej pracy ludzkiej. Tylko człowiek jest twórcą kultury i tylko człowiek w niej się wyraża. W wielości kultur – pisze Jan Paweł II – „[...] człowiek staje się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego bytowania”[87]. Kultura jest tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”. Natomiast związek jej z tym, co człowiek „ma”, jest nie tylko wtórny, ale całkiem relatywny. W kulturze zawsze dostrzega [...] całego, integralnego człowieka w całej prawdzie jego duchowo-cielesnej podmiotowości, i ażeby na ten autentyczny ludzki wymiar [...] nie nakładać apriorycznych rozróżnień i przeciwieństw”[88]. Jan Paweł II podkreśla, że „[...] w imię kultury trzeba wołać o prawo człowieka do tego, aby bardziej być”[89]. Ponadto chodzi o to, aby to przez wszystko co „ma”, „posiada” „[...] umiał „być” nie tylko z drugim, ale dla drugich.Można to osiągnąć przez wychowanie, czyli wychowanie jest także wartością. gospodarczą. Papież pisze wprost o godności pracy ludzkiej. Bóg stwarzając człowieka, powołał go do pracy i równocześnie uzdolnił do jej wykonywania. „U początku ludzkiej pracy stoi tajemnica stworzenia”[90]. Swoista nobilitacja pracy ludzkiej dokonana jest przez Chrystusa, który większość lat swego życia poświęcił pracy fizycznej, a w latach nauczania odwoływał się w swych przypowieściach do pracy ludzi różnych zawodów.

Jan Paweł II ujmuje pracę w sensie podmiotowym i przedmiotowym, które są nierozerwalne. W sensie podmiotowym praca posiada dwa ważkie elementy: jest działalnością osoby, jest nieprzechodnia i pozostaje w człowieku – w rozwoju osobowym. Przez pracę człowiek „[...] *urzeczywistnia siebie* jako człowiek, [...], a także poniekąd bardziej «staje się człowiekiem»”[91]. W znaczeniu przedmiotowym praca jest panowaniem człowieka nad światem. Człowiek przekracza sam siebie i dokonuje zmian w zastanym i otaczającym ją świecie, dostosowując go do swoich potrzeb, wytwarzając różne narzędzia – zespół środków produkcji, które noszą na sobie znamiona pracy ludzkiej. Tkwi w nich godność osoby ludzkiej. Jednak pierwszą, podstawą wartości pracy jest jej podmiot – osoba ludzka. „Źródeł godności pracy *należy* szukać nie nade wszystko w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym”[92] Papież podaje wielowymiarową wartość pracy ludzkiej. Praca jest wartością uniwersalną, antropologiczną, eschatologiczną, moralną (etyczną). Jest ona modlitwą, kontemplacją. Hasłem zakonu benedyktyńskiego jest *ora et labora.* Praca jest wartością wychowawczą, społeczną (w wymiarze rodzinnym, narodowym i międzynarodowym), kulturalną i gospodarczą.

---

[87] Jan Paweł II, *Imię przyszłości kultury* (przemówienie w UNESCO), 2 VI 1980, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 2, wyd. II, s. 119, p. 7.

[88] Jw., s. 120, p. 8.

[89] Jw., s. 123, p.14.

[90] LE p.12.

[91] LE p. 9.

[92] LE p. 6.

Jan Paweł II wymienia zasadę priorytetu pracy przed *kapitałem* w aspekcie ontycznym, etycznym, genetycznym i funkcjonalnym. Tuż po ogłoszeniu *Laborem exercens* wielu autorów, w tym również O. von Nell-Breuning sądziło, że realizacja zasady priorytetu pracy doprowadzi do przejęcia przedsiębiorstw przez pracowników i pozbawi prawowitych właścicieli zarządzania własnymi przedsiębiorstwami. Priorytet pracy przed kapitałem poprawnie zinterpretował J. Krucina. W teoriach ekonomii liberalnej, a jeszcze bardziej w praktyce – w kapitalizmie – odwrócono zasadę priorytetu pracy przed kapitałem. Pracę traktuje się jako *sui generis* „towar" kupowany na rynku czy „anonimową siłę produkcji" – „siłę roboczą"[93]. zdecydowanie uznaje priorytet pracy przed kapitałem realnym. Jan Paweł II widzi tu odwrócenie porządku – stawienie kapitału przed pracę – wyszedł z fazy poprzedniej, to jednak trwa nadal i rozpowszechnia się wśród narodów i kontynentów. Przeciwstawną ideologią do liberalnej jest materializm dialektyczny, który inspirował budowę systemu komunizmu, przyjmując tezę o walce klas, „dyktaturze proletariatu", zniesienie własności prywatnej i wprowadzenia na drodze rewolucji własności kolektywnej – przyczynił się jeszcze bardziej do antynomii pomiędzy pracą i kapitałem oraz ludźmi stojącymi za tymi pojęciami. Jan Paweł II nie widzi innej możliwości radykalnego przezwyciężenia błędów obydwu systemów, jak tylko przez odpowiednie zmiany w dziedzinie teorii i praktyki – uznanie priorytetu osoby przed rzeczą, pracy przed kapitałem, gdyż jest on wytwarzany przez pracę.

„Jeśli więc stanowisko „sztywnego" kapitalizmu w dalszym ciągu domaga się rewizji w celu dokonania reformy pod katem jak najszerzej rozumianych praw człowieka związanych z jego pracą, to z tego samego punktu widzenia należy stwierdzić że owych [...] reform nie można dokonać *przez apriorycznie pojętą likwidację własności prywatnej środków produkcji*[94].

Kapitał ludzki

Obok kapitału realnego – środków produkcji – występuje inna forma kapitału – kapitał ludzki. Strzeszewski zajmował się kapitałem ludzkim już pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. Kapitał jako narzędzia produkcji nazywa za Arnoldem Toybee'm workiem z narzędziami. R. Aron twierdził, że zastosowanie wiedzy naukowej do produkcji stanowi ostateczną przyczynę i jednocześnie istotę rozwoju. Strzeszewski koryguje to twierdzenie, wskazując, że ostateczną przyczyną postępu jest rozum i wola oraz człowiek moralnie rozwinięty. Zgadza się z poglądem J.K. Galbraitha, że jeden dolar zainwestowany w oświatę przynosi większy wkład do dochodu narodowego niż w inne dobra materialne. Zapoznał się z poglądami T.W. Schultza – noblisty – według którego cechą kapitału ludzkiego jest to, że jest on jak gdyby częścią człowieka, jest w nim „ucieleśniony" i nie można go oddzielić od człowieka. Treścią pojęcia kapitału ludzkiego jest wykształcenie, zdrowie i racjonalne działanie przynoszące większe korzyści.

[93] Jw., p. 7 i 13.
[94] Jw., p. 14.

Strzeszewski wymienia także rozwiniętą moralność ludzi i ustroje sprawiedliwe, które nazywa kapitałem społecznym. Dostrzega to także Jan Paweł II: „Istnieje jednak inna forma własności, która szczególnie w naszych czasach nabiera znaczenia nie mniejszego niż *własność ziemi*: *jest to własność wiedzy, techniki i umiejętności.* Bogactwo krajów uprzemysłowionych polega o wiele bardziej na tym typie własności, aniżeli na zasobach naturalnych"[95]. Skoro praca jest wartością wielowymiarową, to człowiek ma prawo do pracy.

Zwolennicy ideologii liberalnej negują prawo człowieka do pracy z tej racji między innymi, że tego prawa nie można dochodzić na drodze sądowniczej, a przecież obok niej jest władza ustawodawcza i wykonawcza.

Biorąc pod uwagę z jednej strony wielowymiarową wartość pracy, z drugiej zaś wielowymiarowe zło bezrobocia – które jest zamachem na godność osoby ludzkiej – zdecydowanie uznać należy, że człowiek ma prawo do pracy, Lepiej jest mówić za Piusem XII o prawie do pracowania, gdyż przysługuje ono nie tylko pracownikom najemnym, lecz również ludziom, którzy posiadają własne środki produkcyjne lub usługowe. Jan Paweł II pisze o prawie do inicjatywy społeczno-gospodarczej. „Należy zauważyć, że w dzisiejszym świecie – wśród wielu praw człowieka – ograniczane jest *prawo do inicjatywy gospodarczej*, które jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego. Doświadczenie wykazuje, że negowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię „równości" wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli *twórczą podmiotowość obywatela.* W rezultacie kształtuje się w ten sposób nie tyle równość, ile „równanie w dół". Zamiast twórczej inicjatywy rodzi się bierność, zależność i podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu, który jako jedyny „dysponent" i „decydent", jeśli nie wręcz „posiadacz" ogółu dóbr wytwórczych, stawia wszystkich w pozycji mniej lub bardziej totalnej zależności, jakże podobnej do tradycyjnej zależności pracownika-proletariusza w kapitalizmie. Stąd rodzi się poczucie frustracji lub beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji, choćby tak zwanej emigracji wewnętrznej"[96].Warto przypomnieć, że w tzw. pracach przygotowawczych (*travaux préparatoires*)[97]. Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych występowała zgodność, że człowiek ma prawo do pracy. Umieszczono to prawo w art. 6 p. 1: „Państwa-Strony niniejszego Paktu uznają prawo do pracy [...]". Natomiast spór dotyczył sposobów jego ochrony – realizacji – ale także w tej dziedzinie uzgodniono: „[...] w celu osiągnięcia pełnej realizacji tego prawa, będą obejmowały programy techniczne i zawodowe poradnictwo i szkolenia, politykę i metody zmierzające do stałego rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego oraz do pełnego, produktywnego

[95] CA p. 32.

[96] Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (odtąd SRS), w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 2, s. 271, p. 15.

[97] M.C.R Carven, *The International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights. A Perspective on its Developmenet,* Oxford 1995, s. 197.

zatrudnienia na warunkach zapewniających jednostce korzystanie z podstawowych wolności politycznych i gospodarczych" (art. 6 p. 2). Dodatkowym ważnym argumentem uzasadniającym prawo do pracy, jest zło bezrobocia w wymiarze osobowym, moralnym i społecznym (rodzinnym) i gospodarczym.

Czy po upadku komunizmu kapitalizm jest jedyną alternatywą realnego socjalizmu

Przy wyjaśnianiu tego zagadnienia należy nawiązać do wcześniejszych encyklik Piusa XI: *Qudadragesimo anno. O odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa ewangelii* (1931 r.) i *Divini Redemptoris. O bezbożnym komunizmie* (1937 r.). W pierwszej podaje sposoby reformy kapitalizmu, który jest zbudowany na błędnej ideologii liberalizmu. Oto owe błędy: „Najbardziej uderzającym w naszych czasach zjawiskiem jest skupienie się nie tylko samych bogactw, ale także ogromnej potęgi i despotycznej władzy gospodarczej w rękach niewielu, którzy w dodatku chociaż często nie są nawet właścicielami, lecz tylko stróżami i zarządcami kapitału, mimo to jednak kierują nim w sposób samowolny. [...], do tego stopnia trzymają w swych rękach, że nikt nie może wbrew ich woli oddychać. [...] dalej do walki o państwo, aby jego środki i jego władzę wykorzystać [...] Jedną zaś największych między nimi jest obniżenie majestaty państwa, które stało się niewolnikiem wydanym na łup ludzkich żądz, gdy wolne od wszelkiej stronniczości i oddane jednie dobru ogólnemu i sprawiedliwości, na wysokim winno zasiadać tronie [...], z tego samego źródła wypłynęło: nacjonalizm" albo nawet „imperializm: gospodarczy" [...] lub „imperializm międzynarodowy" [98].

Drugą encyklikę Piusa XI – *Divini redemptoris* – można streścić podanym w niej znamiennym podtytułem: *Liberalizm drogą do komunizmu*[99]. Papież w *Divini Redemptoris* zdecydowanie oceniał zło komunizmu, natomiast w *Qudragesimo anno* zło liberalizmu. Obie te ideologie są błędne. Wprawdzie wzajemnie się wykluczają, ale zawierają też elementy wspólne. Ogólnie rzecz biorąc, w komunizmie neguje się zasadę wolności, w liberalizmie zasadę sprawiedliwości. Zwolennicy ideologii komunistycznej i liberalizmu zgodnie uznają (chociaż z innej pozycji), że nie uda się połączyć wolności ze sprawiedliwością, gdyż stanowią one kwadraturę koła. A. Hayek pisze, że wyrażenie „sprawiedliwość społeczna" nie należy do kategorii błędu, lecz do kategorii nonsensu tak, jak wyrażenie „moralność kamieni". Z twierdzeniem A. Hayeka można się zupełnie zgodzić, jednak pod małym czy wielkim warunkiem, że nie będziemy dostrzegać różnicy między stosem kamieni i ludźmi. Różne są formy sprawiedliwości (rozdzielcza, wymienna i partycypacji), które tkwią w sprawiedliwości w rozumieniu prawa rzymskiego jako oddawanie człowiekowi tego, co mu z prawa się należy – *ius cuique reddere*, czyli sprawiedliwość nie jest jałmużną. Jan Paweł II pisze: „Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest *to*, *co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem*, ze względu na wzniosłą

[98] Tenże, Encyklika Piusa XI, *Quadragesimo anno*, p. 105–109.

[99] *Divini redemptoris,* p. 16.

godność. To, *co należy się człowiekowi*, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne"[100].

Pius XI w *Divini Redemptoris* wskazuje, że propaganda komunistyczna kierowana „[...] jest z jednego ośrodka, zręcznie dostosowując do warunków poszczególnych narodów; rozporządza ona ogromnymi środkami pieniężnymi, niezliczonymi stowarzyszeniami, kongresami światowymi i dobrze wyszkolonymi siłami, korzysta z czasopism i broszur, szerzy się w kinach, ze sceny teatralnej i przez radio, na koniec w szkołach i uniwersytetach, ogarniając powoli coraz szersze warstwy społeczne, nawet najbardziej wartościowe; jak trucizna sączy się niepostrzeżenie w umysły i serce"[101]. Prymas Wyszyński widzi przymusową ateizację w postaci „[...] wychowania szkolnego, zależności w pracy, odbywania powinności wojskowej, a także uprzywilejowania w przeciwstawieniu do wierzących, których pozbawia się społecznych środków obrony radia, telewizji, filmie, teatrze i wydawnictwach"[102]. Strzeszewski wiąże ściśle własność z władzą. Im mniej własności, tym mniej władzy, np. proletariatu w XIX w., ale także w skali globalnej, na początku XXI w.

Różne są koncepcje wolności i kapitalizmu, np. M. Albert ogłosił książkę *Kapitalizm contra kapitalizm*[103]. Wyszyński, biorąc pod uwagę historie doktryn społecznych i ekonomicznych, podkreśla, że nie ma różnicy między kapitalizmem kolektywizmem: pierwszy jest kapitalizmem prywatnym, drugi zaś kapitalizmem państwowym. Wszystko jest po jednej stronie, proletariat nie został jeszcze wyzwolony. Nadal jest niewolnikiem, to państwa, to znów materii. Mimo różnic między komunizmem i liberalizmem występują w nich wspólne elementy: imperializm, legalizacja aborcji, wojujący ateizm, zwalczanie religii, negacja uniwersalnych norm moralnych, przyjmując kryterium poprawności politycznej. Zwalcza się Kościół lub podejmuje się próby podporządkowania go wymienionym ideologiom. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* dostrzega elementy pozytywne w systemie gospodarczym kapitalizmu, ale sugeruje inną nazwę: „ekonomia przedsiębiorczości", „wolna ekonomia",„ekonomia rynkowa". Mimo to, biorąc pod uwagę kryteria moralne, zdecydowanie negatywnie ocenił kapitalizm. „Przekonaliśmy się, że nie do przyjęcia jest twierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego kapitalizm pozostał jedynym (kwantyfikator logiczny, podkr. FM) modelem organizacji gospodarczej [...]" i odwrotnie system socjalizmu nie jest alternatywą kapitalizmu, gdyż „[...] w rzeczywistości okazuje się kapitalizmem [...]". Czyli występują tu dwa modele kapitalizmu – prywatny i państwowy. Kościół nie podaje szczegółowego modelu społeczno-gospodarczego. Jan Paweł II ogólnie pisze, że chodzi o „[...] *społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy*, *przedsiębiorczość i uczestnictwo*"[104].

[100] CA p. 35.
[101] Jw., p. 17.
[102] C. Strzeszewski, *Kardynała St. Wyszyńskiego wizja Kościoła*, Wrocław 1990, s. 53.
[103] Tłum. na jęz. pol., Kraków 1994.
[104] CA p. 35.

Posłowie

Prymas Wyszyński odegrał najważniejszą rolę w Polsce w okresie panowania władzy komunistycznej. Katolicka nauka społeczna jest nauką, gdyż posługuje się własną metodą, którą opracował Cz. Strzeszewski. Jan Paweł II dostrzegając to, pisze, że Strzeszewki stworzył Lubelską Szkołę katolickiej nauki społecznej. Współtwórcą tej szkoły jest Ks. prof. J. Krucina. Myślą przewodnią katolickiej nauki społecznej jest wrodzona i nadprzyrodzona godność osoby ludzkiej. Prymas Wyszyński podkreśla, że najwyższą wartością jest człowiek zaraz po Bogu. Podawał uzasadnienia godności osoby ludzkiej biblijno-teologiczne, filozoficzne i historyczne, ale uzasadnień nie utożsamiał ze sobą**,** gdyż prowadziłoby to do błędu metodologicznego. Są wartości relatywne, zależne od różnych warunków, ale są też wartości uniwersalne i normy moralne. ONZ uznaje encykliki papieskie od encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*, a nawet encyklikę doktrynalną Jana Pawła II *Evangelium vitae* i wszystkie inne dokumenty nauczania społecznego Kościoła za swoją własność z tej racji, iż zawarte są w nich uniwersalne wartości i uniwersalne zasady. Prymas Wyszyński opracował w 1945 r. szeroki katalog praw człowieka, wśród nich uznaje prawo ewangelicznej miłości, które nie widnieje w żadnej deklaracji, konwencji ani konstytucji państwowej. W katolickiej nauce wymienia się prawa osobowe(wśród nich prawo do życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci; wolnościowe (wśród nich prawo do wolności religii i opinii), gospodarcze (wśród nich prawo do pracowania); społeczne (wśród niech prawo do sprawiedliwości, do opieki społecznej, do ochrony zdrowia); kulturalne (wśród nich prawo do dziedzictwa ludzkości). Dekalog jest swoistym katalogiem praw człowieka we współczesnym rozumieniu. Wszystkie prawa człowieka stanowią integralną całość, gdyż. ich źródło – wrodzona i nadprzyrodzona godność osoby ludzkiej jest niepodzielna. W katolickiej nauce społecznej podaje się też podstawowe zasady (normy): prawdy, wolności, dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności i dialogu. W katolickiej nauce społecznej stawia się priorytet osoby ludzkiej przed Kościołem, Państwem i narodem; priorytet pracy ludzkiej przed kapitałem (środkami produkcji). Znaczenie katolickiej nauki społecznej ujawnia się jeszcze bardziej w świecie współczesnym na tle wielkiego kryzysu finansowego i gospodarczego w skali globalnej. Głównym czynnikiem, który wpłynął na powstanie tego kryzysu jest błędna koncepcja wolności indywidualistycznego liberalizmu jako wolności – „od" uniwersalnych norm moralnych; „od" obowiązków; – „od" interwencji państwa w działalność jednostki, szczególnie gospodarczej. Zwolennicy liberalizmu wyeksponowali na pierwsze miejsce prawo do wolności, a nie prawo „do" życia, co ujawnia się w propagowaniu aborcji i eutanazji. Zresztą czynią to także zwolennicy ideologii marksistowskiej. Wprawdzie występują w obu ideologiach różnice, ale również elementy wspólne w sprawie zasadniczej braku ochrony bytu ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Zwolennicy obydwu ideologii ostro zwalczają Kościół i zgodnie stawiają zarzut Kościołowi – konserwatyzm, wstecznictwo, integryzm i brak zdolności znalezienia swego miejsca w demokracji. Odkąd to

propagowanie cywilizacji śmierci jest postępowe, i odkąd to zwalczanie Kościoła nazywa się brakiem zdolności znalezienie miejsca w demokracji. Religia jest dobrem człowieka**,** szczególnie chrześcijańska**,** gdyż daje odpowiedź nie tyle na sens życia, ile na sens umierania. Religia jest dobrem wspólnym, gdyż jest czynnikiem więzi społecznej Nauczanie społeczne Kościoła ma charakter wybitnie aplikacyjny w wszystkich dziedzinach i zakresach bytowania człowieka. Ma też praktyczne odniesienie do różnych nauk i do systemów prawnych, politycznych, społecznych, kulturalnych i gospodarczych. Nie człowiek ma służyć Kościołowi czy Państwu lecz odwrotnie, obie instytucje mają służyć człowiekowi. Człowiek nie jest nawet dla uniwersalnych norm moralnych (Dekalog) i praw człowieka, dla samego ich przestrzegania – sztuka dla sztuki (czysty formalizm) – lecz przeciwnie normy moralne mają na celu chronić godność każdego człowieka, która jest najwyższą wartością w świecie stworzonym. Kościół oferuje ludziom, narodom i państwom więcej wolności niż wszystkie socjalizmy, liberalizmy i neoliberalizmy razem wzięte.

Prymas Wyszyński w swoim Testamencie wyznaje: „Przekonany o doniosłości przemian społecznych służyłem bezinteresownie przez wiele lat warstwom robotniczym, zwłaszcza przez prace kulturalno-oświatowe w duchu społecznych encyklik Papieży. Uważam, że pomimo przemian ustrojowo-politycznych dzieło nie zostało jeszcze dokonane[...]. Ufam jednak, że zdrowy duch osobowości ludzkiej zwycięży w tej walce o godność i wolność człowieczeństwa". Jan Paweł II nazwał S. Kard. Wyszyńskiego Prymasem tysiąclecia, Jan XXIII Wielkim humanistą, H. Waśkiewicz. obrońcą praw człowieka. Należy szanować godność osoby ludzkiej, gdyż jest ona wielkim cudem świata (Pico della Mirandola). Należy szanować kategorycznie godność osoby ludzkiej, bo sam Bóg nie traktuje jej przedmiotowo (I. Kant). Należy szanować człowieka, bo sam Bóg odnosi się do niego z wielkim szacunkiem (papież Leon XIII). Należy szanować godność osoby ludzkiej, bo sam Stwórca dzieli się z człowiekiem swym rozumem i wolnością (Prymas Wyszyński). Należy szanować każdą osobę ludzką, gdyż na jej obliczu jaśnieje blask Boży (papież Jan Paweł II).

część 3

Sprawy teologiczno-filozoficzne

Bp Egon Kapellari

Fundamentalismus und Säkularismus – die doppelte Gefährdung europäischer Identität

Herzlich gratuliere ich Herrn Univ. Prof. Dr. Jan Krucina zu seinem 80. Geburtstag und wünsche ihm viele weitere gesegnete Jahre im Dienst an Gott und den Menschen *in medio ecclesiae*.

Der hier vorliegende Beitrag ist ein Zeichen dankbarer Verbundenheit mit dem Jubilar und bezieht Gedanken ein, die ich im März 2006 an der Universität Wien und im Oktober desselben Jahres bei einem Vortrag anlässlich der XIV. Josef-Zverina-Tage in Prag formuliert habe. Der Text gliedert sich in vier Kapitel:

Vorbemerkungen
Fundamentalismus als Kehrseite des Säkularismus
Überlegungen zum religiösen Fundamentalismus
Welche Verfassung für Europa?

Vorbemerkungen

Um zum Thema hinzuführen, sollen zunächst Überlegungen zur Identität Europas und zum aktuellen Kontext der Frage nach der Identität Europas vorgetragen werden.

Die Europa-Bischofssynode vom Dezember 1991 hat über die europäische Kultur gesagt: „(Sie) ist aus vielen Wurzeln zusammengewachsen: Der Geist Griechenlands und die Romanitas, die Errungenschaften der lateinischen, keltischen, germanischen, slawischen und ugro-finnischen Völker, die hebräische Kultur und die islamischen Einflüsse gehören zu diesem komplexen Ganzen. Niemand kann aber leugnen, dass der christliche Glaube entscheidend zum Fundament Europas gehört, ohne dass damit behauptet wird, Europa und das Christentum gehörten schlechthin zusammen."

Europa wird hier als die Heimat alter Kulturen angesprochen. Es ist aber auch die Wiege der heute weltweiten technischen Zivilisation und es ist auch der Kontinent der großen Kriege, der Revolutionen und des erobernden Ausgreifens auf alle anderen Kontinente. Und obwohl nicht Europa, sondern Westasien die

Wiege des Christentums ist, hat das Christentum in seiner bisherigen Geschichte Europa am längsten und insgesamt am stärksten geprägt. In der Apostelgeschichte (16, 6-10) wird berichtet, dass dem Apostel Paulus, als er im äußersten Westen Kleinasiens verweilte, im Traum ein Europäer, ein Grieche, erschien, der ihm zurief: „Komm herüber nach Makedonien und hilf uns." Der Apostel folgte diesem Rat. So ist mit Paulus das Christentum zuerst nach Europa gegangen. Es war bald und ist wohl immer noch eine der stärksten Stimmen in der Seele Europas. Eine oft übertönte und verratene Stimme und doch stark genug, um zwischen Sizilien und Skandinavien, zwischen Portugal und dem Ural in fast jeder Generation Menschen zu prägen wie Gregor den Großen, Franz von Assisi und in jüngster Zeit beispielsweise Mutter Teresa oder Papst Johannes Paul II.

Europa ist ein altes Haus, an welchem die Christen mitgebaut und in welchem sie ein Wohnrecht haben. Europa ist ein Bauplatz, auf dem Zukünftiges gestaltet wird und wo die Christen mitbauen müssen, wenn die Identität Europas bewahrt und entfaltet werden soll.

Der gesamtkulturelle Ertrag des Christentums für diesen Kontinent ist kontrovers, sowohl innerhalb der Kirche selbst wie im Kreis der Gegner des Christentums. Der oft gehörte Vorwurf freilich, die Kirche habe die Menschheit nicht kollektiv verwandeln können, weil Europa vom Ethos der Bergpredigt anscheinend immer noch so weit entfernt ist wie am Anfang des Christentums, verkennt, dass das Christentum von seiner Wurzel her keine Verheißung hat, ein innerweltliches Paradies herzustellen. Im Gegenteil sind die christlichen Kirchen im Ganzen immer utopiekritisch gewesen. Immanuel Kants nüchterne Anmerkung, der Mensch sei aus krummem Holz geschnitzt, entspricht einer christlichen Sicht auf den Menschen und seine Gebrochenheit zwischen Ideal und Realität. Theologisch spricht man in diesem Kontext von Erbsünde. Im am Evangelium geprüften Selbstverständnis des Christentums wirkt dieses wie ein geduldiges Ferment innerhalb der verschiedensten Gesellschaftsmodelle. Es ist ein beständiger eschatologischer Vorbehalt gegenüber der jeweiligen Gesellschaft.

Bedeutsam für die Identität Europas sind parallel zur Einsicht in seinen humanistischen und religiösen Reichtum die Erfahrungen mit historischen Irrwegen. Dazu gehören ideologische Engführungen von Philosophie, Wissenschaft und Glaube, weiters der Missbrauch von Religion und auch Vernunft für imperiale oder nationalistische Ziele; die Entwürdigung des Menschen durch einen theoretischen oder praktischen Materialismus und schließlich die Degeneration von Pluralismus und Toleranz zu beziehungsloser Gleichgültigkeit und Fatalismus. Im Blick auf solche Irrwege benennt der Dichter Mario Vargas Llosa die europäische Fähigkeit zur Selbstkritik als ein herausragendes „unicum im weiten Fächer der Weltkulturen".

Nach den traumatischen Erfahrungen von mehreren Bürgerkriegen und zwei Weltkriegen, die Millionen Opfer gefordert hatten, wurde zuallererst binnenstaatlicher sowie internationaler Friede zum Inbegriff und Ziel europäischer Identität. Um einen solchen Frieden auf den unterschiedlichen Feldern des gesellschaftlichen Lebens zu bauen, konnte man auf das Beste zurückgreifen, das in rund

2000 Jahren in einer oft spannungsreichen Synthese zwischen Jerusalem, Athen und Rom gewachsen war und das für die Gestaltung des sozialen Lebens und der Politik als einem Spezialbereich dieses Lebens in einem großen Reservoir von Ideen und Energien bereit stand. Es waren vor allem jüdisch – christliche Wurzeln, an deren unverbrauchte Vitalität viele Menschen nach den Verheerungen durch beide Kriege wieder geglaubt haben. Dazu kam das durch die Aufklärung vermittelte humanistische Erbe. Dieses wurde im Lauf der Zeit oft als Gegensatz zur christlichen Tradition verstanden, wurzelt aber zu einem guten Teil in einem christlichen Quellgrund. Das gilt besonders für den Katalog der Menschenrechte. Das gegenwärtige Unbehagen in und an der Europäischen Union beruht gewiss weitgehend auch auf dem Vergessen dieser Anfänge und Perspektiven.

Das Ideen- und Wertereservoir Europas wurde zurzeit kommunistischer Herrschaft nach 1945 von christlichen und humanistischen Dissidenten und Demokratiebewegungen zur Geltung gebracht. „Der Prager Frühling", „die Charta 77" und „Solidarność" in Polen, die Frömmigkeit und Zivilcourage bekannter und unbekannter Männer und Frauen, die der Versuchung zu Lebenslüge und Gewalt widerstanden – all das sind unschätzbare geistige Ressourcen für die Identität Europas, die immer wieder ins Bewusstsein gerufen und als unüberholte Impulse verstanden werden sollten. Der frühere Botschafter der Tschechischen Republik und spätere Direktor der Diplomatischen Akademie in Wien, Jiří Gruša, hat diese Seite der europäischen Identität zum 70. Geburtstag Vaclav Havels auf die schlichte Formel gebracht: „Es ist gut, manchmal mutig zu sein".

Nach den Wendejahren 1989 – 1991 bekam die Frage nach der Europäischen Identität neue Aktualität durch die schrittweise Erweiterung der Europäischen Union bis hin zur bleibend strittigen Frage eines EU-Beitritts der Türkei sowie durch die Kontroverse darüber, ob und wie die religiösen Quellen Europas in einem europäischen Verfassungsvertrag genannt werden sollten. In beiden Fällen möge man sich an das zuerst von Jacques Delors benannte und von Papst Johannes Paul II. immer wieder zur Sprache gebrachte Postulat erinnern, dass Europa für seine innere Kohäsion neben wirtschaftlichen und politischen Gemeinschaftsstrukturen auch eine „Seele" braucht.

Fundamentalismus als Kehrseite des Säkularismus

Die geistesgeschichtlich geformte und in einem ständigen Prozess befindliche Identität Europas ist ein komplexer Zusammenhang, der geprägt ist durch viele Polaritäten. Solche Polaritäten sind: Glaube und Vernunft, Natur und Kultur, Individuum und Gemeinschaft, Freiheit und Gerechtigkeit, Krieg und Frieden, Nationales und Globales, Armut und Reichtum, Jung und Alt u.v.m. Es braucht ein hohes Maß an Geschichtsbewusstein, Bildung, Erfahrung und Dialogbereitschaft, um Europa in seinen inneren Zusammenhängen, in seiner Einheit und Diversität, in seinen Errungenschaften und Widersprüchen zu verstehen. Eine Synthese der benannten Fähigkeiten scheint in der Moderne trotz – manche sagen auch wegen – der beschleunigt wachsenden Möglichkeiten an Information

und Kommunikation kaum noch verwirklichbar zu sein. Soziologen sprechen von einer „neuen Unübersichtlichkeit", Politologen von der „Unregierbarkeit", Kulturwissenschaftler von drohendem „Werteverlust" und fehlender geistiger Bindungskraft, Bildungswissenschaftler von der Notwendigkeit eines „Orientierungswissens" inmitten der medialen Informationsflut. In dieser Situation stehen der Säkularismus und der Fundamentalismus als doppelte Gefährdung europäischer Identität einander gegenüber.

Als *säkularistisch* möchte ich jene weltanschauliche und politische Grundhaltung bezeichnen, die aus der Aufklärungstradition, insbesondere der französischen, kommt, sich auf diese als Basis für den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Fortschritt Europas bezieht, aber die spätere „Dialektik der Aufklärung", wie sie von Adorno und Horkheimer beschrieben wurde, nicht wahrhaben will oder nicht genügend ernst nimmt. Für radikale Säkularisten gibt es keine relevanten Defizite einer radikalen Trennung von Kirche und Staat und keine Notwendigkeit, Werte tiefer und verbindlicher zu begründen als durch Deklaration und demokratischen Entscheid. Säkularistisches Denken interpretiert Wahrheitsansprüche, Fragen nach einer möglichen Leitkultur und Forderungen nach einer ethischen Normierung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und gesellschaftlicher Entwicklungen als Rückfall in vormoderne Zeiten, insbesondere dann, wenn sie von Vertretern der Kirche in die demokratische Diskussion eingebracht werden. Die in der Öffentlichkeit längst schon bekannten kirchlichen Bemühungen, unaufgebbare Wahrheitsansprüche nie mehr in Intoleranz umschlagen zu lassen, konfessionelle Gegensätze dialogisch auszutragen, dem Missbrauch von Religion zu psychischer Manipulation und totalitärer Machtausübung zu wehren und so eine pluralistische Demokratie schöpferisch mitzugestalten, stehen für Säkularisten oft nur im Verdacht, Täuschungsmanöver der Kirchen zu sein mit dem Ziel einer Wiedergewinnung früheren Einflusses auf Staat und Gesellschaft.

Antipodisch zum Säkularismus stehen *Fundamentalismen.* Ich gebrauche den Begriff bewusst in der Mehrzahl. Die gegenwärtig notwendige Auseinandersetzung mit dem islamischen Fundamentalismus führt nämlich dazu, den Fundamentalismus kurzschlüssig nur als ein den Religionen, in Sonderheit den monotheistischen, immanentes Problem zu betrachten. Es hat aber beispielsweise der deutsche Politologe Thomas Meyer in einer Studie zum Fundamentalismus darauf hingewiesen, dass es auch innerhalb etwa der grün-alternativen Bewegung einzelne Vertreter gibt, die um der Rettung vor globalen Umweltkatastrophen willen, diktatorische und auch gewaltsame Eingriffe in die Demokratie verlangen.

Generalisierend kann man also Fundamentalismen auch als negatives Nebenprodukt der modernen westlichen Zivilisationsentwicklung ausmachen. Sie wurzeln dann darin, dass der moderne Pluralismus weitgehend auch Orientierung erschwert, dass er Individuen verunsichert und in zum Teil widersprüchliche Rollen drängt, dass traditionelle familiäre, berufliche und religiöse Bindungen aufgelöst werden. Insofern sich die westliche Zivilisation mit ihren technischen Strukturen und den davon beeinflussten menschlichen Verhaltensweisen universell durchgesetzt hat, ist auch die Fundamentalismusproblematik global geworden.

Durchgängiges Motiv für Fundamentalismen ist der nicht einfach abqualifizierbare Wunsch nach einer Sicherheit und Geborgenheit, welche die Moderne nicht vermitteln kann. Heutige Fundamentalismen begegnen in markant unterschiedlichen Ausprägungen. Das Spektrum reicht von kleinen Gruppen, die aus ihrer gesellschaftlichen Umwelt in eine geschlossene, vor Fremdeinflüssen geschützte Welt „aussteigen", bis hin zu Bewegungen, die ihre Positionen der gesamten Gesellschaft notfalls auch mit Gewalt aufzwingen wollen. In beiden Fällen meint man, eine überlegene, keinen Zweifeln mehr ausgesetzte Identität zu besitzen.

Radikaler Säkularismus und Fundamentalismen, vor allem wenn diese politisch relevant werden, bestätigen einander also ungewollt auch gegenseitig und erzeugen so Probleme, als deren Lösung sie sich ausgeben. Gegenüber Fundamentalismen erscheint der Säkularismus eilfertig als Hort der demokratischen Freiheit, gegenüber dem alles relativierenden Säkularismus aber gewinnen fundamentalistische Tendenzen an Faszination, weil in ihnen eine starke Sensibilität für die Schattenseiten der modernen Entwicklung und ein – sei es religiöses, sei es politisches – Angebot an Identifikation gegeben ist.

Es wäre interessant weiter zu fragen, ob die beiden antagonistischen Geisteshaltungen nicht sogar Wesenszüge voneinander angenommen haben. Es gibt diskussionsresistente Varianten der französischen „Laicité", und es gibt religiös fundamentalistische Gruppen, in denen weltliche Methoden die Oberhand über geistliche Ansprüche gewonnen haben.

Überlegungen zum religiösen Fundamentalismus

In den folgenden Überlegungen soll auf den religiösen Fundamentalismus und auf aktuelle Herausforderungen betreffend einen islamischen Fundamentalismus im Blick auf Europa näher eingegangen werden. Dass letzterer eine reale Gefahr für Europa und die Welt darstellt braucht angesichts der geschehenen Terrorakte in New York, Madrid, London, in Israel und anderswo sowie angesichts der weit überzogenen Gegenreaktionen auf dänische Karikaturen nicht näher dargestellt werden. Neben der manifesten und drohenden Gefahr islamischen Terrors sowie den Einschüchterungsversuchen bezogen auf islamkritische Fragesteller sehe ich als noch verborgene Gefahr, dass die Wahrnehmung eines unleugbar aggressiven Islamismus in Europa in eine pauschalierende Abrechnung mit Religion überhaupt und dem Christentum im Besonderen münden könnte.

Bei einem EU-Forum in Brüssel zum Thema „Religion in Europa", an welchem ich vor einigen Jahren teilnahm, kamen nacheinander Judentum, Christentum und Islam zu Wort. Erst nach der Mittagspause erschien eine junge italienische Laizistin und sagte apodiktisch, es werde keinen dauerhaften Weltfrieden geben, bevor die monotheistischen Religionen in Bedeutungslosigkeit versinken. Der liberale, indessen verstorbene Rabbiner Friedländer aus London replizierte ihr humorvoll sarkastisch; die Laizistin aber gab sich beleidigt und entfernte sich ohne Bereitschaft zur Diskussion.

Ein Beispiel für meine Besorgnis bot 2005 ein Essay des österreichischen Schriftstellers Michael Scharang im Spectrum der Tageszeitung „Die Presse". Im Kontext des bekannten Karikaturenstreits klassifizierte Scharang Religion unterschiedlos nicht nur als beruhigendes Opium, als das sie im Marximus denunziert wurde, sondern frank und frei als tödliches „Gift". Im selben Zusammenhang sagte der angesehene Philosoph Rudolf Burger in einem Profil-Interview, als – so nannte er sich – „strenggläubiger" Atheist: „Ein katholischer Pfaffe, ein jüdischer Rabbi oder ein islamischer Imam – ich halte sie alle für geistig zurück geblieben. Als Individuen mögen sie sehr intelligent sein, aber Dummheit ist ein Sozialprodukt – und damit muss man strategisch umgehen". Man beachte die einseitig abwertende Bezeichnung des katholischen Priesters als „Pfaffe".

Das Wort „Fundamentalismus" wird heute sehr oft sehr leichtfertig als eine Keule gegen religiöse Menschen verwendet, die ihren Glauben ernst nehmen. Es gibt aber einen Qualitätsunterschied zwischen fundamental und fundamentalistisch, der nicht nivelliert werden darf. Fundamentalismus ist nicht ein Name für alles ernsthaft Geglaubte und Getane, das jemandem aus verschiedensten Gründen nicht sympathisch ist. Das entscheidende Kriterium für die Beurteilung von Fundamentalismen, die sich auf religiöse Traditionen stützen, ist die Frage, ob sie zu Hass und physischer Gewaltanwendung gegen Andersgläubige aufrufen und ob in ihrem Verständnis von Gesellschaft und Staat ein demokratischer Pluralismus und die Freiheit kritischer Vernunft inkludiert sind.

Papst Benedikt XVI. hat in seiner Regensburger Universitätsrede am 12. September 2006 das Problem der Gewalt umfassend und deutlich angesprochen. Adressat dieser Rede war nicht nur die islamische Welt, in welcher das Problem der eigenen religiös begründeten Gewalt noch weitgehend tabuisiert ist, sondern auch das Christentum. Wenn man diese Rede des Papstes und auch seine anschließenden Klarstellungen liest, so wird man Udo Steinbach, dem Leiter des Hamburger Orient-Instituts zustimmen, der die Regensburger Rede eine „Steilvorlage an islamische Theologen, ihrerseits zum Verhältnis von Gewalt und Religion Stellung zu nehmen und die behauptete Friedfertigkeit des Islam zu untermauern", genannt hat.

In einer Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz vom 29. September 2006 wurde mit Bezug auf die Rede Benedikt XVI. die große Bedeutung des Dialoges zwischen Christen und Muslimen hervorgehoben. Der Heilige Vater habe „keinen Augenblick gezögert […], den Sinn seiner Rede klarzustellen und allen Missverständnissen den Boden zu entziehen". Allen, die die Situation durch „neue Anschuldigungen, Forderungen oder gar Drohungen" weiter verschärfen, werde eine klare Absage erteilt. Weiters heißt es in der Stellungnahme: „Die Katholische Kirche und die vielen Menschen in unserem Land und weltweit, die das Recht des freien Wortes achten und dafür eintreten, lassen sich nicht einschüchtern. Wir erwarten von den muslimischen Autoritäten überall auf der Welt, dass sie alles unterlassen, was zu einer neuerlichen Verschärfung der Situation Anlass geben könnte. Jede Zweideutigkeit dient dem Unfrieden und muss vermieden werden." Die deutschen Bischöfe fordern auch die in Deutschland lebenden Muslime auf,

für das Recht der Religionsfreiheit, das ihnen in Deutschland zugute kommt, in ihren Herkunftsländern einzutreten, Es gehe um „das rechte Verständnis der Freiheit", „Beschimpfung oder Verunglimpfung religiöser Bekenntnisse" sei als Missbrauch von Freiheit abzulehnen". Das Wort der deutschen Bischöfe wurde in den deutschen Medien mit großer Aufmerksamkeit wahrgenommen und wegen seiner Deutlichkeit bezogen auf Freiheit und einer problembewussten Toleranz positiv kommentiert. In einem Kommentar der Zeitung „Frankfurter Allgemeine" wird unter dem Titel „Leitkultur" bemerkt, dass jeder „Dialog im Ansatz verfehlt" sei, „solange der mögliche wie der wirkliche Missbrauch der Freiheit und die Pflichten der Einwanderer nicht gleichermaßen im Fokus der Integrationsbemühungen stehen."

An dieser Stelle sei auch an ein wichtiges Diktum Sir Karl Poppers aus dem Jahr 1944 erinnert, der die bekannte Kurzformel von der „offenen Gesellschaft" für das Zusammenleben in modernen Demokratien geprägt hat. Popper spricht von einem „Paradox der Toleranz" und stellt fest: „Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden von Toleranz. Denn wenn wir die uneingeschränkte Toleranz sogar auf die Intoleranten ausdehnen, wenn wir nicht bereit sind, eine tolerante Gesellschaftsordnung gegen die Angriffe der Intoleranz zu verteidigen, dann werden die Toleranten vernichtet werden und die Toleranz mit ihnen".

Welche Verfassung für Europa?

Auf Poppers „offene Gesellschaft" berufen sich freilich auch viele, die religiöse Überzeugungen und die öffentliche Präsenz von Religion als unvereinbar mit Toleranz halten. Daher ist es aus christlicher Sicht notwendig, auch dem radikalen Säkularismus, der sich beispielsweise in der Diskussion um einen europäischen Verfassungsvertrag gezeigt hat, differenziert zu antworten.

Ferdinand Seibt, der 2003 verstorbene Professor für Geschichte an der Universität Bochum, wies in seinem 2002 erschienenen und viel beachteten Werk „Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre" darauf hin, dass Europa „eine historische Einheit" sei, „die innerhalb ihres Bereiches mehr Selbstbezüge als Fremdbezüge kennt". Die europäische Kultur verheiße „eine rational intendierte Lebensbewältigung mit ihren eigenen Vorstellungen von Vergangenheit und Zukunft, mit ihrer Ordnung, Planung und Hoffnung, mit dem technischen Fortschrittsoptimismus und der klassischen Humanitätsidee" und – so der Historiker Seibt – mit einem „immer noch lebendigen Christentum".

Die französische Sozialwissenschafterin Danièle Hervieu-Léger formulierte in der der Europäischen Revue „Transit", dass eine Verankerung der europäischen Gesellschaften in einer „religiösen Zivilisationsmatrix" nicht zu leugnen sei. Und Romano Prodi, der als Präsident der Europäischen Kommission auch am Gottesdienst bei der „Wallfahrt der Völker" 2004 in Mariazell teilgenommen hat, sagte einige Zeit vorher: „Die christlichen Werte haben uns viel gebracht. Vom Chris-

tentum stammen der Respekt vor dem Nächsten, das Verantwortungsgefühl für die demokratische Gesellschaft. Und darüber hinaus haben wir aus der Geschichte des Christentums gelernt, dass eine perfekte Gesellschaft nicht existiert."

In diesem Zusammenhang ist auch eine Auseinandersetzung mit einem geflügelten Wort des deutschen Kanzlers Otto von Bismarck angebracht, der gesagt hat: „Mit der Bergpredigt kann man keinen Staat regieren". Dieses realistische Wort bedarf nach meiner Überzeugung der Ergänzung durch die komplementäre Wahrheit, dass ein Staat ohne eine Fülle von Fermenten gelebter, praktizierter Bergpredigt nicht gedeihen kann. Als „Civitas terrena" droht ihm sonst – entsprechend einer Wortprägung des heiligen Augustinus – eine Entwicklung hin zu einem „latrocinium magnum" – also einer großen Räuberbande.

Wer die humane und kulturelle Prägung Europas durch das Christentum verschweigen will, der übersieht den wesentlichen Beitrag, den das Christentum für den Wertehaushalt europäischer Gesellschaften nach wie vor im großen Maße leistet. Die Kirchen werden nicht müde, daran zu erinnern, dass Europa nicht nur eine Wirtschafts-, sondern auch eine kulturell – spirituelle Wertegemeinschaft ist und bleiben, ja noch mehr werden soll. Und die Kirchen tun dafür sehr viel. Manche Verantwortliche in Politik und Kultur befürchten, dass ein wachsender Einfluss der Kirchen, zumal der katholischen und der orthodoxen Kirche, eine demokratische und pluralistische Gesellschaft in Europa beeinträchtigen würde. Die christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Europa haben aber trotz vieler Erosionen des sogenannten katholischen und christlichen Milieus nach wie vor große Ressourcen an Spiritualität, Solidarität und Barmherzigkeit, die der ganzen Zivilgesellschaft hilfreich sind. Europa hat daher allen Grund, sein christliches Erbe nicht zu verschweigen und es nicht zu verdrängen.

Die Katholische Kirche hat den Prozess der Europäischen Einigung von Anfang an begrüßt und entscheidend unterstützt. So ist z.B. das Ja der polnischen Bevölkerung zum EU-Beitritt wesentlich auf den Einsatz von Papst Johannes Paul II. zurückzuführen. Die Geschichte des Projektes Europäische Gemeinschaft (EU) und der damit einhergehende Einigungsprozess in Europa nach dem II. Weltkrieg kann 50 Jahre nach den Römer-Verträgen nach meiner Überzeugung zu Recht als Erfolgsgeschichte bezeichnet werden. Die bekannte und vielfach berechtigte Kritik am gegenwärtigen Zustand der EU und ihrer Institutionen sollte nicht übersehen lassen, was seither gelungen ist, was aber große weitere Anstrengungen nicht entbehrlich macht.

Nach der Ablehnung des Entwurfes für einen Verfassungsvertrag bei Referenden in Frankreich und den Niederlanden 2005 wurde eine Nachdenkpause von zwei Jahren vereinbart. Am 19. Oktober 2007 haben sich nun die Staats- und Regierungschefs der EU in Lissabon auf einen gemeinsamen Reformvertrag für Europa geeinigt. Damit setzten sie einen Schlusspunkt unter die lang andauernde und intensiv geführte Diskussion über eine vertiefte Grundlage für das Zusammenwirken von 27 verschiedenen Nationen. Eine rechtliche und institutionelle Erneuerung der Union ist mit diesem Reformvertrag möglich und soll nach Ratifikation in den Mitgliedsstaaten umgesetzt werden. Die anstehenden Fragen und

Probleme betreffen das Verhältnis von nationaler Eigenständigkeit und europäischen Verbindlichkeiten, die fundamentale Frage der Rolle Europas in der Welt (Außen- und Sicherheitspolitik) und die Frage wirtschaftlicher Entwicklung und sozialer Gerechtigkeit. All diese Fragen berühren aber auch die Frage nach einer gemeinsamen Basis im Sinne einer Europäischen Identität. Die benannten Aufgaben und Herausforderungen brauchen ein starkes und selbstbewusstes Europa mit stabilen Grundlagen für ein europäisches Miteinander.

Jedes der 27 Mitgliedsländer hat eine je eigene kulturelle und wirtschaftliche Prägung. Manche Analytiker sprechen deshalb im Blick auf die EU von einer gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit. Der Europäische Wahlspruch „In varietate concordia" („Einheit in der Vielfalt") sei deshalb Gabe und Aufgabe zugleich. Die kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede innerhalb der Europäischen Staatengemeinschaft haben die Suche nach einem neuen einenden Verfassungsrahmen erzwungen. Bei der Diskussion um eine Verfassung für Europa kamen freilich viele tief in die Entstehungsgeschichte der Europäischen Union eingeschriebene und auf die Heterogenität in Kultur und wirtschaftlicher Entwicklung bezogene Probleme und Fragen ans Licht. Im Zusammenhang mit dem Ergebnis des Gipfeltreffens in Lissabon bietet es sich an, an die Worte von Papst Benedikt XVI. zu erinnern, die er am 7. September 2007 in seiner Ansprache in der Wiener Hofburg gesagt hat: „Auch wenn (...) es unter einigen Aspekten berechtigte Kritik an europäischen Institutionen geben kann, ist der Prozess der Europäischen Einigung doch ein Werk von großer Tragweite, das diesem früher von fortgesetzten Konflikten und unseligen Bruderkriegen zerfressenen Kontinent eine lange nicht gekannte Friedenszeit gebracht hat."

Bei der Formulierung einer Präambel für den indessen überholten Entwurf eines EU-Verfassungsvertrages wurde trotz des Engagements der Kirchen und vieler Regierungen eine Nennung des Gottesnamens und sogar eine ausdrückliche Nennung des christlichen Erbes abgelehnt, und zwar vor allem durch das laizistische Frankreich. In der neuen polnischen Verfassung gibt es hingegen eine Formulierung, die sowohl religiös Glaubende wie auch Nichtglaubende respektiert. Sie lautet: „Das Grundgesetz achtet sowohl das Recht derer, die an Gott als Quelle des Guten, des Wahren, der Gerechtigkeit und des Schönen glauben, als auch derer, die diese Werte aus anderen Quellen schöpfen." Erwähnt sei hier, dass es im deutschen Grundgesetz und in der erneuerten Schweizer Bundesverfassung sehr wohl eine Nennung des Gottesnamens gibt.

Geblieben war im Verfassungsentwurf lediglich ein Hinweis auf das geistig-religiöse Erbe Europas und geblieben ist im neuen Vertragswerk von 2007 eine Anerkennung des kulturellen, religiösen und humanistischen Erbes Europas. Wörtlich heißt es in der neuen Präambel: „Schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben." Die Ablehnung gegenüber einer ausdrücklichen Nennung der christlichen Religion ist insofern umso ungerechter, als ca. 80 % der EU-Bürger christlich getauft sind und als der

Islam in ein Europa mit so wenig christlichem Selbstbewusstsein gewiss nicht leichter integrierbar sein wird. Immerhin ist aber als Artikel 15 b im neuen Vertragswerk der EU wie schon im vorausgehenden aber abgelehnten Entwurf (dort als Artikel 51) folgende sogenannte „Kirchenklausel" enthalten. Ich zitiere: „Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen und beeinträchtigt ihn nicht ... (und) Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog."

Im Spannungsfeld von Säkularismus und Fundamentalismus beschreibe ich abschließend drei Werte, die der europäischen Synthese von Glaube und Vernunft entspringen und für die Zukunft eines humanen Europas und der Welt als ganzer unverzichtbar sind, nämlich Personwürde, Solidarität und Achtung des Lebens. Diese drei Werte gehören aus christlicher Sicht auch zu den „essentials" europäischer Identität.

1. Die Personwürde

Die Absolutheit der Person- und Menschenwürde, wie sie im Artikel 1 der Menschenrechtecharta als deren Grundlage benannt wird, wurzelt theologisch formuliert in Gott, der den Menschen als sein Abbild geschaffen hat. Der evangelische Bischof von Berlin und Ratsvorsitzende der EKD Wolfgang Huber betont, dass eine europäische „Kultur der Anerkennung" ohne die Unbedingtheit der Menschen- und Personwürde nicht auskomme, weshalb die Personrechte nicht von Voraussetzungen abhängig gemacht werden dürften, „deren Definition dem Staat, den Eltern oder wem auch sonst überlassen" würde. „Die Stärke des Personbegriffes würde damit gerade verspielt." Soweit Bischof Huber.

Die Betonung des Personprinzips darf aber nicht mit einer Ideologie des Individualismus verwechselt werden, die das Menschsein als Mit-Sein vernachlässigt. Das im Du Gottes gründende Personsein des Menschen entfaltet sich ja immer erst in der Bewegung auf ein Du hin. Das Prinzip „Nächstenliebe" ist für dieses Personverständnis wesentlich und transzendiert jeden einseitig gedeuteten Individualismus. Ein solches Personverständnis ist Fundament auch einer Kultur der Anerkennung des Anderen und Fremden, welche für einen europäischen Integrationsprozess substantiell ist.

Die Katholische Soziallehre weist mit ihrem Personprinzip darauf hin, dass der Mensch nicht funktionalisiert werden darf. Eine differenzierte Gesellschaft ist nicht selten mit einem Funktionalismus verbunden, der den Menschen nur in seiner Funktion betrachtet und an seiner Leistung für einzelne Bereiche misst, aber seine Personwürde zu übersehen droht. Im Bereich der Wirtschaft etwa dürfte daher Arbeit in ihrem Wert nie nur auf ein Mittel zum Zweck der Kapitalvermehrung reduziert werden, sondern müsste auch die Dimension der Entfaltung des Menschen in seinem Menschsein mit einschließen.

2. Solidarität und soziale Gerechtigkeit

Der materielle Wohlstand hat in den EU-Ländern im Ganzen sehr zugenommen und wird sich nach einer Zeit des Übergangs auch auf die neuen Mitgliedsländer ausdehnen. Entgegen der verbreiteten Skepsis gegenüber der EU und ihrer Erweiterung ist auch zu sagen, dass wohl nur eine großräumige Europäische Union ein Garant dafür sein kann, dass weltweit ziemlich einzigartige soziale und kulturelle Standards in Europa den Auswirkungen einer wilden, ungezügelten Globalisierung widerstehen können. Gegen die Dynamik einer solchen, von außen andrängenden Globalisierung kann man sich nicht mehr auf nationaler Ebene, sondern nur noch großräumiger absichern, falls infolge der neuen Wirtschaftsdynamik in Asien das jetzige europäische Niveau überhaupt gehalten werden kann. Der Blick auf die neuen Mitgliedsländer der EU macht aber auch deutlich, dass sich die Europäische Union verstärkt auch in die Richtung einer Sozialunion wird bewegen müssen. Europa steht mit dem „Prozess der Europäisierung Europas" vor der Aufgabe, unterschiedliche wirtschaftliche und soziale Geschwindigkeiten zu integrieren und aufeinander abzustimmen, wenn der fortschreitende Einigungsprozess gelingen soll. In Europa als einem Raum sozialer Gerechtigkeit müssten aber auch Kräfte für eine weltweite Solidarität besonders mit krisenhaft armen Völkern in stärker werden. Zum Gelingen eines gemeinsamen Europa und insbesondere zum Aufbau einer europäischen Sozialunion können die synthetische Kraft des Christentums und die Prinzipien der Katholischen Soziallehre Wesentliches beitragen.

3. Achtung und Förderung des Lebens

Die Würde des menschlichen Lebens ist unteilbar. Christen sind Freunde dieses Lebens in allen seinen Dimensionen, sei es geboren oder noch ungeboren, sei es entfaltet oder behindert, sei es zeitlich oder ewig. Die Unteilbarkeit der Würde des Lebens von der Zeugung bis zum Tod wird aber heute bekanntlich von verschiedenen Seiten her und aus unterschiedlichen Gründen auf beklemmende Weise in Frage gestellt.

Die in manchen EU-Ländern forcierte Debatte oder auch schon Praxis betreffend aktive Sterbehilfe lässt befürchten, dass ein sublimer oder auch starker Druck auf schwerkranke und alte Menschen ausgeübt wird, sich den Tod geben zu lassen oder selbst zu geben, weil eine ansehnliche gesellschaftliche Gruppe den organisierten Freitod gesellschaftsfähig gemacht hat. Die richtige Antwort auf das Leid am Ende des Lebens ist Zuwendung, Sterbebegleitung – besonders auch mit Hilfe der Palliativmedizin – und nicht „aktive Sterbehilfe". Der Dachverband der Hospizdienste Österreichs hat sich schon vor Jahren ebenso gegen eine künstliche Verlängerung des Sterbens wie gegen „aktive Sterbehilfe" ausgesprochen. Um eine humane Sterbebegleitung durchzusetzen, bedürfte es freilich baldigst struktureller Reformen in allen Bereichen des Medizin- und Sozialsystems und des weiteren

Aufbaus palliativer Versorgungssysteme. Es bedarf aber auch konkreter Schritte in der psychischen und seelsorglichen Begleitung schwer Kranker und Sterbender, der Familienangehörigen, der Ärzte und des Pflegepersonals. Die Hospizbewegung leistet hier Großartiges. Man kann aber nicht das ganze Bündel solcher Aufgaben an sie delegieren. Viele andere Menschen müssen bereit sein, sich die Zuwendung zu schwer Kranken und Sterbenden Zeit und auch Geld kosten zu lassen.

Auch um den Schutz beginnenden Lebens muss heute im Horizont von Genforschung und Präimplantationsdiagnostik verstärkt gerungen werden. Was bedeuten Menschenwürde und Schutz der Person besonders im Blick auf die noch nicht entfaltete Personalität des Embryos? Der ehemalige Präsident der deutschen Forschungsgemeinschaft und nachher Präsident der Alexander-von -Humboldt-Stiftung, Professor Wolfgang Frühwald, hat festgestellt, dass in Fragen des Menschenbilds ein „Kulturkampf" zwischen einem christlichen, zumindest kantianischen Menschenbild auf der einen Seite und einem szientistisch – sozialdarwinistischen Menschenbild auf der anderen Seite im Gange sei.

Die Frage des Menschenbildes hängt auch zusammen mit einer der Hauptsorgen für unsere Gesellschaft, die sich aus der geringen Zahl von Kindern und jungen Menschen überhaupt ergibt. Hier wird unserer Gesellschaft eine Rechnung präsentiert, an deren Zustandekommen gewiss viele Ursachen beteiligt waren und sind. Man sollte sich eine diesbezügliche Analyse nicht zu leicht machen und die Erwartungen einer Wende zum Besseren nicht nur der Politik, zumal der Finanzpolitik zuschieben. Fundamentaler ist die Frage, welches Menschenbild in unserer Gesellschaft dominiert. Je mehr eine Gesellschaft sich als eine Spaßgesellschaft versteht, die als solche wenig Kraft hat, sich selbst in einer neuen Generation zu reproduzieren, desto weniger Aussicht gibt es auf eine weitreichende Trendwende. Inmitten dieser Situation sollten entschlossene Christen zäh festhalten am Ideal stabiler familiärer Beziehungen, auch wenn sie damit eine Minderheit sind. Sie sind nicht die Nachhut einer sterbenden, sondern die Avantgarde einer kommenden Gesellschaft, die Europa nicht zu einem müden Abendland, sondern zu einem Morgenland mit Zukunft werden ließe.

Darüber hinaus sollen sich Christen aber auch für ein Europa als einen Raum einsetzen, in dem der Auftrag Gottes an die Menschheit ernst genommen wird, sie möge die Umwelt als Mitwelt verstehen und sorgsam pflegen. Die Krise der übertechnisierten Landwirtschaft in einigen westeuropäischen Ländern, müsste ein Umdenken und eine Umkehr zu einer ökosozialen Wirtschaft fördern.

Die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Union und viele Bischofskonferenzen haben die Christen in Europa wiederholt aufgefordert, am „Bauplatz Europa" mitzuarbeiten und nicht abseits zu stehen. Ernsthafte Christen werden daher versuchen, Allianzen mit allen Gruppen zu schließen, die sich für eine humanitäre Zukunft unseres Kontinents einsetzen.

Die Bischöfe der acht am Mitteleuropäischen Katholikentag im Jahr 2004 beteiligten Länder haben in ihrer Botschaft an die Christen dieser Länder gesagt: „Als Christen haben wir nicht nur eine Vergangenheit, sondern vor allem auch

eine Zukunft." „Christus, Hoffnung Europas" war ja das Leitwort für die „Wallfahrt der Völker" nach Mariazell. Im Mariazeller Gnadenbild zeigt Maria den pilgernd hier eingekehrten Menschen aus vielen Ländern Europas das Christuskind. Ein vertiefter Blick auf dieses Kind wäre heute und morgen besonders notwendig, weil Europa trotz seiner Ressourcen an innovatorischen Gaben in Kultur, Wissenschaft und Wirtschaft in vieler Hinsicht auch eine alte, vergreisende Welt zu werden droht. Der auferstandene Christus spricht das Wort „Fürchtet euch nicht!". Dieser Zuspruch steht allerdings unter einer Bedingung. Er sagt, genauer ausgedrückt: Ihr braucht euch vor nichts Kommendem fürchten, wenn ihr euch an das haltet, was das Kind im Gnadenbild von Mariazell als Mann aus Nazareth gesagt und getan hat; wenn ihr den Weg geht, den er euch vorausgegangen ist. Christen sollten auf die Defizite wie auf die Verheißungen unserer Gesellschaft inmitten des Bauplatzes Europa und zumal des Projektes „Europäische Union" mit einem gläubigen Realismus reagieren. Es geht da um eine biblisch-christliche, nüchterne Hoffnung, die tiefere Wurzeln hat als ein zivilgesellschaftlicher Optimismus und zugleich die Zivilgesellschaft inspiriert und mitträgt.

Bp Jan Tyrawa

Przesłanie papieża Benedykta XVI ze Światowego Dnia Młodzieży z Sydney

Przygotowanie

Nicią przewodnią i tematem XXIII Światowego Dnia Młodzieży w Sydney stały się pierwsze słowa Dziejów Apostolskich: „Otrzymacie moc Ducha Świętego, który zstąpi na was i będziecie moimi świadkami" (1, 8). Wokół nich krążyła treść Papieskiego „Orędzia" przygotowującego to spotkanie, jak i bezpośrednie „Orędzie" wystosowane do narody australijskiego i do młodzieży w pierwszych dniach lipca, przed bezpośrednim spotkaniem w Sydney. Spotkanie to miało stać się okazją do modlitwy, jak i refleksji. Tak najogólniej zakreślony cel spotkania kreślił sam Papież Benedykt XVI. Również modlitwą wyrażał swoją wdzięczność tym wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób przyczyniali się do zorganizowania tego spotkania.

Obraz Kościoła w Australii, na który składa się różnorodność kultur i narodów, pozwolił Papieżowi odsłonić uniwersalny wymiar Ewangelii, która dociera do najdalszych zakątków świata i przeznaczona jest dla każdego człowieka. Jest też znakiem misyjnej działalności Kościoła, to młodzi ludzie przed wiekami w swojej misjonarskiej gorliwości przynieśli Go do Australii.

Sam temat – według Papieża – sformułowany został jako odpowiedź na diagnozę: współczesny świat potrzebuje nowego wylania Ducha Świętego, bowiem wielu nie słyszało jeszcze Dobrej Nowiny, wielu nie rozpoznało w niej zbawczej prawdy. Ten fakt nie może pozostać obojętny, bowiem jedynie w zbawieniu człowiek może znaleźć zaspokojenie pragnień swojego serca[1]. Z młodzieżą wiąże Papież nadzieję realizacji tej odnowy, która niesie radość życia; jej źródłem może być tylko Chrystus i Jego miłość, którą rozlewa w sercach przez Ducha Świętego.

[1] Duch kieruje ku Jezusowi Chrystusowi. Orędzie do umiłowanego narodu australijskiego i do młodzieży pielgrzymów, biorących udział w Światowym Dniu Młodzieży 2008, Watykan, 4 lipca 2008, „Wiadomości KAI" (2008)30, s. 17.

Uczestnicząca w spotkaniu młodzież powinna stać się narzędziem odnowy i zanieść jej przesłanie swoim rówieśnikom.

O potrzebie nowego wylania Ducha Świętego mówił Papież wielokrotnie, wiążąc je ze współczesną sytuacją młodzieży. Młodzież znalazła się dziś w sytuacji pluralizmu, Papież opisywał tę sytuację także słowem „kosmopolityzmu" odnosząc do sytuacji Kościoła w Australii, jako modelu dla całego świata, co sprawia, że młodzież „ma dziś przed sobą oszołamiającą różnorodność życiowych wyborów i trudno jej czasem rozpoznać właściwą drogę i odwagę, aby nią iść"[2].

Diagnoza staje się coraz to bardziej szczegółowa: wielu młodym brakuje nadziei. Źródeł braku nadziei jest wiele. Przede wszystkim problemy, wobec których młodzi stają w swoim życiu, okazują się niezrozumiałe, a to, czego człowiek nie rozumie, budzi większy lęk. Młodzi coraz rzadziej spotykają tych, do których mogliby się odnieść, aby znaleźć odpowiedź. Tymi problemami, które niekiedy wprost ranią godność człowieka, jest ubóstwo i niesprawiedliwość, niszczenie środowiska i egoizm, i stąd wołanie o Boga, o Jego sprawiedliwość. Mówiąc bardziej precyzyjnie, nie chodzi jedynie o „problemy", lecz przede wszystkim o sytuacje życiowe, gdzie zranienie ludzkiej godności rodzi sytuacje egzystencjalne, a zatem coś, co w życiu człowieka, a może zwłaszcza młodych jest najgorsze, bo boli. A ból, zwłaszcza w młodym wieku, jest najbardziej niezrozumiały i rodzi największy lęk, bowiem brakuje doświadczenia, aby można było sobie z nim poradzić. A tam, gdzie człowiek doświadcza bólu, tam kończą się żarty, tam człowiek objawia swoją „autentyczność"; kim jest, czy jest wielki i swój ból potrafi unieść, aby nie przeszkadzał mu w czynieniu dobra, a przed bólem nie sposób całkowicie się obronić, czy jest mały i zostaje przez niego zwyciężony. Tam człowiek rzeczywiście potrzebuje drugiego, aby mu pomógł.

Tak sformułowana diagnoza sytuacji współczesnego świata, pozwala Papieżowi kreślić odpowiedź na nią, a jest nią osoba Jezusa Chrystusa, do którego prowadzi Duch Święty. Ale nie tylko z tego powodu Duch Święty miał stać się „bohaterem" spotkania w Sydney, że jedynie prowadzi i na tym kończy się Jego rola. Miał stać się tematem spotkania w Sydney z tego powodu, aby ukazać, że jest On równocześnie Darem Jezusa Chrystusa[3]. Jego moc, którą On jest sam, umacnia człowieka do naśladowania Jezusa Chrystusa w Jego życiu i śmierci, w dźwiganiu krzyża i zmartwychwstaniu. Ten sam Duch Święty, który wspierał Chrystusa w czynieniu woli Ojca, wspiera także każdego, na którego zstąpił, gdyż czynienie woli Ojca ma być dla każdego chrześcijanina „pokarmem", tak również było w życiu Chrystusa (J 3, 34).To Duch Święty daje mądrość dla rozpoznawania dróg i odwagę, aby nią iść. Ostatecznym darem Ducha Świętego jest świętość, która współczesnemu światu jest najbardziej potrzebna.

Tak sformułowana diagnoza i odpowiedź na nią pozwoliły określić „drogę" do Sydney, a drogą tą były wspomniane wyżej „Orędzia", jak i w bezpośrednim przygotowaniu katechezy. O ile „Orędzia" pozostają bardziej znane, ze względu

[2] Przemówienie w Saint Mary's Cathedral, tamże, s. 18.

[3] Czuwanie z młodzieżą, tamże, s. 28.

na ich publikacje, o tyle z katechezami mogli zapoznać się jedynie ich bezpośredni uczestnicy. Ale w obu przypadkach na pierwszy plan wysunięte zostały tematy Trójcy Świętej, Kościoła, sakramentów świętych, misji. Wszystko po to, aby w ostateczności móc stwierdzić, że w Duchu Świętym „znajdujemy odpowiedzi, których szukamy, znajdujemy cele, dla których warto żyć, znajdujemy siłę do kontynuowania drogi, która prowadzi do lepszego świata”[4].

Sens spotkania

Spotkanie w Sydney nie było łatwe. Dla bardzo wielu wiązało się z pokonaniem ogromnych odległości. Zdecydowanie się na podróż, jak i trud z tym związany potwierdzają potrzebę spotkania, która jakoś wpisana jest w samą ludzką naturę i dlatego warto było ten trud podjąć. Powie Papież, że „młodzi ludzie cenią sobie możliwość spotkania, by wspólnie pogłębiać wiarę w Chrystusa i dzielić się z innymi radosnym doświadczeniem komunii w Jego Kościele”[5]. Bycie razem, przeżycie wspólnoty stanowi dziś potrzebę młodzieży na miarę znaku czasu. Spotkanie w Sydney stało się dla Papieża ikoną bycia ludzi na tym świecie jako Bożej rodziny. Wspólne słuchanie i przeżywanie słowa Bożego, głębsze poznawanie chrześcijańskiej wiary objawiają pragnie wielkich ideałów, których codzienność nie jest zdolna odkryć i dostarczyć. Bycie razem jako Bożej rodziny uczniów Chrystusa, aby dawać wszystkim świadectwo miłości i prawdy, staje się Świętem, dla którego podejmuje się trud podróży i niewygodę pobytu. W ten sposób świętowanie, obok czasu pracy i odpoczynku, odsłania trzeci jego wymiar. Czas świętowania jest czasem autonomicznym.

O niewygodzie podróży mówił sam Papież. „We mnie jednak ten lot budził pewien niepokój”[6]. Co miałoby być przyczyną tego niepokoju, trudno powiedzieć. Zapewne długość lotu. Ale można widzieć tu także pewną konstrukcję, gdzie Papież swój starczy wiek konfrontuje z młodymi, dla których „każdy lot niesie ze sobą zachwycającą perspektywę”[7]. Jednakże lot ten okazał się być szczególny, pozwolił Papieżowi ogarnąć całą ziemie z lotu ptaka: „skrzące się Morze Śródziemne, bezkresną pustynię w północnej Afryce, bujność azjatyckich lasów, bezmiar Pacyfiku, horyzont, nad którym wschodzi i zachodzi słońce, i pełną majestatu wspaniałość australijskiej ziemi”[8]. Okazał się wielce onieśmielający, pozwolił bowiem stanąć wobec piękna stworzenia, o którym mówi Księga Rodzaju. I co prawda z góry tego nie widać, ale w to piękno wkomponowany został człowiek. W sercu stworzenia swoje miejsce znajduje mężczyzna i kobieta. Piękno przyrody i jej harmonia pozwala snuć refleksję. Refleksja ta urasta do rangi sensu spotkania. Papież snuje ją dalej.

---

[4] Duch kieruje ku Jezusowi Chrystusowi, tamże, s. 17.
[5] Przemówienie w Saint Mary's Cathedral, tamże, s. 17.
[6] Przemówienie, Sydney–Barangaroo, tamże, s. 19.
[7] Tamże.
[8] Tamże.

Z pokładu samolotu widać wyraźniej również rany na powierzchni ziemi: „erozje, wycięte lasy, trwonienie światowych bogactw mineralnych i zasobów oceanów w celu zaspakajania niepohamowanego konsumpcjonizmu”[9].Wątek ekologiczny w przemówieniach Papieża stał się bardzo znaczący i powracał do niego wielokrotnie. To właśnie z tego punktu na ziemi, jakim jest Australia, Papież wzywał, aby wspólnie „zastanowić się nad tym, jaki świat pozostawimy przyszłym pokoleniom”. To pytanie powtórzy w homilii wieńczącej Dni[10]. Refleksja nad pięknem Bożego dzieła, a także nad jego zniszczeniem z ręki człowieka, pozwala Papieżowi ukazać źródło normy moralnej; to z piękna Bożego stworzenia wypływa imperatyw ochrony środowiska i odpowiedzialności za sposób gospodarowania zasobami ziemi.

Postrzeganie piękna dzieła Bożego i jego zniszczenia każe zatem iść dalej i pytać o dobro i zło. „Dlaczego coś, co jest «dobre», może wydawać się takie groźne?”[11]. W tym pytaniu chodzi o stworzenie, które w swojej naturze jest dobre, ale również o klęski żywiołowe, które zagrażają życiu: podnoszenie się poziomu wód na wyspach, susze doprowadzające do spustynienia gleb. To samo odnosi się do człowieka i jego geniuszu wypływającego z jego naturalnej dobroci, jak i ran, jakimi znaczone jest jego życie osobiste i społeczne – doświadcza, jak i sam zadaje: nienawiść, wrogość, ale także alkoholizm, narkotyki, gloryfikowanie przemocy, pornografia czy upodlenie seksualne. „Jedność Bożego stworzenia osłabiają rany, które się pogłębiają, gdy rozpadają się relacje społeczne lub gdy wskutek wyzysku i nadużyć zostaje niemal całkowicie stłumiony duchowy wymiar człowieka”[12]. Całkowicie niezrozumiałe musi pozostać to, że sprawiająca rzeczywiste cierpienie przemoc czy wykorzystanie seksualne, oglądane w telewizji czy w kinie odbierana jest jako rozrywka. Człowiek oglądając, bawi się tym, co sprawia największy ból i najbardziej rani godność człowieka i w jakimś momencie przestanie tylko oglądać. Ostatecznym źródłem tej dychotomii dobra i zła jest według Papieża rozdzielenie wolności i prawdy, jej zrelatywizowanie przez odmówienie jej absolutnego charakteru. Zło relatywizmu tkwi w tym, że nadaje wartości temu, co nie jest tego warte. W zrelatywizowanym świecie dobrem, prawdą, pięknem staje się to, co nowsze, ostatnie, konsumpcyjne.

Refleksja nad spostrzeganiem rzeczywistości: dobro stworzenia, naturalna dobroć człowieka, jak i doświadczenie rodzące pytanie o zło, odsłania równocześnie metodę i metodologię uprawianej przez Ratzingera teologii, którą zajmował się od początku swojej teologicznej działalności. Czytelnik może się zapoznać z tą metodologią m.in. w artykule pt.: „Doświadczenie i wiara”[13]. Podstawowa teza tego przesłania brzmi: refleksyjne doświadczenie rzeczywistości odsłania Boga i prowadzi do wiary. Po teoretycznym omówieniu tego problemu, Ratzinger na

[9] Tamże.

[10] Przemówienie w Saint Mary’s Cathedral, tamże, s. 18, Msza św. wieńcząca XXIII Światowe Dni Młodzieży, tamże, s. 29.

[11] Przemówienie, Sydney–Barangaroo, tamże, s. 19.

[12] Czuwanie z młodzieżą, tamże, s. 26.

[13] ComP 1(1981)4, s. 16–31.

przykładzie Ewangelii Jana (4) ukazuje „drogę" kobiety, która od Chrystusowej prośby: „daj mi pić", dochodzi do wyznania wiary: „czyż nie jest On Mesjaszem?", „wierzymy już nie dzięki twemu opowiadania". Tę samą metodę zastosował Papież Benedykt XVI w Sydney. Refleksyjne postrzeganie rzeczywistości doprowadzi do „okrycia" na nowo Boga, Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego, wiary. Ale nawet i tu odsłania się pewna ambiwalencja, bowiem „doświadczenie w oderwaniu od refleksji nad tym, co dobre czy prawdziwe, może prowadzić nie do rzeczywistej wolności, lecz do moralnego lub intelektualnego zamętu, do osłabiania zasad, do utraty szacunku dla samego siebie, a nawet do rozpaczy"[14].

Doświadczenie życia

Pierwszym doświadczeniem, które równocześnie trudno sobie wprost uświadomić, jest samo życie. W jaki sposób – zdaniem Papieża – doświadcza się życia? To doświadczenie tkwi u podstaw takiego a nie innego jego rozumienia. „Życiem nie rządzi los, nie jest ono czymś przypadkowym. [...] Życie nie jest jedynie serią następujących po sobie wydarzeń i doświadczeń, nawet jeśli okazuje się, że wiele z nich jest przydatnych"[15]. Tym bardziej nie wolno „traktować życia jako towaru"[16]. Los, to znaczy ślepy traf, nie może być przyczyną, źródłem życia i tkwić u jego podstaw. Do tej myśli Papież w czasie swojego pontyfikatu powracał wielokrotnie. Powrócił również i w Sydney. Pytanie o życie, jak stawia je Papież, traci swój konfesyjny charakter i staje się uniwersalne. Kierowane jest do każdego człowieka i nikt nie potrafi go unieważnić, prędzej czy później człowieka dopada. Jest to pytanie o sens życia. Pytać się o sens życia, to pytać się o jego wartość, o to, dlaczego warto żyć. Dlaczego warto być uczciwym, szlachetnym, prawdomównym, mimo iż to niekiedy tak bardzo dużo kosztuje. Skąd się bierze pochodzące już ze starożytności przekonanie, że „lepiej jest niesprawiedliwość cierpieć, niż niesprawiedliwość popełniać"? Znalazło to swoje odzwierciedlenie również w Liście św. Piotra: „Lepiej bowiem – jeżeli taka wola Boża – cierpieć dobrze czyniąc, aniżeli czyniąc źle" (1 P 3, 17). Dlaczego jedynie słuszną postawą w sytuacji, gdy na świecie sprawiedliwości nie było, nie ma i nigdy nie będzie, jest czynienie dobra? Człowiek nigdy nie potrafi zaakceptować niesprawiedliwości, zwłaszcza jeśli sam jej doświadcza. „Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna".[17] Dla ich realizacji człowiek obdarowany został wolnością i w nich znajduje szczęście i radość.

Pojęcie sensu życia nie jest czymś abstrakcyjnym, w nauczaniu Benedykta XVI przybiera bardzo konkretny kształt, realizuje się m.in. poprzez dążenie i ugruntowanie pokoju. „Nasze dążenie do pokoju idzie w parze z poszukiwaniem sensu życia, bowiem odnajdując prawdę, odnajdujemy pewną drogę do pokoju"[18]. Po-

[14] Przemówienie, Sydney–Barangaroo, tamże, s. 20.
[15] Tamże.
[16] Spotkanie międzyreligijne, tamże, s. 22.
[17] Przemówienie, Sydney–Barangaroo, tamże, s. 20.
[18] Spotkanie międzyreligijne, tamże, s. 23.

kój to pojednanie między narodami, to budowanie wspólnot i budowanie Communio – wspólnoty między Bogiem i ludźmi. Obraz wspólnoty, Communio staje się dziś w teologii obrazem nieba, dostępujący zbawienia cieszyć się będą pełną i doskonałą wspólnotą, doskonałą Communio między sobą i Bogiem.

W ostateczności życie ludzkiej jest „cudem"[19]. Cud życia widzi Papież m.in. w potędze umysłu, który zgłębia sekrety natury, dokonuje odkryć naukowych. Musi zdumiewać – zdaniem Papieża – możliwość kreślenia wizji przyszłości. Duch ludzki kreśli cele, wyznacza środki i sposoby ich realizacji. Człowiek odkrywa w sobie niespożyte moce ulepszania siebie i otaczającej go rzeczywistości. Człowiek ma świadomość siebie samego, związku – jak powie Papież – z „królestwem przyrody". Równocześnie ta świadomość stawia człowieka w wyjątkowej sytuacji; nie podlega prawom przyrody jak reszta stworzenia, ale równocześnie odnosi go do tych praw „na miarę człowieka", domagając się dobroci, współczucia, wolności, solidarności i szacunku. Takim życie trzeba umieć się zachwycać, aby odkrywać pragnienie prawdy i głód cnót moralnych, aby odkrywać piękno życia, ostateczny jego sens i moc „do urzeczywistniania jego nadzwyczajnego potencjału"[20]. Cud życia sprawia, że człowiek nieustannie pragnie dobra i piękna, nieustannie chce mu się przezwyciężać własne słabości i niedociągnięcia, nieustannie się chce być dobrym, pięknym, szlachetnym.

Pytanie, czym jest życie, odsłania jego tajemnicę. Na pytanie, czym jest życie, w pełni można odpowiedzieć dopiero w horyzoncie śmierci. Życie w horyzoncie śmierci objawia się jako dar. Człowiek lęka się o swoje życie, gdyż bezpowrotnie może je utracić, nie on bowiem jest jego darczyńcą. Życie jest darem „z zewnątrz", „z góry", podobnie jak pragnienie sprawiedliwości. Można nim być jedynie obdarowanym, a nigdy nie można nim siebie obdarować. Zatem kto jest ostatecznie darczyńcą życia?

Pytanie, co oznacza być „żywym", „żyć w pełni", podjął Papież podczas spotkania z młodzieżą ze wspólnot terapeutycznych. Miejsce tego pytania jest szczególne, wyłania się z kontekstu życia zagrożonego nie przez los, zbieg okoliczności, ale z powodu zagubienia prawdy i sensu życia, co pcha człowieka w kierunku ułudy narkotyku i innych złudzeń „ziemskich radości", które stają się „fałszywymi bogami". W ten właśnie kontekst Benedykt XVI wpisał swoje rozważania dotyczące filozofii życia. Z jednej strony w życiu każdej istoty, również człowieka, wpisany jest instynkt przetrwania, wzrastania, rozwijania się i przekazywania życia. Z tej też racji życie domaga się religijnego kontekstu, odniesienia do Boga: „Kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, lgnąc do Niego: bo tu jest twoje życie" (Pwt 30, 19-20). Z drugiej strony pojawia się niebezpieczeństwo „innych bogów", „bogów fałszywych", którymi według Papieża są: dobra materialne, zaborcza miłość i władza[21].

[19] Spotkanie międzyreligijne, tamże, s. 22.
[20] Tamże, s. 23.
[21] Spotkanie z młodzieżą ze wspólnoty terapeutycznej, tamże, s. 23.

Dobra materialne w sobie nie są złe. Można jednak ulec złudzeniu i oddać się pokusie zagarniania wszystkiego pod siebie, wiążąc z tym swoją pomyślność i szczęście, i zamiast budować w ten sposób przyszłość, potęguje się jedynie egoistyczną zachłanność. W ten sposób dobra te stają się fałszywymi bogami i zamiast życia przynoszą śmierć.

Również miłość, stając się zaborcza, wypacza się w fałszywego boga. Taka miłość czyni drugiego rzeczą, przedmiotem do zaspakajania swoich potrzeb. Taka miłość bardzo szybka przeobraża się w permisywizm płciowy, gubi skromność, pokorę, moralne wartości.

Władza, która od Boga pochodzi, a która nie staje się służbą, staje się fałszywym bogiem, służącą własnym korzyściom; zamiast przynosić życie, niesie śmierć.

Kult dóbr materialnych, zaborczej miłości i sprzeniewierzonej władzy prowadzi człowieka do „grania roli Boga". Przyzwolenie na aborcję, eutanazję, antykoncepcję, zapłodnienie in vitro tu ma swoje źródło, gdy człowiek sam siebie kreuje bogiem. Wówczas sam fakt technicznej możliwości dokonania czegoś, staje się racją usprawiedliwiającą dany czyn. Człowiek zatraca przez to relację do otaczającej go rzeczywistości, z której miałby się uczyć pokory i odczytywać prawdę. Zostaje sam ze swoim bogiem. Zapoznanie relacji do otaczającej rzeczywistości zatraca poczucie tajemnicy, jaką jest życie, jaką jest sam człowiek[22].

Człowiek jest tajemnicą, bowiem cały szereg spraw w jego życiu nie rozwiązuje się poprzez technikę, a jedynie poprzez miłość, przebaczenie, ofiarę i poświęcenie. Życie jest tajemnicą, bowiem człowiek żyje w środowisku, nad którym nie ma władzy. Człowiek nie ma władzy nad czasem, matematyką, prawami fizyki, chemii, biologii. Nie ma też władzy nad prawami moralnymi, jednakże ich przekraczanie ma inny skutek, niż przekraczanie praw fizyki. O ile przekraczanie tych ostatnich daje o sobie znać w samym momencie ich przekraczania, o tyle przekraczanie praw moralnych w swoich skutkach „odkłada się" i prowadzi do zdemoralizowania tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, a w ostateczności prowadzi do śmierci.

Rozważania nad życiem pozwalają powiedzieć Papieżowi w podsumowaniu, że „życie nie jest gromadzeniem dóbr. Jest też czymś więcej niż osiąganiem sukcesów. Naprawdę żyć znaczy poddać się przemianie wewnętrznej, być otwartym na moc Bożej miłości"[23].

Tak rozumiane życie, doświadczane w codziennym trudzie, jest dla Papieża antycypacją życia, do którego prowadzi sam Bóg. „Bóg pragnął waszego życia"[24]. Takiego życia i to „w obfitości" dla każdego pragnie także Jezus Chrystus; tego ziemskiego, które prowadzi do pełni życia Bożego, do uczestnictwa w Bożej naturze (2 P 1, 4), do uczestnictwa w życiu trójjedynego Boga.

---

[22] Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986, s. 100–101; tenże, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 209–228.

[23] Czuwania z młodzieżą, tamże, s. 28.

[24] Przemówienie, Sydney–Barangaroo, tamże, s. 20.

Chrystus dawcą życia

„Chrystus ofiarowuje więcej! Tak naprawdę ofiarowuje wszystko! Tylko On, który jest Prawdą, może być Drogą, a więc także i Życiem”[25]. Odwołując się do Ef 2, 19-20, Papież nazywa Go „kamieniem węgielnym” i „domem Ojca”[26].

W Jezusie Chrystusie można dopiero odnaleźć prawdziwe źródło wolności[27]. Nie ma bowiem wolności bez prawdy, którą ostatecznie przynosi Chrystus. Myśl tę Papież Benedykt XVI rozwijał bardzo szeroko zanim został papieżem[28]. W przesłaniu z Sydney odnajdujemy nowe wątki, które dopełniają pierwszą myśl. Chrystus jest źródłem wolności, bowiem wyzwala z grzechu i ciemności, uzdalnia do cnoty i dobroci. Czymś najistotniejszym jest to, że pełne uzasadnienie ludzkiej egzystencji można odkryć dopiero poprzez związanie jej ze źródłem bądź zasadą, która istnieje poza nią samą. Prawdy tej doświadcza każdy człowiek, który uzasadniając swój wybór czy decyzję musi sięgnąć poza siebie do miejsca, skąd czerpie racje uzasadniające jego wybór czy decyzję. Tym miejscem, do którego człowiek sięga, skąd czerpie racje uzasadniające decyzję, to jest jego „bóg”. W tym sensie przytoczony przez Papieża argument ma wymiar uniwersalny. W tym wymiarze każda religia znajduje swoją rację istnienia, stara się ukazać racje ludzkiej egzystencji, które tkwią poza nią. Każda religia – jak powie Papież – jest „próbą rozumienia wszechświata pojmowanego jako pochodzący i powracający do swojego źródła albo zasady”[29]. Dla chrześcijan tym źródłem i zasadą jest Jezus Chrystus, którego Biblia nazywa z tego względu „Alfą i Omegą” (Ap 1, 8; 22, 1).

Jezus Chrystus to ukrzyżowany, pogrzebany i zmartwychwstały, przywrócony do życia w Duchu i zasiadający po prawicy Ojca Najwyższy Kapłan i Baranek Ofiarny. Zasiadając po prawicy wstawia się za nami, a jednocześnie wzywa swoich wiernych do współuczestnictwa w Jego ofierze, co realizuje się w sprawowaniu i uczestniczeniu w liturgii eucharystycznej, w której wierni uczestniczą mocą uczestnictwa w Jego kapłaństwie. Jest to kapłaństwo nowego i wiecznego Przymierza. W ten sposób każdy wierny spełnia swoją ofiarę, do czego jest wezwany, a która jest służbą Bogu.

W Jezusie Chrystusie, który jest Wcielonym Słowie, odsłania się wielkość człowieczeństwa i tajemnica życia. Wielkość człowieczeństwa stanowi miara i wzór stworzenia na obraz i podobieństwo Boga, skąd wypływa nienaruszalna godność natury ludzkiej. Tajemnica życia wyjaśnia się w „przeznaczeniu” człowieka do życia wiecznego. „Wrodzona godność każdego człowieka [od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci] opiera się na jego najgłębszej tożsamości i właśnie dlatego prawa

[25] Tamże.

[26] Spotkanie ekumeniczne, tamże, s. 21.

[27] Spotkanie międzyreligijne, tamże, s. 22.

[28] Wystarcza przypomnieć następujące pozycje: *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, Kraków 1999; *Granice dialogu*, Kraków 1999; *Prawda w teologii*, Kraków 2001.

[29] Spotkanie międzyreligijne, tamże, s. 22–23.

człowieka mają charakter uniwersalny, bowiem opierają się na prawie naturalnym, a nie na czymś, co zależne jest od negocjacji, ustępstw, czy nawet kompromisu”[30]. W ten sposób buduje się cywilizację życia. Jakiekolwiek pomniejszenie człowieka wiedzie ku cywilizacji śmierci[31].

„Drogę”, na której człowiek znajduje dar Życia jako wyraz miłości, „tworzą” Duch Święty i Kościół.

Duch Święty

Duch Święty swoją łaską odnawia umysły i prowadzi do jedności, mówi przez Pismo Święte i prowadzi do całej prawdy i praksis miłości Kościoła. Otwiera oczy, aby móc dostrzec innych, a przede wszystkim światło prawdy Ewangelii.

Wielką troską Papieża, która towarzyszyła mu przez całe spotkanie z młodzieżą, stało się to, „«jak» rozpoznać osobę Ducha Świętego i Jego ożywiającą obecność w naszym życiu”[32]. Pośród wielości obrazów, jakimi Biblia opisuje Ducha Świętego, jedno nie ulega wątpliwości; to Duch Święty wlany do duszy każdego człowieka ukierunkowuje i określa jego świadectwo o Jezusie Chrystusie.

Na wielokrotnie opisywany kategorią sekularyzmu stan świata i człowieka odpowiedzieć można przede wszystkim świadectwem jedności i pojednania. „Jedności i pojednania nie osiągniemy tylko naszym wysiłkiem. Bóg stworzył nas dla siebie nawzajem (por. Rdz 2, 24) i tylko w Bogu i w Jego Kościele możemy znaleźć tę jedność, której szukamy”[33].

Człowiekowi zawsze towarzyszy myśl budowania wspólnoty, która w obliczu niedoskonałości i rozczarowań tym bardziej skłaniała go ku potężniejącej pokusie, by budować „doskonałą” wspólnotę, która przeradzała się w utopię. W tym kontekście mówi Papież: „Oddzielanie Ducha Świętego od Chrystusa, który jest obecny w instytucjonalnej strukturze Kościoła, naruszałoby jedność chrześcijańskiej wspólnoty, która jest właśnie darem Ducha Świętego! Sprzeniewierzałoby się samej naturze Kościoła jako żywej świątyni Ducha Świętego”[34]. W tej wypowiedzi zawarte są dwie myśli; Kościół budowany jest przez Chrystusa w jego wymiarze zewnętrznym, strukturalnym i wewnętrznym, ożywiającym go jak dusza ciało przez Ducha Świętego i stąd Kościół może być nazwany Jego świątynią. I druga myśl, która może nie przebija się w sposób tak oczywisty jak pierwsza, ale trzeba ją sformułować. W kontekście pokus budowania doskonałych wspólnot, które czynione są sztucznie i kończą utopiami, Kościół ukazany tu jest jako wspólnota, która historycznie uwarunkowana (człowiek naznaczony grzechem pierworodnym) lepszą być nie może. Duch Święty jako dar Chrystusa dany jest, aby budował i prowadził Kościół do prawdy i jedności.

---

[30] Przemówienie Sydney–Barangaroo, tamże, s. 20.

[31] Homilia w Saint Mary’s Cathedral, tamże, s. 24-25.

[32] Czuwanie z młodzieżą, tamże, s. 26.

[33] Tamże, s. 26.

[34] Tamże, s. 26.

To Duch Święty tworzy „rozległą wizję naszej wiary". Ta właśnie rozległa wizja chrześcijańskiej wiary, jej spójność i dynamizm uzasadnia chrześcijańską moc przyciągania, aby w chrześcijaństwie szukać sensu życia. Wołanie zabiedzonych i wysyłanych na wojnę dzieci, prześladowanych i marginalizowanych jest wołaniem o uznanie, o przynależność i o jedność. Zadośćuczynić temu wołaniu może jedynie „Duch Święty. Dopełnienie dzieła Chrystusa – to Jego rola"[35]. I tylko ubogaceni Jego darami będą mieć moc, aby wychodzić poza cząstkowe wizje, poza pustą utopię i z przekonaniem przyczyniać się do budowania jedności i pokoju.

To, co stanowi centrum papieskiej wypowiedzi o Duchu Świętym, Benedykt XVI oparł na trzecim artykule Wyznania wiara: Duch Święty jest Panem i Ożywicielem. Tytuł „Pana" określa Boską naturę Ducha Świętego, tytuł „Ożywiciela" Dawcę życia całemu stworzeniu. Duch Święty jest źródłem nowego życia wysłużonego na krzyżu przez Chrystusa, a także źródłem jedności wiernych z Bogiem i pomiędzy sobą. On sprawia, że Kościół w żywy sposób zachowuje i przekazuje apostolską Tradycję, bowiem pod Jego natchnieniem napisane zostało Pismo Święte. Im bardziej chrześcijanin pozwala „prowadzić się Duchowi Świętemu, tym doskonalej upodabnia się do Chrystusa i tym bardziej zanurza się w życie Trójjedynego Boga"[36].

Chcąc pełniej zrozumieć samą osobę Ducha Świętego, jak i Jego dzieło, Papież odwołał się do nauki św. Augustyna. Doświadczenie miłości Boga obecnej w Kościele pozwoliło Augustynowi odkryć intuicyjnie Ducha Świętego jako trzy miłości: miłości sprawiającej jedność w życiu Trójjedynego Boga, miłości zamieszkiwania człowieka w Bogu i Boga w człowieku, wprowadzenie w trynitarne życie Boga oraz miłości jako daru. Tym darem jest sam Bóg – Jezus Chrystus jako woda żywa (J 4, 10) i Duch Święty uzdalniający człowieka wewnętrznie do przyjęcia tego daru[37]. Trzeci wymiar miłości jako obecności Ducha Świętego pozwala równocześnie określić Papieżowi właściwą treść chrześcijańskiej wiary: „O naszej wierze stanowi nie tyle to, co robimy, ile przede wszystkim to, co otrzymujemy"[38].

A zatem dziełem Ducha Świętego w życiu człowieka jest to, że sercem i umysłem pragnie on takiego życia, „w którym panuje miłość, gdzie ludzie dzielą się otrzymanymi darami i budują jedność, gdzie w prawdzie odnajduje się sens wolności, a tożsamość w pełnej szacunku wspólnocie"[39]. Więcej; to dopiero Duch Święty kieruje ku przyszłości, ku mającemu nadejść królestwu Bożemu kreśląc „wizję odkupionej i odnowionej ludzkości w tej nowej epoce, którą obiecuje Ewangelia"[40]. Dziś to wszystko jest już antycypowane poprzez dary Ducha Świętego udzielane w sakramencie bierzmowania.

---

[35] Tamże, s. 27.
[36] Tamże.
[37] Homilia wieńcząca XXIII Światowe Dni Młodzieży, tamże, s. 29.
[38] Czuwanie z młodzieżą, tamże, s. 28.
[39] Przemówienie Sydney–Barangaroo, tamże, s. 20.
[40] Homilia wieńcząca XXIII Światowe Dni Młodzieży, tamże, s. 29.

Sakramentem, którym Duch Święty zstępuje na nowo, aby nieustannie przemieniać życie chrześcijan, jest Eucharystia. W Eucharystii Duch Święty udziela swojej mocy, aby z wielości sprawujących Eucharystię i ją przyjmujących czynić jedno ciało i jednego ducha w Chrystusie.

Kościół

Spotkanie młodzieży w Sydney stworzyło dobrą okazję dla ukazania prawdziwego oblicza Kościoła. To oblicze kreślił Papież poczynając od rysu społecznego. Właśnie Sydney ukazało powszechność Kościoła. Składa się na nią wielość narodów i kultur, które spotkały się na jednym miejscu. Mogły się spotkać, gdyż od wewnątrz ożywia je jedna Dobra Nowina Jezusa Chrystusa. Sydney, gromadząc na jednym miejscu wielość ludów i kultur, ukazało, że Ewangelia, którą Kościół głosi, przeznaczona jest dla każdego człowieka i rzeczywiście może być przez niego przyjęta i go poruszyć. W ten sposób objawia się powszechność Dobrej Nowiny. Sydney unaoczniło także, że Kościół dotarł na krańce ziemi.

Kościół to jednak coś więcej niż tylko wspólnota ludzi wyczerpująca się w socjologicznym opisie. Jest przede wszystkim wspólnotą religijną, która przynosi człowiekowi orędzie prawdy. Stąd też dopiero tu młodzież może odnaleźć wielkie ideały, które z natury swojej potrafią skłonić ku ascetyzmowi i przestrzeganiu zasad moralnych, kształtując duchowy wymiar każdego człowieka[41].

Obrazami, jakimi Papież chętnie posługuje się przy opisie Kościoła, są Pawłowe obrazy „ciała" i „świątyni". „Ciało" ukazuje jedność i różnorodność Kościoła, „świątynia" jego fundament i silną konstrukcję[42]. Jego istotą jest także wewnętrzna jedność, która jest darem budowaną mocą Ducha Świętego.

Kościół przychodzi do nas poprzez trud, jaki dla jego budowania złożyły poprzednie pokolenia. Największe zasługi mają pod tym względem Święci. Wspólnoty wokół nich budowane przekazywały największy skarb Kościoła: Eucharystię i nauczanie. Dzięki niemu Kościół mógł wzrastać w świętości, jedności i miłości.

Dzięki Eucharystii Kościół budowany jest jako ciało Chrystusa, którego członkami są wszyscy wierni. Jego głową jest Jezus Chrystus, którego szczególnym znakiem obecności w Kościele jest ołtarz.

Misją Kościoła jest budowanie królestwa Bożego. Dla budowania tego królestwa każdy wierny został „konsekrowany" i przez to włączony do służby Bożej. Historia Kościoła, również i współczesna historia powszechna wskazuje na to, że „kwestii Bożej nigdy nie da się przemilczeć"[43]. Oznacza to także, że deklarujący się jako ateista czy agnostyk może się nawrócić, ale też wierzący może Boga „zagubić".

Czas Kościoła jest czasem krzyża, który jest znakiem niezasłużonej miłości zwyciężającej zło, grzech i śmierć. Krzyż jest nieustannym przypominaniem, że

---

[41] Spotkanie międzyreligijne, tamże, s. 22.

[42] Spotkanie ekumeniczne, tamże, s. 21.

[43] Homilia w Saint Mary's Cathedral, tamże, s. 25.

„trudna jest jednak droga uświęcenia." Wymaga nawracania się i składania własnego życia w ofierze. Tylko w ten sposób można odnaleźć nowe życie.

Do Kościół wstępuje się przez chrzest, który jest „bramą do Kościoła" i „węzłem jedności"[44]. W nim dokonuje się uświęcenie, bowiem w nim Bóg wprowadza człowieka do swojej świętości (2 P 1, 4). Chrzest wszczepia w Jezusa Chrystusa, to znaczy, czyni uczestnikiem Jego losu, Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Przez chrzest człowiek staje się świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6, 19). W pełnym tego słowa znaczeniu wolno powiedzieć, że w nim człowiek „staje się nowym stworzeniem"[45].

Odpowiedź chrześcijan

Chrześcijanie wezwani do budowania Kościoła, ukazywania, gdzie tkwi źródło chrześcijańskich wartości. Dawanie wspólnego świadectwa Jezusowi Chrystusowi jest realizacją jedności Kościoła, jest realizacją ze chrztu wypływającego „powołania prorockiego"[46].

Świadectwo składane Jezusowi Chrystusowi jest tym pilniejsze, że współcześnie w imię wolności i niezależności Boga pomija się milczeniem, religię ogranicza do prywatnej pobożności, a wiarę wyklucza z życia publicznego. Do przedkładanych myśli Papież powracał wielokrotnie, aby w ostateczności stwierdzić: „Takie zsekularyzowane podejście stara się wyjaśnić sens ludzkiego życia i kształtować społeczeństwo, w niewielkim tylko stopniu odwołując się do Stwórcy lub bez żadnego odniesienia do Niego. Jawi się jako neutralne, bezstronne i szanujące każdego człowieka. Lecz w rzeczywistości, jak każda inna ideologia, sekularyzm narzuca pewien światopogląd. Skoro Bóg niewiele liczy się w życiu publicznym, społeczeństwo może być kształtowane według wizji pozbawionej Boga"[47]. Jakie są tego konsekwencje, historia pokazała nie raz: zacieranie naturalnego porządku, celu i dobra, a zwłaszcza wrodzonej godności człowieka.

Wezwanie do bycia świadkiem w sposób szczególny skierował Papież do młodzieży, która znalazła się w trudnej sytuacji, która „zasmakowała" m.in. w narkotykach i stara się z tej drogi zawrócić. Uznanie błędu, uznanie grzechu czyni równocześnie najbardziej otwartym na nawrócenie, na przyjęcie uzdrawiającego wezwania. „Ci, – stwierdza Papież – którzy skłonni byli odbudować swoje życie, byli najbardziej gotowi słuchać Jezusa i zostać Jego uczniami"[48]. Takie świadectwo budzi także największe zaufanie i nadzieję.

Ostatecznym motywem nawrócenia i świadectwa może być jednakże prawdziwa miłość, do czego człowiek został stworzony i zaprogramowany przez samego Boga. Wówczas także realizuje się i zaspakaja najgłębszą potrzebę. Miłość była

---

[44] Spotkanie ekumeniczne, tamże, s. 21.
[45] Przemówienie Sydney–Barangaroo, tamże, s. 20.
[46] Spotkanie ekumeniczne, tamże, s. 22.
[47] Przemówienie Sydney–Barangaroo, tamże, s. 20.
[48] Spotkanie z młodzieżą ze wspólnoty terapeutycznej, tamże, s. 24.

także najgłębszą istotą nauczania Jezusa Chrystusa, stanowiąca treść dwóch największych przykazań miłości: Boga i człowieka. Realizacja tych przykazań czyni dopiero człowieka „żywym".

Już nie tylko chrześcijanie, lecz także wyznawcy innych religii są wezwani, aby ukazywać ważność religii dla życia publicznego, gdzie religia stanowi jednoczącą siłę, aby rozwiązań konfliktów i przemocy szukać na drodze pokoju. Religia też najbardziej potrafi bronić godności osoby ludzkiej, oraz wydobywać z niej to, co jej wrodzone: dobro, więzi jedności i przyjaźni.

Szczególną wartością religii jest to, że prowadzi do Boga. Odniesienie do Boga i odwołanie się do Boga pozwala przezwyciężać „egoistyczne zaspakajanie przelotnych pragnień"[49]. Uzasadnia potrzebę budowania wspólnoty, dostrzegania potrzeb drugiego, poszukiwania wspólnego dobra. Dopiero religia kreśli właściwą antropologię. Kiedy Papież mówi, „że prawdziwa służba wymaga poświęcenia i samodyscypliny, w których z kolei trzeba się zaprawiać poprzez wyrzeczenia, wstrzemięźliwość i korzystanie z umiarem z dóbr tego świata..., że można znajdować radość w prostym i skromnym życiu, w wielkodusznym dzieleniu się z ludźmi"[50], to dostrzega się tu właściwą Papieżowi interpretację sformułowania Soboru Watykańskiego II, „że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego." (KDK 24).

Religia, przypominając nieustannie o ludzkich ograniczeniach, ostrzega, aby nie pokładać ostatecznej nadziei w przemijającym świecie. Taka nadzieja musi doprowadzić do ostatecznego rozczarowania. Na takiej nadziei nie można budować swojej przyszłość.

Rolą Ducha Świętego jest to, że Jego dzieło jest wewnętrzne, ożywiające od wewnątrz samego człowieka, jak i jego dzieło, którym jest m.in. i Kościół w jego społecznej naturze. Kontynuując tę myśl Papież podkreśla rolę modlitwy jako szczególnego dzieła człowieka. Modlitwa nieustannie przypomina, że człowiek nie jest Bogiem, tylko w takiej „pamięci" można klęknąć przed Bogiem. To dopiero modlitwa otwiera „na łaskę Bożą, na czynną miłość, na komunię z Duchem, który w nas mieszka i przez Jezusa prowadzi nas w Kościele do naszego Ojca niebieskiego"[51].

Zakończenie

W ostateczności tak jak człowiek otrzymał dar, którym jest sam trójjedyny Bóg, tak również odpowiedzią powinien być dar. Bóg, świat, Kościół „potrzebuje daru ludzi młodych"[52]. Takim wezwaniem kończył swoje przesłanie Papież Benedykt XVI do młodych zgromadzonych na 23. Światowym Dniu Młodzieży w Sydney.

---

[49] Spotkanie międzyreligijne, tamże, s. 22.

[50] Tamże.

[51] Homilia wieńcząca XXIII Światowe Dni Młodzieży, tamże, s. 29.

[52] Tamże, s. 29.

Przesłanie to będzie jeszcze wielokrotnie odczytywane na różne sposoby. To, co mnie uderzyło w tym przesłaniu, towarzysząc młodzieży do Sydney, to wielka troska Benedykta XVI o to, aby orędzie Ewangelii ukazać młodzieży jako „receptę" na całe jej egzystencjalne doświadczenie. Benedykt XVI, i śmiem twierdzić, że tym charakteryzuje się cały Jego pontyfikat, pragnie ukazać egzystencję człowieka, jego „wrzucenie w świat i historię" w powiązaniu z Ewangelią. Ewangelia to w Słowie nieustannie uobecniający się mocą Ducha Świętego Jezus Chrystus pośród nas, Emmanuel – Bóg z nami (Iz 7, 14). Po to właśnie już jako Papież, Benedykt XVI napisał *Jezusa z Nazaretu*, aby spuentować swoją myśl w jednym zdaniu: Jezus przyniósł Boga. Dopiero z Nim człowiek zdolny jest odkryć sens życia i ostateczne jego spełnienie.

Bp Adam Bałabuch

Opracowanie przygotowane na podstawie pracy napisanej pod kierunkiem ks. prof. Jana Kruciny, jako wyraz wdzięczności za opiekę naukową w latach moich studiów.

Troska Kościoła o ludzi chorych

Obowiązek ukazania ludziom chorym nadprzyrodzonej wizji choroby i cierpienia pełnej nadziei zmartwychwstania oraz niesienie im pomocy spoczywa na całym Ludzie Bożym. Kościół sprawuje bowiem swoje posłannictwo „ poprzez wszystkie swoje członki, jednak na różne sposoby; powołanie chrześcijańskie jest z natury swojej również powołaniem do apostolatu. Podobnie jak w organizmie żywym żaden członek nie zachowuje się całkowicie biernie, ale uczestnicząc w życiu ciała, bierze równocześnie udział w jego działaniu, tak i w ciele Chrystusa, którym jest Kościół, całe ciało „według zakresu działania właściwego każdemu członkowi przyczynia sobie wzrostu" (Ef 4, 16) (…) Istnieje w Kościele różnorodność posługiwania, ale jedność posłannictwa"[1]. W tym posłannictwie wzajemnie uzupełniają się; posługiwanie duszpasterskie i apostolstwo świeckich.

Mistyczne Ciało Chrystusa, jakim jest Kościół, zatrzymuje dla siebie dzieła miłości jako niezbywalne swoje prawo i zasadniczy obowiązek. Dlatego tak bardzo ceni sobie miłosierdzie względem chorych i ubogich oraz wszelkie dzieła, których celem jest niesienie ulgi wszelkim ludzkim potrzebom. Wszędzie tam, gdzie znajdują się ludzie trapieni chorobami i różnymi innymi przeciwnościami, tam miłość chrześcijańska powinna nieść pociechę i wsparcie[2].

Gdy idzie o ludzi chorych, to Kościół od początku otacza ich szczególną opieką i stawia w uprzywilejowanym miejscu. Troska duszpasterska i apostolska o chorych wynika z dwóch zasadniczych powodów: z naśladowania Chrystusa i realizowania Jego nakazu oraz z uwzględnienia ważności roli, jaką chorzy mogą spełniać w zbawczym posłannictwie Kościoła[3].

---

[1] Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (odtąd skrót DA), w: *Sobór Watykański II*. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1968, nr 2.

[2] DA nr 8.

[3] Cz. Krakowiak, *Zadania duszpasterskie wynikające z nowego rytuału „Sakramenty Chorych"*, „Homo Dei" 49(1980)4, s. 280.

Ci, którzy świadczą pomoc cierpiącym naśladują postawę Jezusa Chrystusa, bo samo Jego przyjście na ziemię jest już w pewnym sensie „nawiedzeniem chorych". Jezus przyjął ludzką naturę, by uzdrowić ludzkość chorą na grzech pierworodny i jego konsekwencje.

Ludzie chorzy na ciele i na duchu zajmują w publicznej działalności Jezusa uprzywilejowane miejsce[4]. Jezus spotykając się z ludzkim dramatem cierpienia, choroby i śmierci nie przyjął stanowiska biernego obserwatora, lecz z pełnym zaangażowaniem niósł pomoc. Szczególne prawo do korzystania z Jego pomocy mieli ci, którzy doświadczali choroby. Jezus odnosił się do nich wszystkich z wielką życzliwością, nie odsuwał się nawet od trędowatych. Był dla nich lekarzem, uzdrawiał ich, posługując się nawet mocą czynienia cudów. Były one znakiem i zapowiedzią Królestwa Bożego[5]. Cuda wyrażają troskę Chrystusa o całego, zintegrowanego człowieka, składającego się z duszy i ciała. Chrystus bowiem uzdrawiał zawsze całego człowieka. Przywracając zdrowie ciała poruszał jednocześnie głębię jego serca i przebaczał grzechy[6].

Każdy chrześcijanin winien na wzór swego Mistrza zatrzymać się wobec spotkanego cierpienia, okazać swoją wewnętrzną gotowość do trwania w miłości i solidarności z chorymi. Nie może jednak poprzestać tylko na trwaniu w miłości i solidarności, lecz ma to być bodźcem do działania, które ma na celu przyniesienie pomocy ludziom cierpiącym[7]. Co więcej, Chrystus utożsamiając się z cierpiącymi sam doznaje w nich bólu, a wszyscy, którzy niosą im pomoc i ulgę, służą samemu Chrystusowi, gdyż On sam powiedział: „ byłem chory, a odwiedziliście Mnie" (Mt 25, 36). Chorzy powinni być więc otoczeni przez Kościół najwyższą troską, ponieważ pomagając im, realizuje właśnie polecenie Jezusa, aby odwiedzać i uzdrawiać chorych[8].

Z drugiej strony – jak już wspomniano – troska o chorych wynika z uwzględnienia ważności roli, jaką chorzy mają do spełnienia w zbawczym pośrednictwie Kościoła. Ich cierpienia bowiem dobrowolnie przyjęte, złączone z cierpieniami Chrystusa i ofiarowane Bogu, mają szczególny walor zbawczy dla całej wspólnoty ludzkiej.

Chrystus zobowiązał wszystkich swoich wyznawców do opieki nad chorymi. Uczynił to przez własny przykład oraz nakaz niesienia im pomocy. Przede wszystkim zaś obowiązek ten spoczywa na ludziach, którzy specjalnie zostali ustanowieni i przeznaczeni do służby Bogu i człowiekowi. Ogólna troska o zorganizowanie pomocy dla chorych spoczywa na biskupie. Zostaje mu ona zlecona podczas konsekracji: „otocz ojcowską i braterską miłością wszystkich, których Bóg ci powierzył (…), a także ubogich, słabych, pielgrzymów i przybyszów"[9]. Widocznym znakiem

[4] Por. M. Rękas, *Duszpasterstwo chorych jako podstawowy problem teologii pastoralnej*, Katowice 1950, s. 4.

[5] S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, s. 442.

[6] J. Stefański, *Teologia choroby a sakrament namaszczenia chorych*, „Studia Gnesnensia" 2(1976), s. 85n.

[7] Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici doloris* (skrót SD) nr 28.

[8] Cz. Krakowiak, jw., s. 279.

[9] B. Mokrzycki, *Kościół w świętości*, Warszawa 1984, s. 145.

wyrażającym łączność biskupa z chorymi, a przez niego z całym Kościołem, jest użycie podczas namaszczenia chorych oleju, który został poświęcony przez posługę biskupa.

Nie jest on jednak w stanie osobiście nawiedzać wszystkich chorych w domach i szpitalach oraz udzielać im sakramentów świętych. Dlatego zwyczajną posługę w imieniu biskupa pełnią prezbiterzy[10]. Im to w czasie święceń biskup zleca między innymi „umacnianie chorych przez namaszczanie ich olejem świętym"[11].

Kościół jest obecny przy chorych w trudnej dla nich sytuacji życiowej, zwłaszcza poprzez posługę prezbiterów, którzy służbą miłości i darem łaski przedłużają troskę Chrystusa o cierpiących. Zadaniem prezbiterów jest zatem niesienie pomocy chorym, aby tak przyjęli i przeżywali chorobę, by mogła stać się dla nich źródłem ich osobistego zbawienia, a także zbawienia innych. Obecność kapłana przy chorych z posługą słowa i sakramentów jest dla nich ogromnie ważna, gdyż jest świadectwem miłości i łaski Chrystusa[12].

Biskupom i prezbiterom do pomocy w służbie miłości przez wykonywanie dzieł miłosierdzia i wielorakich posług duszpasterskich, przeznaczeni są od samego początku diakoni. Po Soborze Watykańskim II do najważniejszych obowiązków diakonów zaliczono między innymi nawiedzanie chorych i udzielanie im Komunii Świętej[13].

Posługę miłości dla rozwoju Ciała Chrystusa pełni Kościół także poprzez instytuty zakonne. Instytuty oddane różnym dziełom apostolskim, mają już ze swej natury podejmować „działalność apostolską i dobroczynną, jako święte posługiwanie i własne dzieło miłości przez Kościół im zlecone, które mają pełnić w jego imieniu"[14]. To dzieło miłości polega nie tylko na modlitwie i przykładzie własnego życia, ale także na zewnętrznej działalności apostolskiej, do której zalicza się również opiekę nad chorymi, o ile oczywiście, jest to zgodne z właściwym celem instytutu.

W posługę apostolską całego Kościoła powinno być włączone również apostolstwo świeckich czy to indywidualne, czy zbiorowe. „Obowiązek bowiem i prawo do apostolstwa otrzymują świeccy na mocy samego zjednoczenia swojego z Chrystusem – Głową. Wszczepieni przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostolstwa"[15]. Troska o ludzi chorych nie może ograniczyć się więc do działalności hierarchii i instytutów zakonnych. Własne zadanie mają tutaj do spełnienia również świeccy; tym bardziej, że zwłaszcza oni są pracownikami służby zdrowia. Opieka nad chorymi jako ich praca zawodowa staje się dla nich

---

[10] Cz. Krakowiak, jw., s. 280.

[11] *Posługi i święcenia*, Warszawa 1977, s. 40.

[12] Cz. Krakowiak, *Eklezjalny wymiar troski o chorych,* „Homo Dei" 48(1979)4, s. 265n.

[13] Tamże, s. 266.

[14] Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae* caritatis, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, nr 8.

[15] DA nr 3.

życiowym powołaniem. Specjalne staranie o chorych spoczywa także na rodzinie, przyjaciołach i wszystkich, którzy z jakiegokolwiek tytułu opiekują się nimi.

Kościół w pełni świadomy i odpowiedzialny za opiekę duszpasterską nad chorymi rozwija wielorakie formy posługi względem swych cierpiących członków. Rytuał „Sakramenty chorych" wysuwa na plan pierwszy odwiedzanie chorych, połączone z głoszeniem słowa Bożego, następnie Komunię św. i obrzęd namaszczenia chorych[16].

Choroba uniemożliwiająca choremu opuszczenie własnego mieszkania, odcina go fizycznie od wspólnotowego przeżywania liturgii w parafii. Istnieją jednak jeszcze więzy duchowe, które łączą wiernych we wszystkich sytuacjach życiowych. Wyrazem tej więzi są odwiedziny chorego. Wizyta duszpasterska nie może być tylko sprawą grzecznościową, ale ma wyrażać troskę Kościoła o wszystkich swych członków.

Pierwsza łączność z chorymi winna być zwykłym ludzkim zainteresowaniem się jego stanem zdrowia i poznaniem potrzeb duchowych, a w niektórych wypadkach i materialnych. Tego rodzaju odwiedziny mają ogromne znaczenie dla chorego i jego ustosunkowania się do wiary, Kościoła i sakramentów. Chory odczuwa wówczas solidarność, jaka zachodzi między wspólnotą kościelną a cierpiącymi, pomimo że możliwości wzajemnych kontaktów są ograniczone[17].Wizyta odnawia więź osłabioną ze wspólnotą. Chory zaczyna odczuwać, że bierze udział w jej życiu mimo zewnętrznego od niej oddalenia.

Odwiedzając chorych należy naśladować sposób odnoszenia się do nich Chrystusa, który zawsze okazywał im miłość i starał się zaradzać ich aktualnym potrzebom. W spotkaniu z chorym należy zmierzać do tego, aby go wysłuchać i zrozumieć, otworzyć się wobec tego, co mówi drugi człowiek, a przez to być blisko niego i okazać mu zainteresowanie jego sprawami. Uważne wysłuchanie pozwoli lepiej zrozumieć sytuację, w jakiej znajduje się chory i dostrzec jego najważniejsze potrzeby[18].

Istota odwiedzin musi się jednak zawierać w ewangelizacji chorych. Duszpasterz winien ukazać choremu w świetle Pisma św. i nauki Kościoła sens cierpienia w życiu oraz łączność jego z cierpiącym Chrystusem, która w konsekwencji prowadzi do udziału w chwale zmartwychwstania[19]. Tylko bowiem wspólne rozważanie Słowa Bożego może dać odpowiedź na to podstawowe pytanie o ostateczny sens cierpienia. Rzuca ono nowe światło na sytuację człowieka chorego, podnosi go na duchu, aby mógł mężnie i z wiarą przeżyć trudne doświadczenie choroby, pogłębia w nim nadzieję i miłość, a przede wszystkim umożliwia spotkanie się z Chrystusem w Jego słowie. Z tych względów kapłan powinien w ramach odwie-

[16] Por. *Sakramenty chorych. Obrzęd i duszpasterstwo*, Katowice 1980, s. 29n.

[17] Cz. Krakowiak, *Zadania duszpasterskie…*, dz. cyt., s. 281.

[18] Por. A. Szyszko-Bohusz. *Poszukiwanie dróg pomocy psychicznej człowiekowi ciężko choremu*. Znak 1973 nr 8, s. 1082.

[19] Cz. Krakowiak, *Odwiedziny i komunia św. Chorych*, „Collectanea Theologica" 1980 nr 2, s. 108n.

dzin wspólnie z chorym, a nawet z całą rodziną, przeprowadzać medytację biblijną oraz celebrację słowa Bożego. Spotkanie chorego i całej rodziny z Chrystusem przez słuchanie i rozważanie słowa Bożego, a także wspólną modlitwę, winno w konsekwencji prowadzić do spotkania z Nim w sakramentach[20].

Spotkanie się chorych z Chrystusem w sakramencie pokuty pozwala im na odrodzenie się duchowe i doświadczenie miłosierdzia Bożego. Przez sakrament pokuty wchodzą na prostą i jasną drogę, którą wskazuje Chrystus. Najbardziej szukają oni w tym sakramencie spotkania z Jezusem, z Tym, który ich miłuje i pragnie stać się ich Życiem i Światłością[21].

Szczególną moc do znoszenia cierpień daje chorym Komunia św. Kościół zachęca dlatego, by była ona jak najczęstsza, a jeżeli jest to możliwe nawet codzienna. Zanoszenie Eucharystii chorym jest zwyczajnym znakiem troski Kościoła o chorych. Nie mogą oni bowiem z fizycznej przeszkody wziąć udział w eucharystycznym zgromadzeniu liturgicznym. Nie będąc jednak fizycznie obecni w zgromadzeniu liturgicznym, nie przestają do niego należeć duchowo. Wspólnota parafialna sprawując Eucharystię powinna pamiętać o swoich chorych modląc się za nich w modlitwie powszechnej i zanosząc im po Mszy św. Komunię do domu.

Zgodnie z zaleceniem rytuału należy zwrócić większą uwagę na Komunię św. chorych w niedziele i codzienną Komunię w okresie wielkanocnym. Przyjmowanie Komunii św. w tym czasie umożliwia chorym dzielenie razem z całym Ciałem Chrystusa radości paschalnej, którą przeżywa Kościół w zgromadzeniu liturgicznym. Niedzielne zgromadzenie eucharystyczne jest nadto ogromnie czytelnym znakiem Kościoła, w którym jest obecny i działa zmartwychwstały Chrystus łącząc wszystkich członków wspólnoty w jedno Ciało. Przyniesienie Komunii św. chorym bezpośrednio po Mszy św. w kościele parafialnym, gdy polecano ich potrzeby Bogu w modlitwie powszechnej, jest wyrazem włączenia ich do wspólnoty sprawującej Eucharystię. Chorzy zaś przez przyjęcie Komunii św. łączą się z tajemnicą paschalną Chrystusa sprawowaną w Mszy św. oraz z całą wspólnotą parafialną. Eucharystia staje się dla nich tym samym znakiem jedności z Chrystusem i braćmi sprawującymi Paschę Pana, a to daje im siłę i odwagę do chrześcijańskiego przeżycia choroby[22].

Chrześcijanin dotknięty poważną chorobą otrzymuje od Chrystusa i Kościoła również specjalną pomoc w postaci sakramentu namaszczenia chorych. Jest on pomocą Bożą w przezwyciężaniu choroby, w przeżyciu jej w sposób godny i wartościowy dla własnego rozwoju duchowego i dobra Kościoła. „W sakramencie namaszczenia Chrystus udziela swoim wiernym, dotkniętym chorobą, potężną moc i obronę (…), udziela łaski Ducha Świętego, która pomaga całemu człowiekowi do zbawienia przez to, że podtrzymuje i umacnia jego ufność w Bogu oraz przeciw pokusom złego ducha i lękowi przed śmiercią. Dzięki tej pomocy człowiek nie

[20] A. Andrzejak, *Rola Słowa Bożego w duszpasterstwie chorych*, „Collectanea Theologica" 1975 nr 3, s. 92n.

[21] M. Rękas, jw., s. 65.

[22] Cz. Krakowiak, jw., s. 109–111.

tylko mężnie znosi dolegliwości choroby, ale także staje się zdolny do ich przezwyciężania i zbawczego wykorzystania”[23].

Namaszczenie chorych jest dla tych ludzi darem spotkania się z Chrystusem w sakramentalnym znaku. Poprzez ten znak spotykają oni cierpiącego i uwielbionego Pana, który przychodzi do nich, aby ich podźwignąć i zbawić. Działanie zbawczego sakramentu jest niechybne, gdyż Jezus przynosi w nim chorym przebaczenie, przywraca dar miłości i gładzi część kary doczesnej. Tym zaś, którzy już są w stanie łaski, to spotkanie z cierpiącym i uwielbionym Panem powiększa dar miłości i mocniej jednoczy z Chrystusem. Sakrament namaszczenia odsłania ostatecznie chorym głębszy sens cierpienia, daje poznać jego wartość zbawczą, niesie z sobą, gdy jest to korzystne w płaszczyźnie zbawienia, poprawę zdrowia lub nawet zupełne wyleczenie, jak również uświadamia im, że nie są sami ale jest z nimi Chrystus i cała wspólnota kościelna. Jest to więc specjalny dar Boży dla ludzi chorych[24].

W duszpasterstwie i apostolstwie chorych istnieje również szereg innych możliwości przychodzenia z pomocą cierpiącym. Istnieje tutaj możliwość pełniejszego wykorzystania Stowarzyszenia Apostolstwa Chorych, które ma ogromne zasługi w niesieniu duchowej pomocy chorym. Popularyzowanie idei Apostolstwa Chorych przyczynia się w znacznym stopniu do ukształtowania świadomości i przekonania chorych, że mają oni do wypełnienia ważne posłannictwo w życiu i działalności Kościoła. Apostolstwo Chorych uczy, jak znaleźć sens w cierpieniu i jak przemienić je w apostolat, by stało się ono twórcze, zasługujące i uświęcające.

W dzisiejszych czasach ważną rolę do odegrania mają w działalności duszpasterskiej również masowe środki społecznego przekazu, głównie radio i czasopisma przeznaczone specjalnie dla chorych i ich opiekunów. Zrozumienie ważności misji, jaką Kościół ma do wypełnienia wobec chorych – tak na szczeblu krajowym, diecezjalnym, jak i parafialnym – wymaga rzeczywistego i właściwego realizowania podstawowych zadań, a także nowych i konkretnych działań. Współczesne środki przekazu myśli umożliwiają dotarcie do dużej liczby chorych, dlatego odpowiednio wykorzystane zajmują szczególną pozycję w duszpasterstwie[25].

Innym rodzajem działalności na rzecz osób chorych są rekolekcje. Chodzi tu o poświęcenie chorym jednego dnia w czasie wspólnych rekolekcji parafialnych. Nauki rekolekcyjne w formie dźwiękowej albo w formie pisemnej są w tym dniu dostarczone chorym do domu[26].

W ramach działalności duszpasterskiej i apostolskiej organizuje się również wczaso-rekolekcje dla chorych. Chorzy z wdzięcznością przyjmują ten rodzaj posługi Kościoła. Przez wspólną modlitwę, wspólne przebywanie razem i przejawy ludzkiej oraz chrześcijańskiej miłości ze strony opiekunów chorzy mają możliwość doświadczania prawdziwej przyjaźni oraz ducha wspólnoty i braterstwa. Konty-

[23] *Sakramenty chorych*, jw., s. 16.
[24] S. Olejnik, jw. s. 444n.
[25] Cz. Krakowiak, *Zadania duszpasterskie…*, dz. cyt., s. 284n.
[26] W. Kacz. *Co parafia ma dać chorym i starym,* „Ateneum Kapłańskie” 70(1978)416, s. 370.

nuacją tego wspólnego przebywania są spotkania uczestników wczaso-rekolekcji np. w okresie Bożego Narodzenia i Wielkanocy.

Innych konkretnych rozwiązań powinni poszukiwać sami duszpasterze wraz z całą wspólnotą parafialną uwzględniając lokalne warunki i potrzeby chorych[27].

Wszystkie powyższe formy działania stwarzają tło i atmosferę dla wzrastania chorych w Chrystusie. Ludzie ci bowiem, kiedy zauważą niezwykłą wartość cierpienia i wielką troskę całej wspólnoty o nich, zaczynają w sposób stopniowy akceptować bolesne doświadczenie choroby, które ich egzystencjalnie dotknęło i włączać się w sposób czynny w życie i posłannictwo Kościoła.

---

[27] Cz. Krakowiak, jw., s. 285.

Roman Duda

Trzy spotkania nauki z wiarą

Księdzu Profesorowi Janowi Krucinie
z wyrazami wielkiego szacunku i przyjaźni

I.

Do najbardziej dynamicznych czynników kształtujących współczesną cywilizację zachodnią należą nauka i wiara. Nauka wywodzi się z krytycznej refleksji nad światem realnym i ma długą i szanowną tradycję. Wybitnym etapem tej tradycji była filozofia grecka, a w niej pogląd, że świat jest samowytłumaczalny, tzn. że przyczyny zachodzących w nim zjawisk znajdują się w nim samym, a umysł człowieka jest zdolny je odkrywać. W ramach tej tradycji kilka wieków temu pojawiła się nauka nowożytna i odmieniła nasze życie, wywierając na nie wpływ coraz bardziej przemożny. Jeszcze starsza jest wiara, której wersja chrześcijańska wyrosła z żydowskiej tradycji biblijnej i nauczania Jezusa i która też przechodziła różne koleje, na swój sposób również kształtując Europę. Nauka i wiara były i są dwoma potężnymi skrzydłami dźwigającymi naszą cywilizację[1].

Wzajemne relacje nauki i wiary bywały różne. Przed chrześcijaństwem były to sfery duchowo sobie obce i bardzo od siebie odległe, w chrześcijaństwie była to *fides quaerens intellectum*, czasem *intellectus quaerens fidem*, częściej wzajemna obojętność i odrzucenie jednej przez drugą, a bywała też otwarta wrogość, której nadużywanym przykładem jest tzw. sprawa Galileusza[2]. Podobnie bywało w innych cywilizacjach. Myśląc o współczesnym stanie relacji nauka – wiara, dobrze jest uzmysłowić sobie długie i kręte jej historyczne zaszłości. Temat zasługuje na obszerną monografię, do czego niniejszy artykuł w najmniejszym nawet stopniu nie aspiruje, ograniczając się do przypomnienia trzech historycznie pouczających, jak się wydaje, spotkań nauki i wiary.

---

[1] Por. A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny,* przeł. M. Kozłowski i M. Pieńkpwski OP, Kraków: Znak, 1987; zwłaszcza rozdział I: *Rodowód nowożytnej nauki.*

[2] Por. *Sprawa Galileusza,* red. J. Życiński, Kraków: Znak, 1991; A. Fantoli, *Galileusz. Po strome kopernikanizmu i po strome Kościoła,* przeł. T. Sierotowicz, Studi Galileiani VI, Tarnów: Biblos.

II.

Zrodzone w Izraelu chrześcijaństwo, które w podróżach misyjnych św. Pawła wyruszyło na podbój starożytnego świata, musiało nieuchronnie zderzyć się z myślą pogańską. W swoim zapale misyjnym i po niewątpliwie bolesnych dlań doświadczeniach dyskusji z ateńskimi filozofami, św. Paweł nazwał tę myśl „głupstwem u Boga"[3]. W wymiarze doczesnym myśl ta jednak „głupstwem" nie była i rodzącemu się chrześcijaństwu przyszło stawić jej czoła.

Wielkim prekursorem tego zderzenia był Filon z Aleksandrii (I wiek po Chrystusie), człowiek żyjący w dwóch kulturach i na przełomie dwóch epok, prawdziwa postać przełomu. Wyrosły w żydowskiej tradycji religijnej, był głęboko przekonany o nadprzyrodzonej jej wartości, ale jednocześnie odebrane przezeń wykształcenie w eklektycznej Aleksandrii napełniło go zachwytem dla intelektualnej siły greckiej filozofii. Obie były mu drogie i żadnej nie chciał się wyrzec. I swoje życie poświęcił dziełu ich pogodzenia[4].

W czasach Filona filozofia grecka znajdowała się w upadku, w szczególności wielka metafizyka Platona i Arystotelesa była już tylko historią, ówczesna zaś filozofia tonęła w „stoicyzującej magmie"[5]. Prawem kontrastu z żydowską myślą religijną rzucał się jednak w oczy jej całkowicie odmienny stosunek do świata i do człowieka, a ściślej, immanentystyczna wizja samowytłumaczalnej rzeczywistości i bezwarunkowe przekonanie o intelektualnej potędze człowieka, jego rozumowej „autarkii". Biblijny natomiast nurt głębokiej religijności niósł z sobą wizję rzeczywistości opartej na transcendencji, nadając jej swoisty wymiar niecielesności i głosząc konieczność wyjścia poza rozum.

Wizje pozornie nie do pogodzenia. Filon dostrzegł jednak zasadniczą zgodność nauk płynących z tekstów biblijnych i autonomicznej refleksji filozoficznej, a w konsekwencji wybrał najtrudniejszą z możliwych dróg: pogodzenie greckiego rozumu i żydowskiej wiary, a ściślej, ułożenie przyjaznych relacji między wiarą w transcendentnego Boga, który stworzył cały świat i w swojej omnipotencji może wszystko, a filozoficznym rozumem człowieka, który chce ten świat wytłumaczyć. Dziełem jego życia stało się sformułowanie rozwiązania, które nabrało cech paradygmatu i okazało się epokowe, a mianowicie pewną syntezę myśli religijnej i filozoficznej. Dokonał tego, kojarząc religijny wymiar niecielesności świata z filozofią platońską i odradzając w ten sposób ducha autentycznego platonizmu. Według jego koncepcji wystarczy filozofię platońską uzupełnić paroma pomysłami – Bóg

[3] 1 Kor 1, 23-24; 3, 18-19.

[4] Postać Filona jest stosunkowo mało znana. Przypominają i przywraca jej znaczenie G. Reale w swojej monumentalnym dziele: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej,* przeł. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL, 5 tomów; p. zwłaszcza tom 4: Informacje o Filonie można znaleźć także w innych dobrych książkach z historii filozofii, m.in. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii,* tom I: *Filozofia starożytna i średniowieczna,* Warszawa: PWN; 1958; F. Copleston, *Historia filozofii,* tom I: *Grecja i Rzym,* Warszawa: Pax, 1998. Studiować można też oryginalną myśl Filona: Filon Aleksandryjski, *Pisma,* tom I, Warszawa: PAX, 1986; tom II, Kraków: WAM, 1994.

[5] G. Reale, *Historia*..., dz. cyt., tom 4, s. 269.

jest ponad ideami, idee są wytworami i myślami Boga, Bóg jest stwórcą świata i człowieka, idee moralne są przykazaniami Boga – a otrzyma się spójną wizję rzeczywistości, której Bóg nadaje istnienie i sens, a ludzki rozum może ten sens przenikać, zachowując przyrodzoną godność i autonomię.

Nie rozwijając szerzej koncepcji Filona, zwróćmy jednak uwagę na jej przełomowe znaczenie: stanowi ona pierwszy krok w stronę przymierza wiary biblijnej i helleńskiego rozumu. Był to niewątpliwie krok bardzo ważny, początek decydującego zwrotu myśli zachodniej, niezwykle owocne zapłodnienie myśli następnych wieków. Zapoczątkowane przez Filona połączenie wiary i rozumu nadało kierunek chrześcijańskiej filozofii, a w konsekwencji ukształtowało cywilizację zachodnią.

Dzieje zapoczątkowanego przez Filona przymierza nauki i wiary nie były i nie są łatwe, trudno jednak zaprzeczyć, że mimo bardzo trudnych momentów nie zostało ono nigdy zerwane, a co więcej, okazało się niezwykle korzystne dla obu stron. Wiara chrześcijańska uzyskała nowy wymiar i wytrzymała konfrontację z niezależnym rozumem, rozum zaś zyskał potężne bodźce do niezależnego rozwoju, a po wiekach zrodzi nowożytną naukę.

III.

Podobnie jak chrześcijaństwo, także islam zetknął się z grecką filozofią i nauką. Reakcja była jednak inna i innym torem pobiegły dzieje islamu.

Na początku był zachwyt. Tłumaczono na arabski greckie rękopisy, czytano je i komentowano, a zgromadzenia uczonych, jak słynny „Dom Mądrości" w Bagdadzie, stawały się ośrodkami dynamicznie rozwijającej się kultury. Mogło się wydawać, że grecka filozofia i nauka nie tylko znalazły bezpieczne schronienie, ale także że będą tam rozwijane. I przez pewien czas były, zwłaszcza matematyka. Wielką w każdym razie zasługą kultury islamu było przechowanie spuścizny greckiej i wprowadzenie cyfr arabskich (w istocie przejętych przez Arabów z Indii), a jest to dług ogromny.

Po paru wiekach pojawiła się jednak w islamie reakcja krytyczna, być może spowodowana poczuciem zagrożenia wiary ze strony pogańskiej nauki i pierwszych sukcesów rekonkwisty. Islam nigdy nie był monolitem, jednakże poczynając od XI wieku większość teologów muzułmańskich skłaniała się już do poglądu, że grecka filozofia, a szczególnie filozofia przyrody Arystotelesa (asymilowana już wówczas przez chrześcijaństwo w oparciu, paradoksalnie, o dorobek arabski i wypierająca dominujący wcześniej platonizm), jest nie do pogodzenia z Koranem. Rozbieżności dotyczyły zwłaszcza dwóch kwestii, a mianowicie stworzenia świata i koncepcji wtórnej przyczynowości. Arystoteles odrzucał początek świata w czasie, Koran zaś (podobnie zresztą jak Biblia) wyraźnie stwierdzał, że świat stworzył Bóg, a zatem moment stworzenia świata był jego początkiem, czyli świat miał początek w czasie. Dalej, według Koranu prawdziwą przyczyną wszystkiego jest Bóg, który oddziałuje na wszystko w sposób bezpośredni i natychmiastowy, a zatem nie można zjawisk fizycznych tłumaczyć oddziaływaniem jednych obiektów

materialnych na drugie. Innymi słowy, świat nie może być samowytłumaczalny. W rezultacie nacisk kładziony na rozum, tak charakterystyczny dla arystotelesowskiej filozofii i przejęty przez powstający w owym czasie chrześcijański tomizm, okazał się dla teologów muzułmańskich nie do przyjęcia. Wprawdzie niektórzy późni filozofowie muzułmańscy (Al-Kindi, Al-Farabi, Awicenna, Awerroes i inni) próbowali jeszcze asymilować filozofię grecką, ale spotykało się to z rosnącą podejrzliwością ze strony teologów. Brakowało też filozofom arabskim wsparcia, jakie chrześcijańskim filozofom dawało środowisko uniwersyteckie.

Warto tej kwestii poświęcić chwilę uwagi, argumenty podnoszone przez teologów islamskich miały bowiem sens także dla teologów chrześcijańskich, a ich przyjęcie mogło zahamować chrześcijański dyskurs nauki i wiary. Tak się jednak nie stało i choć trudno tu wskazać jakąś jedną decydującą przyczynę, to warto jednak zwrócić uwagę na przyczynę niewątpliwie ważną, a mianowicie na powstałą w chrześcijańskim średniowieczu instytucję uniwersytetu, rozpowszechnienie tej instytucji po całej zachodniej Europie i powstanie uniwersyteckiego środowiska. Uniwersytety wyrosły ze szkół katedralnych i dość szybko wypracowały charakterystyczny dla siebie kształt, w zasadzie funkcjonujący do dzisiaj: podział na fakultety, jednolity kanon i system nauczania, monopol na nadawanie cenionych tytułów zawodowych, wówczas magistra filozofii, dekretalisty (prawnika), medyka i teologa. Przez długi okres prawo zakładania uniwersytetu przysługiwało tylko papieżowi (por. dzieje akademii krakowskiej), co dawało im niezależność od miejscowych władz kościelnych i świeckich, a także sprzyjało szybkiej ich proliferacji. W rezultacie pod koniec średniowiecza Europa była już pokryta gęstą siecią uniwersytetów, a dzięki wspólnemu kanonowi i wspólnej łacinie możliwe i łatwe było przenoszenie się żaków i profesorów z jednego miejsca na drugie. Były to okoliczności sprzyjające pojawieniu się szerokiego i intelektualnie niezależnego środowiska, jakiego w innych cywilizacjach w tej skali po prostu nie było (wspomniany „Dom Mądrości" był instytucją odosobnioną, która szybko uwiędła).

Środowisko uniwersyteckie było otwarte na nowinki i samo tworzyło ich wiele. Było w nim miejsce na poglądy różne i na ścieranie się poglądów w otwartych dyskusjach. I choć obraz nie był idylliczny, czego przykładem potępienie w 1277 r. przez biskupa Tempiera 219 tez głoszonych na Sorbonie, to jednak środowisko uniwersyteckie stanowiło solidne oparcie dla niezależnej myśli, a w szczególności dla arystotelesowskiej filozofii przyrody, która w ten sposób mogła nie tylko przetrwać, ale i znakomicie się rozwinąć (por. tomizm) aż do powstania nauki nowożytnej u progu czasów nowożytnych.

Wracamy do głównego wątku niniejszych rozważań. Jednym z najwybitniejszych i najbardziej inteligentnych teologów islamu był Al-Ghazali (1058–1111). W autobiograficznym traktacie *Wybawienie z błędu* głosił, że religia nie odrzuca filozofii przyrody, ale wysuwa wobec niej poważne zastrzeżenia, przyroda jest bowiem całkowicie podporządkowana Bogu i żadna jej cząstka nie może oddziaływać z samej swej istoty na inne. A w swym głównym dziele filozoficznym *Rozproszenie filozofów* zaatakował wprost poglądy Al-Farabiego i Awicenny (980–1037), poprzez nich zaś poddał krytyce całą filozofię starożytnych Greków, a zwłaszcza

filozofię Arystotelesa. Nawiasem mówiąc, niebezpieczna wydała mu się także matematyka, ponieważ posługuje się oczywistymi dowodami i naiwny człowiek mógłby „wyciągnąć z tego wniosek, że prawda jest równoznaczna z zaprzeczeniem i odrzuceniem religii" [6]. Al-Ghazali miał wielki wpływ i choć zapewne nie był to jedyny powód, to jednak liczba filozofów i uczonych w krajach islamu zaczęła szybko spadać. Za ostatniego wielkiego filozofa muzułmańskiego i oryginalnego komentatora Arystotelesa uchodzi Awerroes (1126–1198), który głosił bardzo już wówczas śmiałą tezę, że Koran wręcz nakazuje dobremu muzułmaninowi studiowanie przyrody oraz pokazywał, że między wiarą a nauką nie ma sprzeczności[7]. Był jednak odosobniony, a jego stanowisko nie *znalazło* uznania arabskich uczonych. Zaczynał się uwiąd arabskiego przyrodoznawstwa i całej arabskiej nauki, w tym matematyki[8].

IV.

Istotą nowożytnej nauki było odejście od pytania „co to jest" i zastąpienie go pytaniem „jak to przebiega", połączone z odkryciem, że na to drugie pytanie najlepiej odpowiadać w języku matematyki. Galileusz nie silił się na zgadywanie, co sprawia, że kamień spada na Ziemię, ale podał precyzyjny matematyczny opis jak swobodnie puszczony kamień spada. Kepler także nie wiedział, co sprawia, że planety krążą wokół Słońca, ale sformułował trzy matematyczne prawa ich ruchu. Newton tę nieznaną Galileuszowi i Keplerowi siłę *nazwał* grawitacją, ale świadomie uchylił się od odpowiedzi na pytanie „co to jest grawitacja" pisząc swoje słynne „hypotheses non fingo", sformułował natomiast matematyczną zasadę grawitacji i trzy matematyczne prawa mechaniki, które pozwalają analizować każdy ruch w świecie, zarówno na Ziemi jak i poza nią. Biolodzy także nie wiedzą co to jest życie, ale skutecznie opisują jego przejawy. Przykłady można mnożyć.

Sukces *Philosophiae Naturalia Principia Mathematica* Newtona niósł w sobie zarodek pokusy, którą pierwszy dostrzegł biskup Berkeley. Skoro mianowicie świat okazuje się samowytłumaczalny, to dla jego objaśnienia *ergo* zrozumienia Bóg nie jest potrzebny. Biskup wyczuł w tym zagrożenie dla wiary w Boga i ostro, ale bezskutecznie zaatakował Newtona.[9]

Tę samą myśl, ale jakby z drugiej strony wyraził Laplace, który na pytanie Napoleona, gdzie w jego systemie *Le systeme du monde* jest miejsce dla Boga, miał odpowiedzieć *Je ne pas besoin de cette hypothese* (nie potrzebuję tej hipotezy). Ate-

---

[6] Por. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym,* przeł. T. Szafrański, Warszawa: Prószyński i S-ka; cyt. na s. 235.

[7] Awerroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy,* London 1976.

[8] Fundamentalne dzieło: Roshdi Rashed (redaktor, we współpracy z Regisem Morelonem), *Historia nauki arabskiej, 3* tomy, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2001 – wyraźnie pokazuje, że w wiekach XV–XVI nauka arabska zanikła całkowicie.

[9] G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem,* Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, 1956.

iści widzą w tym manifeście triumfalny manifest niewiary, bliższe jednak prawdy wydaje się wyjaśnienie skromniejsze: Bóg stworzył świat i prawa nim rządzące, a dzieło to jest tak doskonałe, że nie wymaga Jego kontrolnego doglądu.

V.

Samowytłumaczalność świata, którą Grecy tylko genialnie przeczuli, ale postępy nowożytnej nauki nieustannie potwierdzają, stała się współcześnie intrygującym problemem, będącym wielkim wyzwaniem zarówno dla nauki jak i dla wiary. Nauka sama w sobie nie potrzebuje Boga i dla wielu uczonych świat jest jaki jest, a że objaśniać znaczy zrozumieć, więc żadna transcendencja nie jest im potrzebna. Najdobitniej wyraz temu stanowisku dał pozytywizm[10], jednakże jego możliwości poznawcze okazały się ograniczone i okres największej popularności ma on dawno za sobą. W tej sytuacji dla innych uczonych nabiera znaczenia stanowisko inne: objaśniać nie znaczy rozumieć i jeśli chcemy osiągnąć prawdziwe zrozumienie świata, to musimy zeń wyjść, a więc jakaś transcendencja jest niezbędna.

Problem samowytłumaczalności świata jest wyzwaniem także dla wiary, która – chcąc zachować miejsce nie tylko w ludzkich sercach, ale i w umysłach – musi sprostać współczesnemu światu i wejść w dialog z nauką. Odmowa dialogu może doprowadzić do rozejścia się nauki i wiary, a historyczny przykład islamu świadczy, że jest to niebezpieczeństwo realne, ewentualne zaś skutki groźne dla całej cywilizacji. Rozumiał to Jan Paweł II pisząc encyklikę *Fides et ratio*[11], ale trzeba, by dzieło dialogu podjęli wszyscy teologowie, zwłaszcza mistrzowie młodych dusz na katolickich uczelniach i w seminariach duchownych.

---

[10] Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego),* Współczesna Biblioteka Naukowa Omega, Warszawa: PWN, 1966.

[11] Jan Paweł II, *Fides et Ratio,* Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.

ks. Jan Wal

Realizacja zbawczego posłannictwa Ludu Bożego, w świetle publikacji ks. Jana Kruciny „Drogami Kościoła”[1]

Już w trakcie Soboru Watykańskiego II rozpoczęto wydawanie wielotomowego podręcznika teologii pastoralnej. Podręcznik zatytułowany *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Teologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, ukazywał się na przestrzeni lat 1964–1972, liczył 5 tomów, a w praktyce 6, bo tom 2 był dwuczęściowy. Ostatni tom podręcznika stanowił *Lexikon der Pastoraltheologie*. Redaktorami tego podręcznika byli między innymi wybitni teologowie i pastoraliści: Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leonard M. Weber, Ferdynand Klostermann, Hansjörd Schild. Podręcznik został opublikowany przez Wydawnictwo Herder i sygnowany przez trzy krajowe przedstawicielstwa tego wydawnictwa Freiburg (im Breisgau) – [RFN], Basel – [Szwajcaria] i Wien – [Austria]. Odwołanie się do tego podręcznika jest nieodzowne, bo wszystkie polskojęzyczne posoborowe podręczniki teologii pastoralnej musiały jakoś ustosunkować się do tego obszernego kompendium wiedzy pastoralnej.

Polskie, posoborowe podręczniki teologii pastoralnej

Na gruncie polskim po Soborze Watykańskim II ukazało się jak dotychczas sześć podręczników teologii pastoralnej. Pierwszy z nich opublikował ks. Franciszek Woronowski. Podręcznik nosił tytuł *Funkcja czynnej miłości Kościoła* i został wydany w Łomży, w 1977 roku. Podręcznik ten ideą centralną czyni urzeczywistnianie przykazania miłości w Kościele i przez Kościół. Zamysł był szlachetny, bo urzeczywistnianie *Ecclesiae caritatis* (Kościoła miłości), winno być zawsze celem naszych dążeń i starań[2]. Przykazanie miłości nie może jednak określać specyfiki refleksji pastoralnej, bo ono ukierunkowuje wszelkie działania chrześcijańskie,

[1] J. Krucina, *Drogami Kościoła*, Wrocław 2000, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, s. 432.

[2] Por. Wstęp do encykliki *Ecclesiam suam* – Paweł VI, *Ecclesiam suam.* Paris 1967, s. 30.

nawet te, które nie mają wprost na uwadze celów pastoralnych. Na przestrzeni lat 1984–1988 tenże autor wydał w Wydawnictwie Sióstr Loretanek w Warszawie trzytomowy *Zarys teologii pastoralnej*. W zarysie tym nawiązał do idei zbawczego posłannictwa Kościoła, czyli realizacji jego misji i pełnionych w związku z nią posług kościelnych[3].

Trzeci podręcznik teologii pastoralnej autorstwa ks. Antoniego Misiaczka, zatytułowany *Teologia pastoralna (podręcznik)*, wydano Gdańsku 1994 roku. Powstał on na bazie skryptu przygotowanego w 1985 roku, dlatego nie uwzględnia najnowszej literatury pastoralnej[4]. Centralnym zagadnieniem tego podręcznika jest urzeczywistnianie się Kościoła we współczesności. Oba ostatnie podręczniki nie mają niestety charakteru pogłębionego, pierwszy jest „trochę przegadany", a drugi stanowi raczej wykaz zagadnień pastoralnych, z bardzo skrótowym ich omówieniem.

Wydawnictwo *Pallotinum* w Poznaniu, usiłowało wypełnić lukę, istniejącą niewątpliwie nadal w polskiej literaturze pastoralnej i w 2001 roku opublikowało tłumaczenie dzieła Daniela Bourgeios'a *Duszpasterstwo Kościoła*. Oryginał tego dzieła nosił tytuł *La pastorale de l'Église* i został wydany przez *Associazione Manuali di Teologia Cattolica*, w Lugano, w Szwajcarii. Polskiego tłumaczenia dokonała Małgorzata Tryc Ostrowska, a tekst opracował ks. Lucjan Balter SAC. Podręcznik ten nawiązuje do duszpasterskiego charakteru Soboru Watykańskiego II, a jego celem jest wychwycenie personalistycznego związku między Chrystusem a Kościołem, jako Ludem Bożym. „Realizm wiary, na tym właśnie polega, że jest ona stosunkiem między osobami, a nie przyjęciem pełnym uległości formalnego nauczania, dogmatów podanych do wierzenia i nakazów moralnych; przedmiotem jej jest Ktoś"[5].

Personalizm ten przyjmuje formę *interpersonalności*, bo zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II, w *Pastores dabo vobis*, na które powołuje się autor, teologia pastoralna jest naukową refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła, który jest „powszechnym sakramentem zbawienia" (KK, 48), w mocy Ducha Świętego i w kontekście historii (por. PDV, 57).

Pastoraliści polscy zrealizowali w latach 2000–2006 postulat wysuwany od lat na zjazdach Sekcji Pastoralistów Polskich, opracowania zbiorowego, posoborowego podręcznika teologii pastoralnej. Redakcji całokształtu tego przedsięwzięcia wydawniczego podjął się ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, kierownik Instytutu Pastoralnego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 2000 roku opublikowano pierwszy tom tego podręcznika, zatytułowany *Teologia pastoralna*, *Tom 1 – Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000. Dalsza część ukazała się w 2002 roku pod tytułem *Teologia pastoralna, Tom 2 – Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002. Dopełnieniem treści podręcznika jest trzeci tom wydany w 2006 roku pod redakcją ks. prof. dra hab. Ryszarda Kamińskiego, przy współ-

[3] por. F. Woronowski, *Zarys teologii pastoralnej*, t. 1, Warszawa 1984, s. 13 n.
[4] por. A. Misiaczek, *Teologia pastoralna* (podręcznik), Gdańsk 1994, s. 8.
[5] D. Bourgeios, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 9.

redakcji ks. Wiesława Przygody i o. Marka Fijałkowskiego OFM Conv. Tom ten to *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006. Jest to podręcznik najbardziej pogłębiony, bo opracowanie poszczególnych kwestii, w większości wypadków zlecono ludziom, którzy się w nich specjalizują. Warto przy tym nadmienić, że ks. prof. dr hab. Ryszard Kamński już wcześniej opublikował *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992, a publikacja ta została ponownie wydana w 2001 r. przez *Wydawnictwo „M"* w Krakowie.

W omówionym ostatnio podręczniku zbiorowym teologii pastoralnej, tym, co może zaskakiwać jest fakt nieobecności reprezentantów wrocławskiego środowiska pastoralnego. Sprawa się wyjaśnia, gdy sięgniemy po publikację ks. prof. dra hab. Jana Kruciny *Drogami Kościoła*, Wrocław 2000. Choć Autor nie ma, jak się wydaje w zamiarze, aspiracji opublikowania podręcznika teologii pastoralnej, w sensie faktycznym, z racji zawartości merytorycznej, ta publikacja podręcznikiem się staje.

Oryginalność koncepcji teologii pastoralnej ks. Prof. dr. hab. Jana Kruciny

Na czym zasadza się istotna specyfika tej publikacji Księdza Profesora. Wiemy, że ks. prof. Jan Krucina jest wybitnym specjalistą w zakresie katolickiej nauki społecznej, a jego publikacja, będąca rozprawą habilitacyjną, *Dobro wspólne*. *Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972 stanowi do dziś, najbardziej na gruncie polskim, kompleksowe i pogłębione ujęcie zagadnienia.

Podobnie duże znaczenie dla dalszego rozwoju polskiej myśli pastoralnej może mieć jego publikacja *Drogami Kościoła*.

Ponieważ ks. prof. dr hab. Jan Krucina jest wybitnym znawcą katolickiej nauki społecznej, znalazło to odbicie także w jego teologii pastoralnej, która jest „teologią krzewienia wspólnoty"[6] To krzewienie wspólnoty zasadza się zdaniem ks. prof. dra hab. Jana Kruciny, na budowaniu jedności między strukturami i postawami[7]. Ks. Profesor powołuje się w tym względzie na myśl kardynała Karola Wojtyły, dając w tym dualistycznym ujęciu priorytet postawom. Postawy bowiem warunkują funkcjonowanie struktur podwójnie: *etycznie* i *pragmatycznie*. Oczywiście ten pierwszy wymiar postaw ludzkich jest podstawowy, bo ludzie muszą najpierw postępować etycznie, a dopiero w dalszej konsekwencji skutecznie. Rodzi się pytanie, czy podkreślenie priorytetu postaw w stosunku do struktur nie spowoduje subiektywizacji, bądź intersubiektywizacji życia Kościoła, czy *zmysł wiernych* (*sensus fidelium*) nie wysunie się na plan pierwszy przed *zmysł wiary* (*sensus fidei*) i *zmysł Kościoła* (*sesus Ecclesiae*). Niebezpieczeństwo takie nie grozi, jeśli zarówno etyczne, jak i prakseologiczne zachowania będą odwoływać się do racji obiektywnych (prawo Boże, naturalny porządek rzeczy). Priorytet postaw w stosunku do struktur zagwarantuje natomiast sytuację w której *duch* będzie ważniejszy niż *litera*.

---

[6] Por. J. Krucina, Drogami Kościoła…, dz. cyt., s. 403.

[7] Por. tamże, s. 411nn.

W soborowej wizji pojęcia wspólnoty kościelnej *communio* zdaniem ks. Profesora Kruciny zawierają się także naturalne pojęcia *communitas* (więzy naturalne i role społeczne) oraz *societas* (instytucjonalno – organizacyjny wymiar wspólnoty). Kluczowym jednak dla realizacji kościelnej *communio* jest nadprzyrodzony *wymiar wertykalny*, odniesienie do Chrystusa (Kościół jest Jego mistycznym Ciałem (por. Ef 4, 11-16), bo ten wymiar wertykalny udoskonala i podnosi do poziomu nadprzyrodzonego naturalne *relacje i działania horyzontalne*.

Ksiądz Profesor Krucina wprowadza w orbitę refleksji pastoralnej zagadnienie *dobra wspólnego* Kościoła. To dobro ma charakter nadprzyrodzony. Stanowi je uczestnictwo w *tria munera,* w trzech funkcjach Chrystusa, *prorockiej, kapłańskiej* i *królewsko – pasterskiej*. Uczestnicząc w tych funkcjach, członkowie ludu Bożego udzielają sobie wzajemnie różnorodnych darów[8] Operując kategorią dobra wspólnego Kościoła, łatwiej uwypuklić wspólnotowy charakter zbawienia. Łatwiej też zrozumieć dlaczego człowiek stanowi „podstawową drogę Kościoła" (por. RH, 14).

Obracając się w sferze dobra wspólnego ks. Prof. Jan Krucina przenosi na płaszczyznę nadprzyrodzonego życia Kościoła zasady społeczne pomocniczości i solidarności. Zasada pomocniczości w sposób szczególny znajduje potwierdzenie w fakcie kolegialności a zasada solidarności w odpowiedzialności misyjnej chrześcijan.

„Vetera et nova" w pastoralnej działalności Kościoła

Można powiedzieć, że *vetera* (rzeczy stare, stałe i niezmienne) w życiu Kościoła stanowią: jego bycie „znakiem sprzeciwu", bądź „symbolem akceptacji" w stosunku do świata. Kościół ma obowiązek nie tylko dostrzegać to, co jest dobre w rzeczywistości, ale także uszlachetniać i podnosić do poziomu nadprzyrodzoności. Kiedy zaś narusza się prawo Boże, Kościół nie może milczeć, ale musi przestrzegać, napominać i nalegać. Ustawiczne „bycie", znakiem sprzeciwu rodzi określone konsekwencje dla Kościoła, jedną z tych konsekwencji jest przyjęcie krzyża: niezrozumienia, cierpienia i prześladowań. Niektórzy teologowie – pastoraliści podkreślają, że Kościół, który nie cierpi zasypia, traci czujność, gubi gorliwość, staje się opieszały. Można zatem powiedzieć, że są dwa źródła dynamizmu życia Kościoła: miłość pasterska wyrażająca się zarówno w modlitwie, jak i posłudze apostolskiej oraz cierpienie dla sprawy Bożej. Na *nova* (rzeczy nowe) wskazują *znaki czasu*. Sobór Watykański II problematyce znaków czasu poświęcił sporo uwagi. *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* wprost mówi „… Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania, dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie"(KDK, 4). Sobór wskazuje zarówno na *pozytywne znaki czasu* (pragnienie pokoju, duch dialogu, solidarność społeczna), jak i na *negatywne znaki czasu* (bytowanie w lęku, trud-

[8] Por. tamże, s. 406.

ności w symbiozie ze środowiskiem naturalnym, konflikt pokoleń). Obok tych znaków można jeszcze wskazać na tzw, *znaki ambiwalentne*, czyli takie zjawiska cywilizacyjne, które mogą służyć człowiekowi, lub obrócić się przeciw niemu (rozwój informatyzacji, globalizacja, postęp technologiczny).

Zdaniem Księdza Profesora Jana Kruciny cywilizacja techniczna w której żyjemy ukierunkowuje człowieka na jakość życia, co rodzi swoiste rozleniwienie cywilizacyjne, zapotrzebowanie konsumpcyjne i mentalność roszczeniową. Nie można jednak postawić znaku równości między *jakością życia* a *wartością życia*. Kościół w tej sytuacji musi analizować granice wytrzymałości duchowej i psychicznej człowieka oraz celowość i zakres możliwej akomodacji i adaptacji do ciągle zmieniających się warunków[9].

Zjawiskiem kulturowym, które bardzo niepokoi ks. Profesora jest coraz większa mobilność ludności. Mobilność ta sprawia często, że na skutek zderzeń kulturowych ludzie przeżywają swoisty szok światopoglądowy. Zachwianiu ulega tradycyjny system wartości. Wzrost mobilności powoduje, że dochodzi do zjawiska cywilizacyjnego wykorzenienia, a na dodatek człowiek nadmiernie mobilny, staje się duszpastersko nieuchwytny i na nic nie ma czasu[10].

W zaistniałej sytuacji cywilizacyjnej należy, co postuluje ks. prof. dr hab. Jan Krucina *duszpasterstwo zachowawcze* przekształcać w *duszpasterstwo perspektywiczne*, *duszpasterstwo klerykalne* w *apostolat integralny* (angażujący na szeroką skalę także laikat katolicki), *duszpasterstwo homogenne* w duszpasterstwo *pluralistyczne* (zróżnicowane), *duszpasterstwo stacjonarne* w *duszpasterstwo funkcjonalne*[11].

Postulat duszpasterstwa funkcjonalnego, wysunięty przez ks. Prof. Krucinę jak się wydaje jest w dużej mierze zbieżny z sugestią ks. Prof. Kamińskiego, który twierdzi, że duszpasterstwo XXI wieku musi być mniej *instytucjonalne*, a bardziej *środowiskowe*[12].

Tak jak wyzwaniem dla Kościoła przełomu XIX i XX wieku było zjawisko masowego ateizmu, dziś podobnym wyzwaniem jest problem sekularyzacji i sekularyzmu. Sama sekularyzacja stanowi proces uprawniony i oczyszczający dla chrześcijaństwa, wyzwala bowiem Kościół z funkcji zastępczych, pełnionych kiedyś, na określonym etapie rozwoju cywilizacyjnego. Należy jednak czuwać, by ten zasadny proces oczyszczania, był wolny od błędów i wypaczeń. Nie może on doprowadzić do takiej sytuacji, która uniemożliwiłaby *inkulturację Ewangelii*

---

[9] Por. tamże, s. 141.

[10] Por. tamże, s. 141n.

[11] Por. tamże, s. 143nn. Nie należy mylić *duszpasterstwa funkcjonalnego*, o którym mówi ks. Profesor z *duszpasterstwem funkcyjnym*, które jest duszpasterstwem zbiurokratyzowanym, zrutynizowanym, i w którym duchowni pełnią rolę funkcjonariuszy religijnych. Duszpasterstwo funkcjonalne jest właśnie przeciwieństwem duszpasterstwa funkcyjnego, gdyż posiada dużą zdolność akomodacyjną do sytuacji i występujących potrzeb duszpasterskich.

[12] Por. R. Kamiński, *Główne kierunki pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce*, w: *Duszpasterstwo a wyzwania XXI wieku. Materiały z Sympozjum Pastoralistów Polskich 22–24 kwietnia 2001 – Kielce*, [red. J. Ostrowski], Kielce 2001, s. 55.

i *ewangelizacje kultury*. Ks. Profesor dr hab. Jan Krucina przestrzega przed niebezpieczeństwem pomylenia *humanizacji świata* (czynienie świata bardziej ludzkim) z *hominizacją świata*, to znaczy takim opanowywaniem rzeczywistości ziemskich w ramach autonomii rzeczywistości doczesnej, które prowadzi do manipulacji człowieka światem[13].

Innym niebezpieczeństwem na które wskazuje omawiany Autor jest zjawisko *psychologizmu* operujące kategoriami psychoanalizy i parapsychologii, usiłujące całość zjawisk duchowych, także religijnych sprowadzić wyłącznie do zjawisk psychicznych[14].

Ks. Profesor Jan Krucina przestrzega też przed *cybernetyzacją życia*, która wszystko stara się sprowadzić do określonych modeli, numerycznych zestawień i konfiguracji schematycznych. Podjęcie cybernetycznej próby wytłumaczenia samowystarczalności świata, sprowadza w konsekwencji człowieka do roli bezdusznego mechanizmu, cybernetycznego automatu, niezdolnego do własnych wizji i wolnych działań. Taka sekularyzacja nie tylko obraca się w konsekwencji przeciw Bogu, ale również przeciw człowiekowi[15]. Wielką zasługą Księdza Profesora Kruciny jest zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwa sekularyzacji, która może okazać się groźniejsza niż prosty sekularyzm, odrzucający Boga i propagujący laickość życia społecznego, gdyż osłabia czujność i rozmywa ostrość spojrzenia.

Żyjemy w czasach postmodernizmu. Postmodernizm znamionujący się miedzy innymi *relatywizmem*, który wszystko czyni względnym i *dekonstruktywizmem* (rozkładaniem systemów filozoficznych, wierzeń religijnych, czy wiedzy ludzkiej na czynniki pierwsze), powodującym chaos i zamęt myślowy rodzą podatny grunt do rozwoju sekt i ruchów parareligijnych, w których przestaje mieć znaczenie rozumowa weryfikowalność wiary, logiczność ludzkiego myślenia i wielowiekowe doświadczenie ludzkości, a liczy się jedynie jakieś nieokreślone oddziaływanie, czy kontakty z siłami pozaziemskimi, zwykle też bliżej nieokreślonymi. Paradoks polega na tym, że często sekty i ruchy parareligijne sięgają do tekstów religijnych dowolnie je interpretując. Ks. Profesor Krucina wymienia cztery cechy cywilizacji postmodernistycznej: *holizm* – przyjmowanie rozwiązań najprostszych, najmniej skomplikowanych, nie wymagających myślenia, sprzyjających duchowemu lenistwu; *ekstatyzm* – poszukiwanie nadzwyczajnych doznań i przeżyć zabijających życiowa nudę; *intuicjonizm* sprowadzający poznanie do rangi wyczucia, psychicznego doznania, czy odebrania znaku z zaświatów (horoskopy, przepowiednie); wreszcie *sentymentalizm*, akcentujący wzruszenia, bliskość międzyludzką, wspólne przeżywanie, ale bez jakichś głębszych zobowiązań[16]. Do tego zestawu ks. Prof. Kruciny należałoby jeszcze dodać duchowy *ekshibicjonizm*, manifestowanie uczuć, nie liczenie się z opinia publiczną, obnoszenie się ze słabościami, pojmowanymi pozytywnie jako przejaw „autentyzmu".

[13] Por. J. Krucina, *Drogami Kościoła*…, dz. cyt., s. 128.
[14] Por. tamże, s. 128.
[15] Por. tamże, s. 128n.
[16] Por. tamże, s. 161.

Po te środki sięgają często sekty i ruchy parareligijne, dokonując swoistych manipulacji i prowadząc do zniewolenia ludzi. Ksiądz Profesor wskazuje na środki duszpasterskie, które pozwolą przeciwstawiać się skutecznie sektom i ruchom parareligijnym. Należy dbać o to, by parafie były *wspólnotami wspólnot*, gdyż w mniejszych grupach łatwiej jest się człowiekowi odnaleźć, zidentyfikować, zintegrować, nawiązać przyjacielskie relacje. Obok uniwersalizmu Kościoła, który dla wielu jest pojęciem abstrakcyjnym należy w duszpasterstwie dowartościowywać *wymiar lokalny*, ukazując bogactwo regionalizmów religijnych i różnorodność inicjatyw apostolskich na danym terenie, stwarzających każdemu szansę zaangażowania odpowiednią do jego psychiki, zainteresowań i możliwości czasowych.

Bardzo ważne jest też zdaniem Księdza Profesora Kruciny, i to już od najmłodszych lat, stwarzanie wiernym *możliwości partycypacyjnych* w życiu parafii, i to nie na zasadzie paternalistycznej, ale w duchu braterstwa, kształtującego odniesienia partnerskie[17].

Od „eklezjologii esencjalnej" do „eklezjologii egzystencjalnej"

Ks. Prof. dr hab. Jan Krucina dowodzi, że dla właściwej realizacji zbawczej misji Kościoła nie wystarczy zgłębianie jego natury (eklezjologia esencjalna, istotowa), konieczna jest także teologiczna refleksja nad jego posłannictwem (eklezjologia egzystencjalna, istnieniowa). Refleksja ta powinna dotyczyć integralnej ewangelizacji, sakramentalnej sanktyfikacji oraz charytatywnego świadectwa. Od czasu Oświecenia Kościół znajduje się zdaniem Księdza Profesora w defensywie. W krajach, które doświadczyły różnych totalitaryzmów (np. faszystowskiego, komunistycznego) obrona Kościoła, jako oblężonej twierdzy stała się warunkiem przetrwania, z jak najmniejszymi stratami. Życie Kościoła w demokracjach i społeczeństwach pluralistycznych rodzi nowe wyzwania.

Chodzi najpierw o zmianę nastawienia Kościoła do świata. Stosunki Kościoła ze światem winny bazować na neutralnej i dynamicznej wizji świata, rozumianego jako ludzkość, uczestnicząca w permanentnym procesie przemian dziejowych.

Świat, może być rozumiany także jako źródło zła i zagrożenia dla człowieka, albo też jako dzieło dobroci Bożej i bezcenna wartość. Przyjęcie neutralnej wizji świata nie wyklucza tych dwóch pozostałych punktów widzenia, wręcz przeciwnie pomaga ukształtować realistyczną postawę w odniesieniu do świata, która z jednej strony rodzi zdrowy krytycyzm i wprowadza zasadę ograniczonego zaufania, z drugiej zaś kształtuje postawę życzliwości i gotowość współpracy w realizacji dobra wspólnego ludzi[18]. Kościół zdaniem Księdza Profesora Kruciny, nie może być tylko *sumieniem świata*, ale także *ewangelicznym zaczynem* w świecie, „narzędziem jednania Boga z ludźmi i ludzi między sobą" (por. KK 1)[19].

---

[17] Por. tamże, s. 166.

[18] Por. Baczyński A., *Wspomnienia, realia i marzenia*. (Wywiad przeprowadzony z ks. prof. Janem Walem w dniu 20 lutego 2008) – w: *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane ks. prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi*, Kraków 2008, s. 108 n.

[19] Por. J. Krucina, *Drogami Kościoła* …, dz. cyt., s. 176n.

Jeśli Jan Paweł II mówił o nowej ewangelizacji świata, to miał głównie na uwadze, nowe metody działania (m.in. wykorzystanie *mass mediów*), nowy zapał i gorliwość apostolską. Ks. Prof. Jan Krucina zwraca uwagę, że konieczne jest nadto poszerzenie pojęcia samej ewangelizacji. Ewangelizacja, to nie tylko przekazywanie wiedzy religijnej: prawd wiary i moralności chrześcijańskiej, ale także kształtowanie osobistego stosunku człowieka do Boga. W takim ujęciu *ewangelizacja* łączy się z *sakramentalizacją* i do *sakramentalizacji* prowadzi[20].

Gdy chodzi o życie sakramentalne ks. Krucina idąc za nauką *Vaticanum II* wyakcentowuje społeczny charakter sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii. „Zachodzą wyraźne powiązania – pisze, tłumacząc słowa H.E. Richtera zawarte w jego publikacji *Die Gruppe* – między kłopotami naruszającymi równowagę jednostek i grup oraz trudnościami piętrzącymi się w położeniu całych społeczeństw"[21]. Tak zwany grzech społeczny, nie jest wprawdzie sumą grzechów indywidualnych, ale stanowi ich skutek, sprawiający, że utrwalają się wadliwe struktury społeczne, lub struktury prawidłowe zaczynają źle funkcjonować. Sakramentalne pojednanie z Bogiem, ma zatem wpływ nie tylko na nasze relacje z najbliższym otoczeniem, ale służy także przezwyciężaniu grzechów społecznych.

Odnośnie społecznego wymiaru Eucharystii omawiany Autor wskazuje powołując się na *Didaskalia*, że Eucharystia jednoczy ludzi, bo spotykają się wspólnie na świętym zgromadzeniu[22]. Konsekwencją sekularyzacji jest zwykle prywatyzacja religii, dlatego częste celebrowanie i świętowanie Eucharystii odwraca trendy sekularyzacyjne i uzdalnia społeczność ludzi wierzących do duszpasterstwa i apostolatu społecznego.

Można też wskazać na ścisłe związki zarówno *ewangelizacji*, jak i *sakramentalizacji* z *komunionizacją*, czyli czynieniem Kościół wspólnotą miłości i miłosierdzia, „domem i szkołą komunii" (Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 43), poprzez towarzyszenie braciom i siostrom w wierze na ścieżkach ich życia chrześcijańskiego, pełnienie różnych posług we wspólnocie oraz świadczenie miłosierdzia, polegającego na przebaczeniu i pojednaniu oraz niesieniu pomocy potrzebującym.

Ewangelizacja, jako forma komunikacji (*communicatio*) Kościoła ma swe oparcie w komunii kościelnej (*communio*) i tę komunię ugruntowuje. O pierwotnych chrześcijanach mówiono „patrzcie, jak oni się miłują!". Miłość i miłosierdzie wyprzedzają nieraz samo głoszenie słowa stanowiąc formę preewangelizacji. Także *sakramentalizacja* jednocząc człowieka z Bogiem ma wpływ na to, że uczymy się miłować ludzi Bożą miłością (por. J 15, 12) i równocześnie powoduje, iż trwając w komunii i jedności z bliźnimi jesteśmy milsi i bliżsi Bogu (por. MT 5, 23). Ks. Profesor podkreśla, że Sobór rzucił także nowe światło na kościelną posługę charytatywną. Autor pisze, że „… Sobór świadom społecznego posłania Kościoła, odstępuje od dawnego upatrywania miłości i dobroczynności tylko w wewnętrznym usposobieniu – w nastawieniu moralnym oraz indywidualnej

[20] Por. tamże, s. 187n.
[21] Tamże, s. 241.
[22] Por. tamże, s. 265.

postawie. Niesienie pomocy potrzebującym poprzez działalność dobroczynną nie jest już jakby zatrzymywane w sferze indywidualno-moralnej. Dzięki nauczaniu Soboru dobroczynność przybiera oficjalnie formy publiczne, zorganizowane, również zbiorowo ukształtowane, które nie są niczym innym, jak społecznym ucieleśnieniem wiary, która działa poprzez miłość"[23].

W takim kontekście, ewangelizacja szeroko rozumiana jest najpierw głoszeniem samego Chrystusa, zmartwychwstałego i mistycznego, eucharystycznego i symbolicznego (identyfikującego się z drugim człowiekiem), a dopiero w konsekwencji dawaniem świadectwa wartościom ewangelicznym, takim jak sprawiedliwość, pokój, miłość i miłosierdzie. Ksiądz Profesor Krucina podkreśla też, że ewangelizacja ma wymiar wspólnotowy, zarówno dlatego, że prowadzi ją Kościół – Wspólnota Zbawienia, ale również z tej racji, że jej celem jest wszczepianie, zakorzenianie i ugruntowywanie w życiu wspólnotowym Kościoła.

Konstytutywny i funkcjonalny charakter dialogu eklezjalnego

Wprawdzie w swojej publikacji *Drogami Kościoła* ks. prof. dr hab. Jan Krucina zajmuje się dialogiem na poziomie parafialnym, to jednak jego refleksje mają znaczenie bardziej ogólne i uniwersalne. Każda wspólnota kościelna stanowi trwałe miejsce dialogu z Bogiem i ludźmi. Pytanie o dialog pociąga za sobą kilka dalszych kwestii: kto ma rozmawiać?, z kim ma rozmawiać?, i o czym mają rozmawiać?[24] Winni rozmawiać ludzie Kościoła, jego wierni: duchowni i świeccy, bo dialog z tej racji, że jest optymalną formą komunikacji międzyludzkiej, stanowiąc naturalną skłonność człowieka do otwierania się na innych ludzi a równocześnie będąc istotnym elementem natury Kościoła staje się powinnością moralną każdego chrześcijanina. Mówi się także o dialogu, jako imperatywie chwili, gdyż może zapobiec mnożącym się w zawrotnym tempie destrukcyjnym formom pluralizmu. W drugiej połowie XX wieku, dialog był także kwestią mody i przejawem stylu życia nowoczesnych ludzi. Dziś na szczęście ta moda się skończyła, bo przyniosła ona wiele szkód. Dialogi pozoranckie, prowadzone przez ludzi do tego nie przygotowanych intelektualnie i moralnie podważały tylko zaufanie co do celowości i skuteczności tego rodzaju ludzkiej aktywności.

Z kim należy rozmawiać? Najpierw z członkami własnej wspólnoty, by doskonalić życie wspólnotowe. Trzeba też rozmawiać z wszystkimi ludźmi dobrej woli, bo pluralistyczny charakter ma zarówno cała ludzkość, jak i konkretne społeczeństwa. Przedmiotem dialogu zbawienia, jaki podejmuje Kościół są przede wszystkim sprawy wiary i moralności. Ale Kościół proponuje zbawczą rozmowę również ludziom inaczej myślącym, uwzględniając rzecz jasna, „… główne nurty, jakie ożywiają współczesne życie społeczno-kulturowe, gospodarcze, polityczne, przede wszystkim zaś nie zapomina o różnych orientacjach światopoglądowych i religijnych"[25].

[23] Tamże, s. 277.
[24] Por. tamże, s. 335.
[25] Tamże, s.335.

Gdy chodzi o dialog wewnątrzkościelny, „… należy sięgnąć do dwustronnego, jakby dialogicznego charakteru Objawienia i jego międzyosobowej, jakby responsorycznej kontynuacji, powtarzającej się w Kościele”[26].

Trzeba też ustawicznie zgłębiać naturę Kościoła, aby poznać szanse i granice dialogu, unikając tym samym grożących niebezpieczeństw.

Wreszcie należy skoncentrować uwagę na formach dialogu, najbardziej pożytecznego i aktualnego dla Kościoła oraz zgłębiać warunki dialogu gwarantujące owocność dialogowania[27].

Ks. Prof. Krucina wyodrębnia dwa rodzaje dialogu wewnątrzkościelnego; dialog strukturalny i dialog funkcjonalny. Dialog strukturalny to dialog na temat dialogalnej natury Kościoła. Dialog funkcjonalny dotyczy rozwiązywania konkretnych problemów (sposobu budowania wspólnot kościelnych, dynamizacji apostolatu Kościoła, harmonizowania czynnika hierarchicznego z elementem charyzmatycznym w Kościele itd.). Jak słusznie zauważa Ksiądz Profesor oba te rodzaje dialogu, są w Kościele nieodzowne, komplementarne i powinny być realizowane niejako współbieżnie, bo z jednej strony trzeba rozwiązywać bieżące problemy Kościoła, z drugiej strony nie rozwiąże się ich dostatecznie dobrze, jeśli się nie zgłębi i nie zrozumie istoty Kościoła i procesów zachodzących w Kościele[28].

Dialogu wewnątrzkościelnego nie można zamknąć jedynie do sfery przepowiadania Dobrej Nowiny. Wprawdzie dialog operuje głownie kategorią słowa, ale ze słowami mamy do czynienia także w liturgii. Zwłaszcza w liturgii szczególnego znaczenia nabiera mowa niewerbalna: symbole, gesty i znaki. Niezwykle doniosłą role w życiu chrześcijanina, gdy chodzi o dialog sakramentalny odgrywa dialog penitencjarny, związany z sakramentem pokuty. Dialog jest czynieniem prawdy w miłości. W obrębie dialogu duszpasterskiego coraz bardziej zyskuje na znaczeniu rozmowa duszpasterska. Ks. Profesor powołując się na wyniki ankiety przeprowadzonej w Belgii, wśród kapłanów, wskazuje na ich brak przygotowania do dialogu duszpasterskiego. Nie sprzyjają dialogowi duszpasterskiemu, ani postawa paternalistyczna, autorytarna, ani też postawa liberalna, laksystyczna, bo stanowi ona przejaw niewłaściwego podejścia do prawdy i do człowieka, albo też braku pewności siebie, zdecydowania, czyli mało klarownej osobowości. W postawie dialogowej, partnerskiej niezwykle ważna jest umiejętność Bożego spojrzenia na rzeczywistość, aktywnego słuchania i zdolność racjonalnej, spokojnej perswazji. Z tych trzech ogólnych atrybutów wynikają dalsze, szczegółowe zachowania[29].

Warto idąc tokiem myśli Księdza Profesora Kruciny, zauważyć, że owocny dialog wewnątrzkościelny (*ad intra*), warunkuje w znacznej mierze skuteczność dialogów zewnętrznych Kościoła (dialogów *ad extra*).

---

[26] Tamże, s. 334.

[27] Por. tamże, s. 334.

[28] Por. tamże, s. 336.

[29] Por. J. Wal, Dialog w duszpasterstwie indywidualnym – Warszawskie Studia Pastoralne, [2007], nr. 6, s. 82 nn.

Podstawowe i pochodne funkcje parafii

Po Soborze Watykańskim II powstaje w Kościele, bardzo dużo różnego rodzaju *mini–wspólnot*. Niektóre z nich określają nawet siebie jako wspólnoty podstawowe (*communautés de base*). Ksiądz Profesor Krucina docenia ich rolę, ale za wspólnoty zasadnicze w Kościele uważa, i słusznie, parafię oraz rodzinę. Parafia jest wspólnotą podstawową w sensie *kanonicznym*, rodzina w sensie *naturalnym*, biologicznym. Jeśli tzw. wspólnoty podstawowe, można takimi nazwać to jedynie w sensie *psychologicznym*, a nie eklezjalnym, teologicznym.

W swoim studium *Drogami Kościoła* pisząc o parafii Autor wychodzi od trynitarnej wizji parafii. Wysuwa w ten sposób na plan pierwszy zagadnienie wspólnotowości parafii. Bóg w Trójcy Jedyny jest osnową i sercem naszej wiary. Kościół jest wspólnotą i parafia jest wspólnotą dlatego, że Bóg jest wspólnotą Osób[30].

Ks. Prof. dr hab. Jan Krucina podkreśla, że jako ludzie stworzeni na obraz i podobieństwo Boże zostaliśmy powołani przez Ojca Niebieskiego do uczestnictwa w trynitarnym życiu samego Boga. To uczestnictwo w życiu samego Boga stało się w pełni możliwe dzięki łasce odkupienia Jezusa Chrystusa. Co dokonało się w Jezusie jest kontynuowane przez Ducha Świętego, który ożywia i animuje Kościelne wspólnoty jednocząc je w prawdzie i miłości[31].

Po Soborze Watykańskim II parafie poddano ostrej krytyce zarzucając im skostnienie, nadmierny instytucjonalizm, bezduszność. Analizując obecną wizje parafii, ks. prof. Krucina pyta „Współczesna parafia – przełom czy kryzys?"[32]. Pytanie to, choć w nieco innej formie powtarza za Paulem M. Zulehnerem, pastoralistą wiedeńskim, który postawił problem „Odnowa czy upadek parafii?" (Pfarrerneuerung oder Pfarrspaltung?)[33]. W formułowaniu wniosków ks. Profesor Krucina jest jednak znacznie ostrożniejszy niż pastoralista wiedeński.

Ich punkt wyjścia do odnowy parafii jest taki sam. Stanowi go stwierdzenie, że Bóg jest budowniczym Kościoła i że tylko on może dokonać odnowy parafii. Ludzkie wysiłki podejmowane *poza* Bogiem, albo *obok* Boga skazane są na niepowodzenie[34].

Paul M. Zulehner mówiąc o odnowie parafii powołuje się między innymi na eksperyment podjęty w diecezji Passau. Eksperyment ten postulował odnowę parafii, głównie w oparciu o element charyzmatyczny Ludu Bożego. Próbowano w nim przejść od *Kościoła kleru* do *Kościoła ekspertów*[35]. Jednym z tych ekspertów był m. in. sam Paul M. Zulehner. Autor niniejszego opracowania w oparciu o kościelną prasę niemiecką, ale także wypowiedzi kapłanów, uczestniczących w podsumowaniu tego eksperymentu, może stwierdzić, że eksperyment ten zakończył

---

[30] Por. F. Connan, J.C. Barreau, *Demain, la paroisse*, Paris 1966, s. 71.
[31] Por. J. Krucina, *Drogami Kościoła*…, dz. cyt., s. 303.
[32] Tamże, s. 306.
[33] P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Band 2 Gemeindepastoral, Düsseldorf 1991, s. 150.
[34] Por. tamże, s. 165.
[35] Por. tamże, s. 136.

się kompletnym fiaskiem. Wydaje się, że próby łączące w odnowie parafialnej elementy hierarchiczne z charyzmatycznymi, a do takich prób należy inicjatywa o. Riccardo Lombardi SJ *Movimento per il mondo migliore* (Ruch na rzecz budowy lepszego świata), która zrodziła się już w 1956 roku[36] mają o wiele większą szansę powodzenia.

Ks. Prof. Jan Krucina opowiadając się za hierarchiczno – charyzmatycznym modelem odnowy parafii, ukazuje główne kierunki tej odnowy. Są nimi: przejście od wiary przedmiotowej, mało zreflektowanej do wiary podmiotowej, osobistej, kształtowanie postaw nie tylko otwartych, ale także aktywnych oraz przezwyciężanie postaw indywidualizmu religijnego poprzez ukazywanie wspólnotowego charakteru zbawienia[37]. Zdaniem ks. Prof. Kruciny rzeczywista odnowa parafii nie może mieć charakteru wybiórczego, ale winna obejmować wszystkie jej zbawcze funkcje: *martyrię* (głoszenie słowa i dawanie świadectwa), *liturgię* (kult Boży i praktykę sakramentalną), wreszcie *diakonię* (służebne wykonywanie władzy we wspólnocie i posługę miłosierdzia)[38]. Nie oznacza to, ze każdy winien zajmować się wszystkim, bo to nie jest możliwe. Musi nastąpić dyferencjacja zadań. O przydziale zadań winny decydować w pierwszej kolejności uprawnienia hierarchiczne, a dopiero w dalszej kolejności zdolności i dary charyzmatyczne oraz predyspozycje osobowe.

Ks. prof. dr hab. Jan Krucina postuluje także, aby dokonać oczyszczenia parafii, poprzez wyraźne oddzielenie jej funkcji zbawczych, czyli funkcji podstawowych od funkcji pochodnych, zastępczych. Zdaniem ks. profesora Kościół naszych czasów zrezygnował z wielu dawnych funkcji „… przestał troszczyć się o szkolnictwo świeckie, zaniechał mecenatu nad literaturą i sztuką, zrezygnował z lecznictwa i szpitalnictwa, wycofał swych przedstawicieli ze stanowisk politycznych, opuścił wielkie majątki, folwarki i fabryki, oddał państwu i społeczeństwu zarówno sprawy gospodarcze, jak i administracyjne, i społeczno-kulturalne. Przyczynił się tym samym do wykształtowania nowych funkcji w dziedzinie świeckiej”[39]. Zgadzając się zasadniczo z wywodem ks. Prof. Kruciny chciałbym jednak doprecyzować zagadnienie, zresztą inne publikacje ks. Profesora wskazują, ze ta precyzacja dokona się po jego myśli. Gdy chodzi o sprawy gospodarcze, polityczne i administracyjne typu państwowego lub samorządowego, definitywne wycofanie się z nich jest konsekwencją uznania autonomii rzeczywistości doczesnych. Odnośnie spraw społeczno-kulturalnych kwestia jest o wiele bardziej skomplikowana. Jeśli nawet wprost nie wiążą się one z ludzkim zbawieniem, z całą pewnością wiążą się z nim pośrednio i dlatego Kościół uznając, że te obszary są także domeną aktywności społeczności świeckich, domaga się dla siebie wolności w podejmowaniu własnych zadań społeczno kulturalnych. Chodzi głównie o takie zagadnienia, jak: prowadzenie szkolnictwa katolickiego, promowanie kultury i sztuki chrześcijań-

[36] Por. tamże, s. 143.
[37] Por. J. Krucina, *Drogami Kościoła*…, dz. cyt., s. 308nn.
[38] Por. tamże, s. 327nn.
[39] Tamże, s. 291.

skiej, funkcjonowanie katolickich środków społecznego przekazu, posługa miłosierdzia i inna działalność dobroczynna, itp.

Ks. Profesor Krucina jest zdecydowanie przeciwny modelowi parafii, jako *wspólnoty usługowej*, świadczącej usługi religijne. Także nie akceptuje parafii jako *wspólnoty* wyłącznie *familiarnej*. Taka parafia stanowi „… świat zamknięty, samowystarczalny, zabarwiony prawie jednolitymi zapatrywaniami, scementowany więzami bliskości, znajomości"[40] Model, który postuluje Ksiądz Profesor to parafia jako *wspólnota misyjna*, dynamiczna, integrująca się do wewnątrz, ale też otwarta na zewnątrz, interesująca się i troszcząca nie tylko o własnych wyznawców, ale na miarę uwarunkowań i możliwości o wszystkich mieszkańców parafii, czy w przypadku parafii personalnych o wszystkich członków danej społeczności. Parafia otwarta, to także parafia stwarzająca racjonalne z pedagogicznego punktu widzenia szanse uczestniczenia, choćby cząstkowego we własnym życiu ludziom, którzy z parafią się nie identyfikują, nie identyfikują do końca, albo z którymi z racji skomplikowanej sytuacji moralnej parafia nie może się w pełni identyfikować.

Ksiądz Profesor mówi także o udziale parafii w budowaniu społeczności obywatelskiej.

W myśl zasady pomocniczości powinnością człowieka jest *samopomoc*, dopiero wówczas, gdy ktoś nie jest w stanie sam podołać problemom egzystencjalnym winien otrzymać *pomoc* od społeczności wyższego szczebla. Jak słusznie zauważa ks. Profesor „Jest to pomoc dla samopomocy"[41]. Niektórzy oburzają się gdy państwo w trudnej sytuacji wspiera Kościoły, czy związki wyznaniowe, będące wolnym zrzeszeniem obywateli. Mówią w takim wypadku o państwie wyznaniowym. Chodzi tutaj jednak o potrzeby *egzystencji*, zagwarantowanie istnienia i normalnego funkcjonowania, a nie potrzeby *rozwoju*. Ci ludzie są takimi samymi obywatelami, jak inni, płacą takie same podatki, świadczą różne serwituty na rzecz ojczyzny, mają zatem, gdy znajdą się w trudnej sytuacji, identyczne prawo, jak inne wspólnoty, np. mniejszości narodowe, stowarzyszenia kulturalne, czy związki sportowe, lub inne instytucje tzw. „pożytku publicznego" do subsydiarności także ze strony państwa. Inną sprawą jest, że tego typu pomoc może rodzić uzależnienie od państwa, dlatego Kościół Katolicki stara się z pomocy państwa raczej nie korzystać, nawet w bardzo trudnych sytuacjach! Parafia ma nie tylko prawo do subsydiarności, ale nadto ciążą na niej powinności solidarnościowe w stosunku do społeczeństwa. Taką właśnie powinnością solidarnościową jest budowanie społeczeństwa obywatelskiego. Społeczeństwo obywatelskie to wspólnota o wysokiej świadomości moralnej, orientacji etycznej, wielkim poczuciu odpowiedzialnośc[42]. Dzisiaj z wielu względów model *państwa opiekuńczego,* jest nie do zrealizowania. Mówi się więc o *państwie solidarnościowym*, tzn. takim państwie, które potrafi mobilizować obywateli do wspólnego wysiłku w celu przezwyciężania trudności. Oczywiście, żeby państwo solidarnościowe zadziałało państwo musi rozluźnić politykę

[40] Tamże, s. 295.
[41] Por. tamże s. 379.
[42] Por. tamże, s. 382.

fiskalną, aby obywatele mieli środki na solidarnościowe działania. Winno ono także szukać sprzymierzeńców w kształtowaniu postaw solidarnościowych. Takimi sprzymierzeńcami mogą się okazać miedzy innymi właśnie Kościoły i związki wyznaniowe.

„Ecclesia domestica" źródłem żywotności Kościoła

Ks. Profesor Krucina w swojej publikacji *Drogami Kościoła* poświęcił także sporo uwagi rodzinie, nie tylko jako podstawowej wspólnocie ludzkiej i kościelnej, mającej charakter naturalny, ale także i przede wszystkim, jako *Kościołowi domowemu*. Ks. Profesor Krucina wprost podkreśla, że parafia jest żywotna poprzez rodzinę. Dzietność rodzin, wychowanie chrześcijańskie w rodzinie i więź międzypokoleniowa mają istotny wpływ na żywotność każdej parafii. Parafię nazywa ks. profesor *rodziną rodzin*[43].

Sakrament małżeństwa co podkreśla Autor nie jest jakimś zewnętrznym dodatkiem do instytucji małżeństwa mającym charakter tradycyjnej dewocyjnej nadbudowy. Sakrament jest znakiem jedności z Bogiem i szczególnego oddziaływania Bożego przez łaskę. Ułatwia ona zatem pełnienie obowiązków małżeńskich, podjęcie powinności rodzicielskich, a także umacnianie ducha wspólnotowego rodziny[44].

Ks. Profesor Krucina mówi, że parafia i rodzina nie tylko wzajemnie się przenikają, ale także ze sobą na wielu płaszczyznach współdziałają. To współdziałanie jest możliwe częściowo także z rodzinami, które stoją w opozycji do centralnych wartości parafii[45].

Bardzo mocno omawiana publikacja akcentuje powinności parafii wobec rodziny. Pomoc ta dotyczy wielu kwestii. Najpierw *dalszego*, *bliższego* i *bezpośredniego* wychowania oraz przygotowania do małżeństwa. Innymi formami pomocy są: kształcenie religijne rodziców, katecheza dzieci i młodzieży, poradnictwo rodzinne, kształtowanie obyczajowości i tradycji rodzinnych (liturgia domowa), uspołecznianie rodzin, aktywizacja apostolska rodzin, pomoc charytatywna rodzinie[46].

Rodzina ma także obowiązki wobec parafii. Podstawowym obowiązkiem jest: przekazywanie życia i włączanie nowonarodzonych we wspólnotę Kościoła, inicjacja chrześcijańska młodego pokolenia, kultywowanie tradycji chrześcijańsko – patriotycznych w rodzinie, rozwijanie więzi i form samopomocy sąsiedzkiej, troska o dom Boży i utrzymanie parafii, budzenie powołań kapłańskich, zakonnych i apostolskich w rodzinie, modlitewne wsparcie zbawczej działalności parafii.

---

[43] Por. tamże, s. 356.
[44] Por. tamże, s. 361.
[45] Por. tamże, s. 356.
[46] Por. tamże, s. 365nn.

Wnioski końcowe

Studium Księdza prof. dra hab. Jana Kruciny *Drogami Kościoła* kładzie nie tylko mocny nacisk na społeczne zaangażowanie chrześcijan, podejmowanie duszpasterstwa i apostolatu społecznego, ale przede wszystkim odsłania całe bogactwo wspólnotowego życia Kościoła, jego komunijną naturę i dialogalną, wypływającą z tej natury strukturę. Ukazuje jak *communicatio* wpływa na kształtowanie i pogłębianie *communio*, a z drugiej strony podkreśla, że kościelna *communio* ma istotny wpływ na *communicatio* Mistycznego Ciała Chrystusa ze światem współczesnym, Tylko wybitny znawca zagadnień społecznych, a przy tym wytrawny teolog mógł takie studium przygotować i opublikować. Stanowi ono bardzo cenne uzupełnienie i dopełnienie zbiorowego podręcznika teologii pastoralnej , który środowisko pastoralistów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego opublikowało w latach 2000 – 2006.

Niezaprzeczalną wartością omawianej publikacji jest także to, że zwraca ona uwagę na konieczność ścisłej współpracy duchowieństwa i laikatu w realizacji zbawczej misji Kościoła. Konieczność takiej współpracy wypływa ze wspólnotowego charakteru zbawienia. Autor ukazuje w publikacji szerokie możliwości zaangażowania apostolskiego wiernych świeckich, przez co przeciwdziała niebezpieczeństwu *klerykalizacji laikatu*, czyli przejmowania przez świeckich funkcji nie tyle zarezerwowanych dotychczas dla hierarchii (co byłoby możliwe, a niekiedy nawet wskazane), ale wymagających wprost władzy święceń (co jest teologicznie niedopuszczalne i pastoralnie szkodliwe). Austriacki i niemiecki Ruch *Wir sind Kirche* (My jesteśmy Kościołem) dowodzi, że niebezpieczeństwo takie jest realne, i że należy mu się przeciwstawić, poprzez intensyfikację dialogu wewnątrzkościelnego i apostolskie dowartościowanie laikatu. Kto, jak kto, ale właśnie Ksiądz Profesor Krucina tak obficie czerpiący w swoich publikacjach z literatury niemieckojęzycznej i mający szerokie kontakty ze środowiskami uniwersyteckimi w Niemczech, Austrii i Szwajcarii zna całą złożoność problemu i wie, jak zaradzić złu, które mogło by wyniknąć z destrukcyjnych napięć między wiernymi świeckimi i duchownymi, między hierarchicznym a charyzmatycznym nurtem życia kościelnego.

W końcu chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden walor publikacji Księdza Profesora Kruciny *Drogami Kościoła*, a mianowicie na jej przystępność. Jest to publikacja w sensie ścisłym naukowa, zawierająca swoistą głębię teologiczną, a równocześnie napisana językiem potoczystym, bardzo klarownym, a niekiedy nawet wręcz obrazowym i dlatego mogą z niej wiele skorzystać nie tylko pastoraliści, ale także duszpasterze i apostołowie świeccy.

Nie jest to na polskim teologicznym rynku wydawniczym zjawisko zbyt częste, dlatego warte podkreślenia. Ks. Profesor dr hab. Jan Krucina łączy w tej publikacji niemiecką *akuratność* z frankofońskim *polotem*, to co Niemcy określają jako *die Genauigkeit* z francuskim *l'esprit* – i chwała mu za to, bo dzięki temu jego publikacja, nawet po latach, będzie nadal aktualna.

s. Ewa J. Jezierska OSU

Próba rekonstrukcji hymnu zawartego w Ef 1–3

Pierwotne chrześcijaństwo powstające i rozwijające się w krajach kultury greckiej i rzymskiej nie oddzieliło się od twórczości uczonych starożytności. Piśmiennictwo chrześcijańskie pierwszych wieków naszej ery korzystało z istniejących wzorów, form literackich, wypełniając je jednak odmiennymi, religijnymi treściami. Można nawet wskazać na zawarte w tekście NT hymny czy pieśni nawiązujące swą budową, np. do hymnów homeryckich[1].

List do Efezjan należy do *Corpus Paulinum* i uważany jest za deuteropawłowy. Autorem tego Listu jest albo Paweł, posługujący się sekretarzem, albo (ku temu przypuszczeniu skłania się wielu biblistów) ktoś z kręgu nauczania Pawła, znający dobrze naukę Apostoła, co zdaje się potwierdzać układ i treść Listu.

W Liście do Efezjan znajduje się wiele tekstów, mających formę pieśni, czy formę hymnów homeryckich. Trudno dzisiaj stwierdzić, czy hymny występujące w Liście do Efezjan (podobnie jak w innych listach *Corpus Paulinum*) są w całości autorstwa Pawłowego, czy Paweł, względnie autor, wybierając hymny dostosował je do treści Listu dopełniając ich tekst, czy nawet zmieniając kolejność ich wersów[2]. Kalina Wojciechowska, omawiając fragmenty hymniczne wyróżniane w Liście do Efezjan, wskazuje na istniejące w nich cechy podobne do cech hymnów homeryckich; są to m.in. (1) wskaźniki formalne: wyeksponowania adresata hymnu, styl pochwalny, wprowadzenie zaimków „On", „który", podział hymnu na stychy, budowa stroficzna, rytmizacja; (2) wskaźniki treściowe, do których zalicza koncentrację treści wokół Osoby czy dzieła Boga względnie Chrystusa, religijny entuzjazm, a w hymnach chrystologicznych – stosowanie dwustopniowego schematu: uniżenie (przez mękę i śmierć) i wywyższenie (przez wskrzeszenie, wzięcie do nieba, panowanie nad kosmosem)[3].

---

[1] K. Wojciechowska, *List do Efezjan 1–3 jako hymn. Porównanie z hymnami homeryckimi*, w: *Chrystus jako Kościół,* red. M.J. Uglorz), Bielsko-Biała 2000, 329–332.

[2] E. Szymanek, *List do Efezjan*, w: *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu,* Poznań 1990, 393.

[3] K. Wojciechowska, *List do Efezjan 1–3 jako hymn*, 333–334; J. Kozyra, *Chrystologiczne hymny i kantyki Nowego Testamentu*, w: *Verbum caro factum est. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin* (red. R. Bogacz, W. Chrostowski), Warszawa 2007, 291.

W Liście do Efezjan 1–3, w części nazywanej teologiczną, znajduje się kilka fragmentów hymnicznych. Nasuwa się pytanie, podstawą którego jest hipoteza R. Bultmanna[4], czy Ef 1–3 może zawierać jeden hymn przerywany wypowiedziami czy objaśnieniami autora Listu, hymn mający nawet przestawione wiersze czy wprowadzone zmiany słów, zwrotów. Nie analizując tekstu Ef 1–3 od strony gramatycznej czy literackiej, stawiamy pytanie o jedność treści fragmentów hymnicznych w Ef 1–3.

W tekście Ef 1–3 można wyróżnić następujące fragmenty hymniczne: 1,3-14; 2,14-17; 2,18-22 i 3,20-21. Fragmenty te zaczynają się zaimkami: *ho Theos* – On, Bóg (1,3), *autos* – On [=Chrystus] (2,14), *di auton* – przez Niego [=Chrystusa] (2,18), *To* – Temu [=Bogu] (3,20). Jak można zauważyć (co odróżnia tekst hymniczny w Liście do Efezjan 1–3), żaden z tych hymnów, czy fragmentów hymnu, Listu do Efezjan nie wyeksponowuje autora tekstu, mimo iż jemu objawiony został plan zbawienia. Eulogia rozpoczynająca hymn w Ef 1,3 podkreśla adresata utworu, wychwala Boga Ojca. W tym koncentrowaniu się na adresacie, na cześć którego został napisany hymn, tekst Ef 1,3 -14 podobny jest do hymnów homeryckich[5]. To samo można powiedzieć o kolejnych tekstach 2,14-17; 2,18-22 i 3,20-21.

Odnośnie do treści, tekst pierwszy (Ef 1,3-14) przedstawia Boży plan zbawienia, powzięty przez Boga w Jezusie Chrystusie, fragment Ef 2,14-17, nazywany hymnem o Chrystusie naszym pokoju, wskazuje na dar, jaki otrzymali wierzący dzięki Jezusowi Chrystusowi. Tekst Ef 2,18-22, zwany hymnem chrzcielnym, podkreśla skutek zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa jakim jest powstała wspólnota wierzących, złączona z Jezusem Chrystusem. Tekst Ef 3,20-21, jest doksologią, uwielbieniem Boga Ojca. Tekst ten kończy część teologiczną Listu do Efezjan. Pytamy zatem, czy wymienione wyżej fragmenty Ef 1–3 mogą być częściami jednego hymnu, czy biorąc pod uwagę ich treść, stanowiły jeden hymn.

1. Hymn o zbawczym planie Boga Ojca (Ef 1,1-14)

Pierwsza część hymnu, wykorzystana w Ef 1,3-14, rozpoczyna się eulogią: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa" *(Eulogētos ho Theos kai patēr tou Kyriou hēmon Jesou Christou)* [1,3[a]][6], która wychwala Boga, Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa[7]. Bóg jest Ojcem historycznego („naszego") Jezusa. Zatem Jezus jest Synem Bożym.

Ten Jezus nazwany jest „Panem" – *Kyriosem,* tak jak Bóg w Starym Testamencie. Nowy Testament przeniósł bowiem tytuł Boga Starego Testamentu na Chrystusa, używając za LXX greckiego tytułu *Kyrios*. Wiersz 3 kończy zdanie: „On napeł-

[4] Hipoteza o wykorzystaniu przez redaktora Ef 1–3 starożytnego hymnu. Wspomina o niej K. Wojciechowska, *List do Efezjan 1–3 jako hymn*, 334.

[5] K. Wojciechowska, *List do Efezjan 1,1-3 jako hymn*, 335–336.

[6] J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Leipzig 1971, 61.

[7] J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Leipzig 1971, 61.

nił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich w Chrystusie". Określenie „wyżyny niebieskie" to świat nadprzyrodzony, sfera bytowania nadprzyrodzonego, źródło łask Ducha, a także przedmiot aspiracji człowieka, o który walczą na wyżynach „duszy" potęgi demoniczne[8]. Wszelkie błogosławieństwo duchowe, czyli pełnia daru duchowego, udzielona została wierzącym (odbiorcom Listu do Efezjan) w momencie chrztu, w łączności z Chrystusem – „w Chrystusie"[9].

„W Nim", czyli w Chrystusie, Bóg wybrał wierzących („w Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata" – Ef 1,4[a]) i równocześnie przeznaczył na synów wybranych (Ef 1,5). Człowiek zatem, którego Bóg wybrał „w Synu swoim" przed stworzeniem świata, preegzystował w myśli Bożej jako osoba Jego wybrania. Wiersz 1,4[b] podaje cel wybrania: „abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem" (tak tłumaczy BT; nieco inaczej np. kończy w. 1,4[b] BP: „w Jego obecności"; BPln: „przed Nim"). Tylko Bóg jest Święty i ten Bóg chce widzieć wierzących „świętymi", tj. oddzielonymi od świata, od tego, co jest profanum, i przynależącymi do Niego, „przed Jego obliczem". Termin „nieskalani", wzięty z liturgii, podkreśla stan duchowy wierzących – mają być bez skazy przed Bogiem[10]. Wybranie wierzących przez Boga było równocześnie przeznaczeniem ich „dla siebie na synów przybranych przez Jezusa Chrystusa" (E 1,5). Synostwem (dziecięctwem) Bożym przybranym Bóg obdarza w chwili chrztu, udzielając równocześnie Ducha Świętego. Synowie Boży (dzieci Boże) mają udział w naturze Boga i otrzymują dar Jego Ducha[11].

Dopełnienie „w miłości" (w tekście BT nie połączone z w. 5)może odnosić się do tekstu 1,5 i wtedy podaje miłość jako motyw przeznaczenia na synów przybranych. Ponieważ jednak to dopełnienie w tekście nie jest objęte wierszem 5, można je odnosić do 1,4 i wtedy, dołączone do czynności wybrania („Bóg wybrał nas z miłości") wskazuje na miłość jako motyw działania Boga ku człowiekowi, albo po dołączeniu do określenia „święci i nieskalani"(„święci i nieskalani w miłości") charakteryzuje postawę wierzących, skierowując ich miłość ku Bogu.

Tekst Ef 1,6 określa cel przeznaczenia na synów przybranych: „ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym". Celem przybrania za synów jest więc chwała Boża. Bóg bezinteresownie, bez żadnej zasługi ze strony człowieka („dzięki swej łaskawości") obdarzył go godnością dziecka Bożego przez Jezusa i w Jezusie Chrystusie, nazwanym tylko w tekście *Corpus Paulinum* „Umiłowanym" (A*gapemeno*). Można zatem powiedzieć, że wierzący wybrani i przeznaczeni przez Boga „w Chrystusie", dzięki Niemu są „*filii in Filio*" – synami w Synu[12].

---

[8] A. Jankowski, *Listy Więzienne Świetego Pawła. List do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan*, Wstęp - Przekład z oryginału - Komentrz, Poznań 1962, 364.

[9] E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 393; A. Paciorek, *Paweł Apostoł. Pisma II*, Tarnów 1996, 38; J. Gnilka, *Der Ephesernrief*, 61.

[10] J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Leipzig 1971, 71.

[11] H. Langkammer, *List do Efezjan*, Biblia Lubelska, Lublin 2001, 37.

[12] J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, 71–75; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, 393.

Wybranie człowieka i przeznaczenie dokonało się poprzez śmierć Jezusa: „w Nim mamy odkupienie przez Jego Krew – odpuszczenie grzechów" (Ef 1,7). Słowo „odkupienie" *(apolytrōsin*) ma tu znaczenie „wykupu"; rzeczownik ten stosowany był przy określaniu uwolnienia niewolnika – wykupienie za pieniądze. Ceną wykupienia człowieka była Krew Jezusa wylana zastępczo za ludzi. Wykupienie polegało na odpuszczeniu grzechów i na pojednaniu z Bogiem.

Plan Boży, także jego realizacja, musiały być oznajmione i zostały oznajmione człowiekowi: „Szczodrze ją (łaskę) na nas wylał w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia, przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie, to , co w niebiosach, i to, co na ziemi" (Ef 1,8-10). Bóg wylał swą łaskę w postaci charyzmatu mądrości czyli zgłębiania wiedzy Bożej, wnikania w Boże misterium i w postaci zrozumienia, które oznacza rozum praktyczny, stosowanie poznanych prawd w życiu. Bóg oznajmił swój plan, jaki powziął w Chrystusie przed wiekami, objawił wspólnocie to, co zasadniczo nie jest dostępne poznaniu ludzkiemu, mianowicie, że Chrystus jest Głową zjednoczonego świata. Wspólnota wierzących, obok ludzkiego (rozumowego) poznania, ma możliwość poznania tajemnicy dotyczącej relacji człowieka z Bogiem, poprzez zjednoczenie z Chrystusem[13]. Tylko przez obecność Chrystusa wśród wierzących jako Głowy w Ciele (eklezjalnym) daje każdemu człowiekowi możliwość osiągnięcia celu wyznaczonego przez Boga[14].

Określenie planu Bożego jako postanowienia „dla dokonania pełni czasów" wskazuje, że pełna realizacji misterium Boga dokona się w czasach mesjańskich. Natomiast już teraz, Duch święty, daje wierzącym, od momentu chrztu, udział w życiu odkupionych, otwierając równocześnie teraźniejszość na stałe jej dopełnianie[15].

Planem Bożym, „tajemnicą (*misterium)* Jego woli", była zasadnicza treść głoszonej później Ewangelii, czyli zjednoczenie „na nowo" wszechświata – „[tego], co na niebiosach, i [tego], co na ziemi". Określenie „na nowo" przypomina, że świat u swoich początków nie był podzielony. Dopiero potem nastąpiło poróżnienie ludzi. Skutkiem Odkupienia ma być zjednoczenie świata z Chrystusem – zjednoczenie Głowy z organizmem. Świat (określenie „*panta* – wszystko" ma w tekście sens kosmiczny) otrzymuje w Chrystusie, chwalebnym Kyriosie, swoją Głowę (głowa – *kegfale* oznacza główną rzecz, zasadniczy punkt, sumę, kapitał). Tekst podkreśla zatem rolę prymatu Chrystusa we wszechświecie, ale nie mówi jeszcze o Ciele dla Głowy.

Kolejne wiersze hymnu, Ef 1,11-12 , przerywają opis dzieła Chrystusa. Wiersze te zaczyna zdanie „w Nim dostąpiliśmy udziału my" (*en hō kai aklēgothēmen*) . W ten sposób św. Paweł zaczyna ukazywać realizację planu Bożego, poczynając od Żydów, którzy przeznaczeni zostali niegdyś przez Boga na naród wybrany. Słowo „udział" czy „dział" zawiera reminiscencję działu Izraela. Teraz ma miejsce transpozycja chrześcijańska tego Bożego wybrania. Grecki czasownik *klegos* wskazuje na jednorazowy fakt czyli

[13] A. Paciorek, *Apostoł Paweł. Pisma II*, Tarnów 1996, 40.
[14] H. Langkammer, *List do Efezjan*, 40.
[15] A. Paciorek, *Apostoł Paweł. Pisma II*, 41.

na chrzest, poprzez który judeochrześcijanie otrzymali „dział" w Jezusie. Ci obdarowani, Żydzi „przedtem złożyli nadzieję w Chrystusie". Określenie „przedtem" można rozumieć czasowo, czyli „przed poganami", można także odczytywać jego sens na tle proroctw ST: „przedtem" ma wówczas sens „zanim Chrystus przyszedł, a wyście zasłyszeli Ewangelię od nas". Wiersz 13 włącza w plan Boży pogan, którzy usłyszeli głoszoną Ewangelię: „w Nim także i wy usłyszeliście słowo prawdy, Dobrą Nowinę o waszym zbawieniu". Po usłyszeniu prawdy, po jej przyjęciu, poganie uwierzyli. Znakiem wiary był chrzest: „w Nim również uwierzyliście i zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego, który był obiecany"[16]. „Pieczęć" (*sfragis*) zapewnia nienaruszalność tajemnicy lub rzeczy wartościowej, czy szczególnie strzeżonej; nadaje powagi i jest znakiem autentyczności, np. przesyłki; nadaje szczególnego znaczenia wyróżniającego[17]. W tekście Ef 1,13 „pieczęć" podkreśla jednorazowy i widzialny znak obecności Ducha Świętego, czyli chrzest i jego trwałe skutki[18], i jednocześnie podkreśla uświęcające posłannictwo Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, która obiecywana była przez proroków, a zsyłana i dawana jest wierzącym podczas sakramentu chrztu.

Tekst Ef 1,14 , wprowadzając zaimek „my" („nasze") , obejmuje nim i Żydów i pogan: „On jest zadatkiem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością [Boga] ku chwale Jego majestatu". Przez otrzymanie tego samego Ducha Świętego nastąpiło zjednoczenie podzielonej ludzkości. Termin „zadatek" określający Ducha Świętego oznacza, że całość daru otrzymają wierzący w dniu paruzji Chrystusa; wtedy staną się jednością miedzy sobą i nieodwołalną własnością Boga Ojca[19].

Hymn o Chrystusie naszym pokoju (Ef 2,14-17)

Drugi fragment hymniczny, zawarty w tekście Ef 1–3, zdaje się powracać do przerwanego podkreślania dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa. Fragment Ef 2,14-17 nazywany jest hymnem o Chrystusie naszym pokoju. Hymn ten koncentruje się na skutku dzieła zbawczego Chrystusa, jakim jest pokój wprowadzony między ludźmi. Tekst zaczyna się słowami „On jest naszym pokojem" (Ef 2,14). Zaimek *autos (*On) wskazuje na Chrystusa. Rzeczownik *eirēnē* (pokój) w Biblii oznacza pełnię zbawienia mesjańskiego. Pokój głosili prorocy, np. Izajasz 9,5-6, czy Micheasz 5,4. W doczesności pokój skonkretyzował się w ustanowieniu Kościoła, który jest miejscem jedności wierzących; pośród jego wyznawców nie ma wrogości. Ten pokój, który jest powszechnym spokojem, jest darem Chrystusa i dlatego utożsamia Dawcę pokoju z pokojem – darem Chrystusa[20].

---

[16] H. Langkammer, *List do Efezjan*, 41–42.

[17] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, *ad loc*.; H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, 121.

[18] A. Jankowski, *Listy Więzienne*, 377–378.

[19] A. Paciorek, *Paweł Apostoł. Pisma II*, 41.

[20] E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, 395; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, 139-140; H. Langkammer, *List do Efezjan*, 60–62.

Wprowadzenie pokoju miedzy ludźmi i zjednoczenie ich dokonało się przez zburzenie muru nienawiści między ludźmi: „On jest naszym pokojem, On, który obie części (ludzkości) uczynił jednością, bo zburzył otaczający je mur" (Ef 2,14). Podstawowym znaczeniem słowa „mur" jest grzech, który człowieka oddalił od Boga. Słowo „mur" nasuwa także myśl o murze na terenie świątyni, oddzielającym dziedziniec niewiast od dziedzińca pogan. Ten mur pokryty był napisem w języku łacińskim i greckim: „Niech żaden obcokrajowiec nie wchodzi do środka poza przegrodę i dziedziniec otaczający świątynię. Kto zaś zostanie przyłapany, sam sobie będzie winien, że poniesie karę śmierci"[21]. Innym wyobrażeniem „muru" była Tora, która jako święta Księga Żydów, nazywana też przez rabinów „płotem", oddzielała ich od pogan i od wszelkich wpływów pogańskich[22]. Chrystus zburzył ten „mur", tę przeszkodę.

Ef 2,15 uzasadniając dalej wprowadzenie pokoju przez Chrystusa wspomina sposób zburzenia muru i innych przeszkód stojących na drodze jedności między dwiema częściami ludzkości: „w swym ciele" (*en te sarki autou*). Sformułowanie to będzie dookreślone w dalszych wierszach sformułowaniem „przez krzyż"(*dia tou staurou* – Ef 2,16[b]), co wyjaśnia, że sposobem zburzenia muru była zastępcza śmierć Jezusa. Wprowadzenie pokoju przez Chrystusa polegało także na „pozbawieniu mocy Prawa przykazań, wyrażonego w zarządzeniach" (Ef 2,15), czyli na pozbawieniu obowiązującej mocy tego, czym Prawo „obrosło" (przepisy, zarządzenia, nakazy, zakazy), co izolowało Żydów od reszty ludzi i wprowadzało miedzy nimi i innymi ludźmi nienawiść.

Wynikiem pozytywnym dzieła zbawczego Chrystusa było pojednanie ludzi miedzy sobą, odbudowanie jedności[23] Chrystus stworzył z nich „w sobie jednego nowego człowieka" (*en autōeis kainon anthropon* – Ef 2,15[b]), ponieważ przez śmierć i zmartwychwstanie Jego ciało wysłużyło zbawienie. Polegało ono na zburzeniu wrogości, zniszczeniu grzechu i przepisów prawnych i jednocześnie na dokonaniu przemiany wewnętrznej w człowieku, który uwierzył w Chrystusa. Jednając ludzi z Bogiem, Chrystus tym samym pojednał ich ze sobą (Ef 2,16[a]). Wiersz 16[b] uściśla sposób pojednania ludzi z Bogiem i ludzi miedzy sobą, dopowiadając: „w jednym Ciele" i podkreślając, że ceną stworzenia Kościoła – Ciała eklezjalnego Chrystusa, składającego się z nowych ludzi, z ludzi wierzących, była śmierć krzyżowa Chrystusa. On „w sobie zadał śmierć wrogości" (Ef 2,16). Krzyż stał się narzędziem, które przywróciło przyjaźń człowieka z Bogiem i narzędziem zjednoczenia dwóch grup ludzkości. Wszelka wrogość znalazła swój kres w Chrystusie.

W. 17, kończący ten fragment hymniczny, podsumowuje treść wierszy poprzedzających: „a przyszedłszy, zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy są blisko". Darem pokoju obdarzeni zostali tak poganie, którzy byli daleko, jak i Żydzi, będący blisko jako wyznający wiarę w Jedynego Boga. Wiersz 17 potwierdza spełnienie się proroctwa Izajasza (por. Iż 56 i 57) o przyszłym dniu,

[21] E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, 395–396; A.Jankowski, *Listy Więzienne*, 404–405.

[22] A. Jankowski, *Listy Więzienne*, 404–405.

[23] H. Langkammer, *LIst doEfezjan*, 61.

w którym poganie połączą się z Izraelem, aby wspólnie służyć jedynemu Bogu w Jego świątyni, do której wszyscy będą mieli dostęp. Wspólnota, w skład której wchodzą judeochrzescijanie i chrześcijanie z pogan ma jako jedna wspólna drogę, ponieważ stanowi jeden Kościół i jedną Bożą świątynię.

Hymn Chrzcielny – włączenie w Kościół (Ef 2,18-22)

Trzeci fragment o budowie hymnicznej w Ef 1–3, tekst Ef 2,18-22 , nazwany jest hymnem chrzcielnym. Prawdopodobnie odmawiany był podczas udzielania chrztu, podkreślał włączenie neofity we wspólnotę kościelną.

Tekst zaczyna wiersz 18, który stanowiąc łącznik między Ef 2,14-17 i 2,18-22, być może, do hymnu nie należał[24]. Treść wiersza Ef 2,18 podkreśla pośrednictwo Jezusa Chrystusa (przez określenie „przez Niego") w dążeniu obydwu części ludzkości, zjednoczonych jednym Duchem („w jednym Duchu"), do Ojca. Tekst wskazuje więc na Pawłowy teocentryzm, ponieważ stwierdza, że do Boga Ojca należy inicjatywa zbawienia ludzkości i że do Niego zmierzają wszyscy ludzie odkupieni przez Chrystusa i zjednoczeni darem Jego zmartwychwstania, którym jest Duch Święty[25].

Ef 2,19 ukazuje miejsce pogan w Kościele: „nie jesteście już (...) Boga". Po otrzymaniu Ducha Świętego poganie nie są już obcymi ani przybyszami, ale są „współobywatelami świętych" i „domownikami Boga". Określenie „świeci" według ST oznacza należenie do ludu Bożego, według NT – podkreśla włączenie pogan do wspólnoty pierwszych chrześcijan, a następnie do Kościoła powszechnego. Nazwanie etnopogan (nawróconych pogan) „domownikami Boga" wskazuje na zaistniałą ich bliskość z Bogiem. Nowa sytuacja etnopogan polega na włączeniu ich do wspólnoty Kościoła, którego fundamentem są apostołowie i prorocy, a Chrystus jest kamieniem węgielnym („głowicą węgła" – w. 20). Termin „apostołowie" w ścisłym znaczeniu wskazuje na Dwunastu, których wybrał Jezus, natomiast określenie „prorocy" obejmuje w znaczeniu nowotestamentowym nowy lud Boży. W takiej wspólnocie Chrystusowej, której On jest kamieniem podtrzymującym budowlę, uczestniczą etnopoganie[26].

„W Nim", w Chrystusie, Kościół, przyrównany w Ef 2,21 do budowli, rozwija się: „w Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu Świątynię". Wspólnota Kościelna, jednocząca Żydów i pogan – judeochrześcijan i etnopogan – zespalana w Chrystusie „rośnie na świętą w Panu [w Chrystusie] świątynię". W tej świątyni, jaką jest Kościół, bez różnicy obowiązków i praw, posiadający Ducha Świętego i dzięki Niemu, wierzący (judeochrześcijanie i etnopoganie) przekształcają się – „we wspólnym budowaniu" – w mieszkanie Boga (w. 22)[27].

---

[24] H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, 109.

[25] A. Jankowski, *Listy Więzienne*, 410.

[26] E. Szamanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego testamentu,* 396; A. Jankowski, *Listy Więzienne,* 412.

[27] K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, 211.

Wspólnota wierzących rozwija się „w Chrystusie", zjednoczenie z Nim pogłębia przynależność do Boga. W życiu wierzących temu wzrostowi życia z Bogiem, z Chrystusem, służy dążenie do rozumienia Ewangelii i związany z tym wyższy poziom życia chrześcijańskiego. Duch Święty nadaje charakter duchowy wszystkiemu czym są i co czynią wierzący [28].

Doksologia (Ef 3,20-21).

Ostatnie wiersze kończące część teologiczną Listu do Efezjan (Ef 3,20-21) stanowią rozwiniętą doksologię, są uwielbieniem Boga.

Wiersz Ef 3,20, podkreśla moc Boga działającego w nas i zaznacza, że działanie to jest rozleglejsze niż to sobie wyobrażamy. „Temu (*Tō*) zaś, który działającą w nas mocą może uczynić daleko więcej niż to, o co prosimy, lub to co, myślą dosięgamy" – należy się adoracja, uwielbienie i dziękczynienie. Bóg „może uczynić więcej niż to, o co my prosimy czy rozumiemy". Słowa Ef 3,20 wskazują na nieskończoną łaskawość Boga w stosunku do człowieka. Uwielbienie Boga jest oddawaniem Mu chwały przez wszystkich wierzących w Jego dziele, w Kościele, jak i „w Chrystusie Jezusie" , zatem przez Jego Syna, poprzez Jego dzieło (Ef 3,21). Ta chwała ma rozbrzmiewać na zawsze – „po wszystkie pokolenia wieku wieków".

Końcowe: Amen" jest potwierdzeniem zjednoczenia wierzących z treścią jaką wyraża doksologia. „Amen" jest zamknięciem rozważań części teologicznej Listu do Efezjan i może być zakończeniem hymnu wykorzystanego przez św. Pawła w Ef 1–3[29].

Podsumowanie

Po przeprowadzeniu analizy fragmentów hymnicznych wyróżnianych w Ef 1–3, wracamy do postawionego we wprowadzeniu pytania, czy – opierając się na treści tych fragmentów, nie analizując szczegółowo ich budowy gramatycznej czy literackiej, odpowiednio zmieniając kolejność wersów – można otrzymać przybliżony tekst jednego hymnu wykorzystanego w tekście Ef 1–3.

Przypuszczenie co do wykorzystania przez autora Listu do Efezjan w Ef 1–3 jednego hymnu wydaje się prawdopodobne. Opierając się na zbieżności i uzupełnianiu się tekstów hymnicznych zawartych w Ef 1–3, proponujemy następujące przestawienia wersów omówionych hymnów tak, by uzyskać prawdopodobny, całościowy tekst jednego hymnu:

po fragmencie pierwszego z hymnów, po Ef 1,3-10, proponujemy tekst 2,14--17, nawiązujący do dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa i do określenia Go „głową" zjednoczonej ludzkości (1,10). Następnie wprowadzamy fragment 1,11-13 określający udział w Ciele Chrystusa dwóch grup ludzkości – Żydów i pogan.

[28] E. Szymanek*, Wykład Pisma Świętego Nowego testamentu*, 397.

[29] H. Langkammer, *List do Efezjan*, 75–76; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*. 191–193.

Naznaczenie tych ostatnich „pieczęcią" (chrztem), Duchem Świętym (1,13) pozwala wierszem 2,18, a następnie 1,14 uwypuklić rolę Ducha Świętego w dziele odkupienia. Tekst 2,19-22 jest podsumowaniem procesu zjednoczenia Żydów i pogan w kościele, będącym świątynią Boga. Ef 3,20-21 to doksologia, uwielbienie Boga Ojca za Jego misterium zbawienia.

Proponowana rekonstrukcja tekstu Ef 1–3 ma postać:

1, [3] Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego, Jezusa Chrystusa,
On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie.
[4] W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata,
abyśmy byli święci i nieskalani przed jego obliczem,
Z miłości [5] przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa,
Według postanowienia swej woli,
[6] ku chwale majestatu swej łaski,
którą nas obdarzył w Umiłowanym.
[7] W Nim mamy odkupienie przez jego krew – odpuszczenie występków„
według bogactwa Jego łaski.
[8] Szczodrze ją na nas wylał
w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia,
[9] przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia,
które przedtem w Nim powziął
[10] dla dokonania pełni czasów,
aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie,
to, co jest w niebiosach, i to, co na ziemi.

2, [14] On [Chrystus] bowiem jest naszym pokojem
On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością,
Bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość.
W swym ciele [15]pozbawił On mocy Prawo wyrażone w zarządzeniach,
Aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka,
wprowadzając pokój,
[16] i [w ten sposób] jednych, jak i drugich znów
pojednać z Bogiem, w jednym Ciele przez Krzyż,
w sobie zadawszy śmierć wrogości.
[17] A przyszedłszy, *zwiastował pokój*
wam, *którzyście daleko, i pokój tym, którzy są blisko.*

1, [11] W Nim dostąpiliśmy udziału my [również],
z góry przeznaczeni zamiarem tego,
który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli,
[12] byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu –
my, którzy już przedtem nadzieje złożyliśmy w Chrystusie.
[13] W Nim także i wy, usłyszawszy słowo prawdy,

Dobrą Nowinę o waszym zbawieniu,
W Nim również – uwierzywszy, zostaliście naznaczeni pieczęcią, Duchem Świętym, który był obiecany.
2, [18] [bo] przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca.
1, [14] On [Duch] jest zadatkiem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością [Boga] ku chwale Jego majestatu.
2, [19] A wiec nie jesteście już obcymi i przybyszami, ale jesteście współobywatela – mi świętych i domownikami Boga –
[20] zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie *głowicą węgła* jest sam Chrystus Jezus.
[21] W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię,
[22] w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu,
by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha.
3, [20] Temu zaś [Bogu], który mocą działającą w nas może uczynić nieskończenie więcej niż to, o co prosimy czy rozumiemy,
[21] Jemu chwała w Kościele i w Chrystusie Jezusie po wszystkie pokolenia wieku wieków! Amen.

Tak przestawiony tekst ukazuje plan Boży powzięty „w Chrystusie", zrealizowany „przez Chrystusa". Ochrzczeni (Żydzi i poganie), związani w Jezusem Chrystusem, przez chrzest pojednani z Bogiem i miedzy sobą, obdarzeni są Duchem Świętym i stanowią jedną wspólnotę, jeden Kościół Chrystusowy.

Michał Kaczmarek

Posłannictwo cysterskie w nauce św. Bernarda z Clairvaux

> „...miłość jest osobą. Osobą Boską i osobą ludzką, która coraz bardziej dojrzewając, szczęście osiąga wówczas, kiedy rozsadza szranki egoizmu".
>
> ks. Jan Krucina, *Miłość miłosierna*, Wrocław 1985

Od czasów apostolskich wyznawcy Chrystusa usiłowali uzyskać wyjaśnienie na nurtujące ich niewątpliwie pytanie, jak postępować w doczesności, aby zbliżyć się do Zbawiciela i osiągnąć życie wieczne. Odpowiedź, którą znajdowali w Ewangelii, jest jedna i zamyka się w pozostawionym przez Syna Bożego orędziu miłości miłosiernej.[1] Ze względu na przekonanie, głęboko zakorzenione w świadomości pierwszych chrześcijan, o mającej niebawem nastąpić paruzji i końcu świata, pytanie i odpowiedź nie były wcale abstrakcyjne, miały (i mają do dzisiaj) wymiar egzystencjalny.[2] W konsekwencji jeszcze w pierwszych wiekach chrześcijaństwa została zapoczątkowana gorąca dyskusja na temat wyboru najbardziej właściwej drogi, po której należy podążać, aby naśladując Chrystusa osiągnąć pełną jedność stworzenia ze swoim Stwórcą, Ojcem miłosierdzia oraz Bogiem wszelkiej pociechy. I w tym przypadku posługiwano się przekazem Pisma Świętego, powołując się zazwyczaj na epizod zaczerpnięty z Ewangelii św. Łukasza, a przedstawiający odwiedziny Jezusa w domu Marii i Marty w Betanii. Gdy Marta uwijała się po domu usługując gościowi, Maria siadła u Jego stóp i wsłuchiwała się w słowa katechezy. Na utyskiwania Marty na zachowanie

[1] Tajemnica miłości Bożej odkrywana w Chrystusie stanowi istotę nauki społecznej Kościoła. Jej wymiar we współczesnym świecie określił Jan Paweł II na początku swojego pontyfikatu w Encyklice *Dives in Misericordia.* Od dziesięcioleci właśnie tę część nauczania papieskiego na gruncie wrocławskim konsekwentnie rozwija ks. Profesor Jan Krucina, którego bogata i wszechstronna twórczość naukowa niemal w całości odnosi się do teologii życia społecznego.

[2] Na temat świadomości pierwszych chrześcijan kształtowanej permanentnym wyczekiwaniem na paruzję por. Adalbert G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, przekład Andrzej Guryn, Urszula Sudolska, Warszawa 1990, *passim.*

siostry, Jezus odpowiedział, że „Maria obrała lepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona."[3] W tradycji chrześcijańskiej już od czasów Orygenesa i Kasjana egzegeza tej alegorycznej sceny zajmowała znaczące miejsce, szczególnie w środowisku monastycznym.[4]

Nie sposób się więc dziwić, że również św. Bernard podejmując własną interpretację Słowa Objawionego, ten epizod uznał za szczególnie istotny w katechezie skierowanej do słuchaczy w habitach.[5] Wyraźnie jednak poszerzył pole rozważań, a też dostosował do realiów swoich czasów. Skorzystał przy tym z przekazu Ewangelii św. Jana i ukazał obok Marty i Marii, ich brata Łazarza, którego Jezus wskrzesił po czterech dniach od śmierci i złożenia do grobu.[6] Jezus przywrócił Łazarza z martwych, a tym samym dał mu wyjątkową szansę odpokutowania za swoje winy. Opat klarewaleński wielokrotnie przywoływał w swoich pismach trójkę rodzeństwa, w stopniu szczególnym wyróżnioną na kartach Ewangelii. Wydaje się, że powodów tego zainteresowania rodzeństwem z Betanii należy szukać w krótkim, ale jakże dobitnie brzmiącym oświadczeniu św. Jana: „A Jezus miłował Martę i jej siostrę, i Łazarza."[7] Znamienne, że Syn Boży nie wyróżnił w niczym Marii, jakby mogło wynikać z pochwały życia kontemplacyjnego wyrażonej we wspomnianym wyżej fragmencie zaczerpniętym od św. Łukasza. Dla wszystkich wyznawców Chrystusa właśnie ta Jego wypowiedź stanowi niezwykle radosne orędzie Ewangelii. Oto człowiek uzyskał zapewnienie miłości Boga, niezależnie od tego, po jakiej drodze do Niego podąża.

---

[3] Łk 10, 38–42.

[4] Por. Jerzy Misiurek, Mariusz Szram, *Kontemplacja: II. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, szp. 749 n., gdzie obszerna bibliografia.

[5] Za podstawę do sformułowania własnych poglądów przyjąłem wykład Thomasa Mertona, *Działanie i kontemplacja w ujęciu św. Bernarda*, w: Idem, *O świętym Bernardzie*, przekład Ewa Dąbrowska (Duchowość Wchodu i Zachodu, 13), Tyniec–Kraków 2005, s. 13–93. Dokonałem tego wyboru, ale i zawężenia z pełną świadomością własnych ograniczeń. Myśl teologiczna św. Bernarda była przedmiotem intensywnych intelektualnych rozważań już od czasów św. Bonawentury, Dantego Alighieri, Marcina Lutra i Jana Kalwina. Jak wskazywałyby na to prace o fundamentalnym znaczeniu Étienne Gilsona, Jeana Leclerq'a, Petera Dinzelbachera, Kaspara Elma czy Adriaana Bredero, nie utraciła nic ze swojej świeżości również w ostatnim stuleciu, pomimo postępującej obecnie sekularyzacji społeczeństw kultury Zachodu. O wiele gorzej przedstawia się stan badań nad życiem i spuścizną duchową św. Bernarda prowadzonych na gruncie polskim, por. Stanisław Kiełtyka, *Święty Bernard z Clairvaux*, Kraków 1984; Korneliusz Jackiewicz, *Święty Bernard. Opat z Jasnej Doliny*, Kraków 1990; Józef Zbiciak, *Zagadnienie doskonałości kapłańskiej u św. Bernarda z Clairvaux*, Sandomierz 2008. Dopiero w ostatnich latach, zapewne również dzięki periodycznie odbywającym się sympozjom naukowym polskich cystersologów, obserwuje się wzrost zainteresowanie również osobą św. Bernarda, jak wskazywałyby na to ukazujące się coraz liczniej tłumaczenia, a też prace oryginalne, głównie zamieszczane w tomach pokonferencyjnych. Żywym świadectwem charakterystycznego zwrotu jest istniejąca od niedawna strona internetowa: www.bernard.cystersi.pl, redagowana przez o. Bernarda Adama Grenza O.Cist.

[6] J 11, 1-44; 12, 1-8.

[7] J 11, 5. Na temat miłości mistycznej w ujęciu św. Bernarda por. Stanisław Kiełtyka [jak przyp. 5], s. 94 n.

Jak bardzo problem ten musiał nurtować całe środowisko monastyczne wskazuje fakt, że św. Bernard wzajemnym relacjom między ludźmi, którzy przyjęli odmienne rodzaje powołania, poświecił specjalnie *Kazanie [3.] na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny: O Maryi, Marcie i Łazarzu*.[8] Rozpoczął przy tym jeszcze raz od zarysowania i scharakteryzowania sylwetek duchowych: Marii, zatopionej w modlitwie, Marty, zajętej codziennymi obowiązkami i posługiwaniu bliźnim oraz Łazarza, skupionego na pokucie za własne grzechy. W ten sposób wyodrębnił trzy różne typy usposobienia ludzkiego, gdyż „... najczęściej poszczególnym ludziom poszczególne też przysługują cechy, tak iż jedni oddają się świętej kontemplacji, inni – kierownictwu braci, inni znowuż *w gorzkości duszy swojej rozmyślają wszystkie lata swoje*, jako *zranieni, śpiący w grobach*", a następnie zaś temu podziałowi nadał sankcję, bo „Tak właśnie, tak być powinno…"[9].

W przekonaniu dwunastowiecznego teologa człowiek przy urzeczywistnianiu swojego powołania, powinien zatem kierować się głosem wewnętrznym i uzależnić wybór drogi życiowej od posiadania wrodzonych predyspozycji psychofizycznych. „Niech każdy zastanawia się nad swoim przeznaczeniem" – zalecił następnie opat klarewaleński braciom zakonnym, pozostawiając każdemu z nich swobodę wyboru. W tej personalistycznej wizji osoby ludzkiej, każdy indywidualnie powinien mieć wgląd w głębię własnej duszy i ponosić pełną odpowiedzialność za swoje czyny. W zaproponowanej teologii człowieka św. Bernard odniósł się z wielkim wyczuciem do naturalnego u każdej osoby ludzkiej pragnienia osiągnięcia pełnej jedności z Bogiem. Wezwał jednocześnie do poszukiwania własnej, indywidualnej drogi, po której każdy samodzielnie mógłby do Niego dotrzeć. Jako doskonały znawca duszy ludzkiej, utwierdzał swoich słuchaczy w przekonaniu, że podejmowane przez człowieka próby kontemplacyjnego „dotknięcia" Boga, nie muszą się odrywać od codziennej aktywności, nie stoją w sprzeczności z nią, wręcz przeciwnie pozwalają zmieścić tę codzienność w świecie doznań religijnych[10].

W życiu społecznym powinna w takim razie obowiązywać kardynalna zasada akceptacji różnorodności dróg, po których podążają ludzie w celu osiągnięcia

---

[8] In Assumptione B.V. Mariae. Sermo III. *De Maria, Martha et Lazaro*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. Jacques-Paul Migne, t. 183, Paris 1854, szp. 421–425. Przedstawione poniżej cytaty zostały zaczerpnięte z wydania polskiego: *Św. Bernard z Clairvaux, Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, Warszawa 2000, s. 140–146.

[9] *Św. Bernard z Clairvaux, Kazania o Najświętszej Maryi* [jak przyp. 8], s. 143.

[10] Myśl antropologiczną św. Bernarda w formie syntetycznej, ale w sposób nadzwyczaj celny na gruncie polskim zarysował Rafał Tichy, por. *Bernard z Clairvaux, Kazania do Pieśni nad Pieśniami*, Wprowadzenie i tłumaczenie Rafał Tichy, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*. Wybór, opracowanie i wstęp Małgorzata Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, s. 190-202. Z perspektywy teologicznej zagadnienie przedstawił w różnych częściach swojej obszernej monografii Stanisław Kiełtyka [jak przyp. 5], s. 98, 283 n., 286 n., 296 n.; a też Józef Zbiciak [jak przyp. 5], s. 27 n.; ostatnio zaś Konrad Małys, *Thomas Merton czyta Bernarda, Studia Mertoniana. Materiały I Konferencji Mertonowskiej w Polsce* (Lublin, 24–27 X 2002), red. Krzysztof Bielawski, Kraków 2003, s. 216 n. Obszernie na temat przeżyć religijnych człowieka z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej por. Zofia J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, *passim*, szczególnie s. 307n.

jedności z Bogiem. W przypadku Marii i Marty, obie siostry tak samo przyjęły Słowo, chociaż każda na swój sposób, jedna w wymiarze cielesnym, druga zaś w duchowym. Nie były zatem przeciwniczkami i konkurentkami w rywalizacji o lepszy dostęp do Syna Bożego, lecz przeciwnie obie siostry, żyjąc pod jednym dachem, wzajemnie się wspierały i uzupełniały[11]. Teologiczna prawda posiada zdaniem opata z Jasnej Doliny swoje uzasadnienie w życiu codziennym, bo „... żadnej z tych dwóch [cząstek] nie ma zabraknąć i żadna pojedynczo nie została nakazana, lecz słuszność wyboru pomiędzy nimi zależy od posłuszeństwa Nakazującemu"[12].

W całej swojej twórczości św. Bernard sławiąc zatem powołanie Marii do kontemplacji Słowa Wcielonego, nie zapomniał bynajmniej, a tym bardziej nie pomniejszył roli Marty, prowadzącej życie czynne. Aby silnie zaakcentować jej społeczną rolę, wspomniane już wyżej *Kazanie „O Maryi, Marcie i Łazarzu"* rozpoczął przypomnieniem za św. Łukaszem zdarzenia z pobytu Jezusa w Betanii. „Tam pewna niewiasta, imieniem Marta, przyjęła Go do swego domu swego", co zdaniem św. Bernarda, wskazywałoby na jej starszeństwo nad Marią. Zaś nieco niżej z całym realizmem odnosząc się do tej sytuacji, swoim ciętym językiem, który nie oszczędzał nawet Syna Bożego, dodał: „Chwali Chrystus Marię, ale przyjmuje Go Marta"[13].

Dwunastowieczny teolog w swoich obserwacjach psychologicznej głębi człowieka posunął się jeszcze dalej[14]. Z olbrzymią dociekliwością i przenikliwością porównując naturę kontemplatyka i człowieka czynu, nie bez racji uznał, że autentycznie najwyższy stopień doskonałości osiągnęli ci, „... którzy byli doskonali pod obydwoma względami"[15]. W innym miejscu zaś stwierdził: „Każda dusza doskonała ma to w sobie wszystko razem"[16]. Tym samym opat z Jasnej Doliny ujawnił swoim słuchaczom i czytelnikom, i to nie tylko w habitach, prawdę o duszy ludzkiej oraz odsłonił przed nimi nader optymistyczną perspektywę: w każdej osobie tkwi pierwiastek zarówno Marii, jak i Marty. Jednocześnie z własnego doświadczenia doskonale wiedział, jak wielkiego wysiłku należy dołożyć dla uchwycenie równowagi duchowej, gdy w człowieku ścierają się te dwie tak trudne do pogodzenia natury. Mimo rygorystycznego przestrzegania zasad życiowych,

[11] Thomas Merton, *Działanie i kontemplacja* [jak przyp. 5], s. 74.

[12] Św. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi* [jak przyp. 8], s. 142.

[13] Św. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi* [jak przyp. 8], s. 140.

[14] Teolodzy i historycy w swoich studiach nad twórczością św. Bernarda skupiają się głównie na wyjaśnieniu różnych aspektów jego myśli teologicznej lub filozoficznej. Tymczasem bogata i zróżnicowana spuścizna literacka stanowić by mogła doskonałą podstawę źródłową do nakreślenia sylwetki psychologicznej Świętego. Warto zwrócić uwagę na niekwestionowane osiągnięcia w tym obszarze badań zupełnie nowej dyscypliny naukowej – psychologii historycznej, która w krótkim czasie zdołała ukształtować swój własny, oryginalny warsztat badawczy, por. Maciej Dymkowski, *Między psychologią a historią. O roli złudzeń w dziejach*, Warszawa 2000; *Idem*, *Wprowadzenie do psychologii historycznej*, Gdańsk 2003; *Psyche i Klio. Historia w oczach psychohistoryków*, Wybór, przekład i wstęp Tomasz Pawelec, Lublin 2002.

[15] Św. Bernard z Clairvaux, Kazania o Najświętszej Maryi [jak przyp. 8], s. 142.

[16] Św. Bernard z Clairvaux, Kazania o Najświętszej Maryi [jak przyp. 8], s. 143.

żarliwego zagłębiania się w modlitwie oraz medytacji oraz uprawiania surowych ćwiczeń ascetycznych, targany sprzecznymi namiętnościami, przeżywał zapewne niejednokrotnie dramat głębokiego wewnętrznego rozdarcia[17]. Nie wątpił jednak w możliwość osiągnięcia równowagi wewnętrznej, skoro wskazywał na doskonałość rozważnej Marty, która, opromieniona miłością Bożą, przechodząc od kontemplacji do działania, harmonijnie potrafiła połączyć oba te stany[18]. Jednakże to co było tylko potencjalnie możliwe u Marty, gorący czciciel Maryi stwierdzał, że w pełnym wymiarze doświadczyła w swoim pobożnym i cichym życiu Boża Rodzicielka: „... w tej Jednej i Najwyższej Maryi spostrzegamy i pracowitość Marty i niepróżnujące próżnowanie Marii"[19].

Wielokrotnie zostało już wyżej stwierdzone, że św. Bernard swoje słowa kierował w pierwszej kolejności do zamkniętej społeczności osób zakonnych. Do nich zatem odnosiło się nauczanie o rodzeństwie z Betanii i roli Marty w tym domu. W społeczności klasztornej, czego św. Bernard był pewien, „... jej miejsce zajęli bracia przełożeni, których Bóg przez wzgląd na miłość braterską przeznaczył do różnych posług". Na nich, jak niegdyś na Marcie, „... spoczywa całkowita troska i o Marię, oddaną Bogu, i Łazarza, pokutnika, i nawet o tych, z którymi dzieli trudy swoje". Powinni zatem postępować jak Marta, która: „Jest pośredniczką, aby dla siebie, a zarazem dla podwładnych, otrzymywała zbawienie i ściągała łaskę..."

Trójdzielną w *Kazaniu [3.] na Wniebowstąpienie Najświętszej Maryi Panny* strukturę wewnętrzną zbiorowości cysterskiej jeszcze w innym kształcie św. Bernard zademonstrował w *Sentencjach*[20]. Z doskonałym wyczuciem pragnień nurtujących środowisko monastyczne odwołał się do radośnie brzmiącej i pełnej zachęty deklaracji św. Pawła w Liście do Koryntian: „Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście"; z tym tylko, że słowa Apostoła dotyczące pierwotnie gminy chrześcijań-

---

[17] Por. Thomas Merton, *Działanie i kontemplacja* [jak przyp. 5], s. 76 n. Na temat świętości Bernarda wypalanej w dramatycznej walce sprzecznych namiętności por. Stanisław Kiełtyka [jak przyp. 5], s. 132 n. Doskonałą chociaż skrótową charakterystykę osobowości św. Bernarda, którą ostatnio naszkicował Kaspar Elm, *Bernhard von Clairvaux (1090–1153). Ein Mönchsleben in der Sorge um Welt und Menschen*, w: *Das geistliche Erbe. Wege und Perspektiven der Vermittlung, hg. von Angelika Lozar* [Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser, 16], Berlin 2003, s. 21–31.

[18] Thomas Merton, Działanie i kontemplacja [jak przyp. 5], s. 73 n.

[19] Św. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi* [jak przyp. 8], s. 139. Obszernie obraz doskonałej syntezy czynu i kontemplacji w życiu Maryi Matki Bożej przedstawił Thomas Merton, Działanie i kontemplacja [jak przyp. 5], s. 82 n. Streszczenie poglądów św. Bernarda o wyższości życia tzw. mieszanego czyli apostolskiego nad kontemplacyjnym i czynnym tamże, s. 32 n. Autor przy okazji stwierdził, że nauka św. Bernarda w tym względzie określiła zdecydowanie treść cysterskiego powołania. Obszernie na temat powołania cysterskiego zainspirowanego znacznej mierze nauką św. Bernarda por. Krzysztof Morajko, *Charyzmat zakonu cystersów. Studium historyczno-prawne*, Kraków 2006, *passim*.

[20] *Aliae S. Bernardi Sententiae*, 18 i 26, w: *Patrologiae cursus completus* [jak przyp. 8], szp. 751 i 753. Także w *Kazaniach do Pieśni nad Pieśniami* Św. Bernard dopuszczał wielość powołań w ramach powołania do życia zakonnego, o czym Thomas Merton, *Działanie i kontemplacja* [jak przyp. 5], s. 30, 34 n.

skiej, opat Clairvaux odniósł do zgromadzenia osób zakonnych[21]. Następnie zaś językiem zrozumiałym dla budowniczych monasterów objaśnił wzajemne relacje panujące we wspólnocie cysterskiej na przykładzie konstrukcji architektonicznej. W jego ujęciu podstawowy zarys budowli klasztornej tworzą dwa równolegle do siebie wzniesione mury: wewnętrzny, tzn. mnisi oraz zewnętrzny, czyli konwersi. Mimo odległości pomiędzy nimi, nie są one izolowane, gdyż łączą je mury postawione poprzecznie: opat, przeor i inni bracia duchowni w służbie wspólnoty. Sam będąc przełożonym potężnego, dobrze prosperującego i spełniającego wszystkie niezbędne funkcje opactwa w Clairvaux, św. Bernard doskonale wiedział, że jest on jako całość realnym bytem silnie powiązanym ze światem zewnętrznym i nie może się składać z uduchowionych mnichów skupionych wyłącznie na medytacji. Przeciwnie w każdej wspólnocie muszą istnieć i współdziałać trzy, nawzajem komplementarne, grupy braci zakonnych, jak ich nazywa Thomas Merton: *fratres officiales, claustrales* i *praelati*, którzy w ramach powołania zakonnego odnaleźli właśnie w murach klauzury różne drogi prowadzące ich do Boga[22]. Zgodnie z cysterskim modelem życia wspólnego, niezależnie od sprawowanych funkcji, wykonywanych zadań oraz zajmowanego miejsca wszyscy stanowią jedną, zintegrowaną wewnętrznie strukturę społeczną.

Tak zorganizowana wspólnota monastyczna w pojęciu św. Bernarda nie była bytem zamkniętym i skoncentrowanym wyłącznie na sobie. Dlatego w kazaniach formacyjnych odsłaniając przed braćmi nadrzędny cel powołania, opat z Jasnej Doliny przygotowywał ich do zadań wymagających odważnego wyjścia poza mury klasztorne. Wprawdzie istotą życia monastycznego jest pragnienie osiągnięcia poprzez kontemplację głęboko mistycznego związku z Bogiem, jednakże Chrystus stawia swoim uczniom inne, wyższe wymagania aktywnego uczestnictwa w posłudze apostolskiej. W imię tego wyzwania również mnisi cysterscy, wyposażeni w dary Ducha Świętego, mieli obowiązek przerywać radosny stan „kontemplacyjnej bezczynności" i z pełną świadomością celów włączyć się do publicznej działalności Kościoła, gdyż *nikt nie może żyć tylko dla siebie, lecz ma żyć dla wszystkich*[23].

Włączenie się w dzieło misji apostolskiej oznacza przejście na wyższy poziom służby Bogu, ale samo z siebie nie byłoby możliwe bez wcześniejszego wejścia w stan mistycznej z Nim jedności. Św. Bernard zatem poucza, że nie można zostać apostołem nie będąc uprzednio kontemplatykiem[24]. W związku z tym osiągnię-

---

[21] 1 Kor 3, 17. Od starożytności chrześcijańskiej twórcy różnych form życia cenobitycznego poszukiwali prawzoru w gminie jerozolimskiej z czasów apostolskich, por. Marcin Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III–VIII)*, Kraków 1993, s. 18; Mirosław Daniluk, *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Lublin 2000, s. 36 i 149 n.; Jerzy Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 127 n.

[22] Thomas Merton, *Działanie i kontemplacja* [jak przyp. 5], s. 35n., 39n.

[23] Z *Kazania [41.] do Pieśni nad Pieśniami*, za Thomas Merton, *Działanie i kontemplacja* [jak przyp. 5], s. 62.

[24] Thomas Merton, *Działanie i kontemplacja* [jak przyp. 5], s. 42, 56n., 72.

cie stanu chrześcijańskiej doskonałości nie polega na wyborze jednej z dróg, lecz pogodzeniu i zharmonizowaniu obu tak różnych form życia. W *Kazaniu [18.] do Pieśni nad Pieśniami* dla lepszego zobrazowania swoich poglądów, odniósł się krytycznie do dwu skrajnie różnych postaw wobec powinności apostolstwa, przyrównując jednych do kanałów, a innych do zbiorników. Gdy pierwsze bez jakiegokolwiek zahamowania przepuszczają całą płynącą nimi wodę, to drugie najpierw ją gromadzą. W tej nader sugestywnej metaforze św. Bernard przestrzegał współbraci przed zbyt wczesnym i pochopnym oderwaniem się od modlitewnej medytacji i opuszczeniem klasztornego zacisza, zanim Duch Święty ich przeniknie i poczują się nasyceni Jego łaskami i darami, a przez to powołani do apostolstwa. Należy bowiem najpierw samemu osiągnąć wymagany stan mądrości życiowej i koncentracji wewnętrznej, ażeby następnie podjąć się nauczania innych[25]. Równocześnie jednak św. Bernard uznał za naganne postępowanie tych braci, którzy pomimo duchowego przygotowania, uciekają od spotkania z ludźmi oczekującymi na słowo Boże. Wolą oni, powodowani strachem bądź zwykłym lenistwem i wygodnictwem, skrywać się raczej w zaciszu krużganków klasztornych, aniżeli podjąć ciężar posługi apostolskiej. Owa „fałszywa pokora" powoduje, że stają się społecznie bezużyteczni, co opat klarewaleński silnie zaakcentował, parafrazując ustęp z Księgi Przysłów, w słowach: „... gdy ukrywasz ziarno, naprawdę wyklęty jesteś wśród ludzi"[26].

Natomiast *Doctor Mellifluus* nie szczędził słów pochwały braciom, którzy poszli za głosem Chrystusa i podjęli dzieło misyjne. Znamienne, że w piśmiennictwie polskim dominikanin, Jan Andrzej Spież zwrócił uwagę na wagę apostolstwa w nauczaniu św. Bernarda, przytaczając jakże dobitnie brzmiące stwierdzenie: „Zakon kaznodziejów jest jakby rzeka, nie trwa na jednym miejscu, ale rozciąga się i płynie, by nawadniać ziemię". Nie była to oczywiście wizjonerska zapowiedź powstania nowego instytutu życia konsekrowanego, *Ordo Predicatorum*. Opat z Jasnej Doliny odniósł ów „zakon kaznodziejów" do grona znanych i bliskich mu duchowo misjonarzy, wywodzących się ze środowisk monastycznych[27].

Trzon spuścizny literackiej św. Bernarda stanowią zdecydowanie traktaty teologiczne o wydźwięku mistyczno-ascetycznym, kazania formacyjne oraz listy z pouczeniami[28]. Jednakże w jego bogatej i niezwykle zróżnicowanej twórczości odnajdujemy też dzieła mocno osadzone w realiach dwunastowiecznego świata

---

[25] Thomas Merton, *Działanie i kontemplacja* [jak przyp. 5], s. 65 n.; Józef Zbiciak [jak przyp. 5], s. 89n.

[26] Z *Kazania [18.] do Pieśni nad Pieśniami*; cytuję za Thomas Merton, *Działanie i kontemplacja* [jak przyp. 5], s. 68, przyp. 104 oraz 79. Św. Bernard przejął i sparafrazował ustęp z Księgi Przysłów 11, 26: „Naród przeklina kryjących swe zboże, błogosławi zaś tych, którzy je sprzedają".

[27] Jan Andrzej Spież, *Święty Dominik i misje*, Teofil. Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów, 2 (10) 1999, s. 21-31.

[28] Skrótową, ale niezwykle celną charakterystykę twórczości św. Bernarda przedstawił Thomas Merton, *Ostatni z Ojców. Św. Bernard z Clairvaux. Encyklika „Doctor Mellifluus"*, Przekład Marcin Sabiniewicz. Wstęp o. Michał Zioło (Biblioteka duchowości cysterskiej, t. II, red. o. Bernard Adam Grenz), Skoczów 2004, s. 52n.

kultury łacińskiej, a odnoszące się do konkretnych osób i zdarzeń. W tej właśnie grupie znaczące miejsce zajmuje *Żywot Świętego Biskupa Malachiasza*[29]. Św. Bernard przystąpił do pisania na prośbę ojca Cognana, przełożonego klasztoru cysterskiego w irlandzkim Suir, ażeby w ten sposób spełnić oczekiwania „całej tamtejszej wspólnoty świętych"[30]. Utwór w zamyśle autora miał być rodzajem świadectwa dokumentującego możliwość realizacji w praktyce życia codziennego zasad głoszonych w pismach ascetycznych. Teologiczno-ascetyczne rozważania opata klarewaleńskiego na temat kondycji osoby ludzkiej uzyskały tutaj praktyczny wymiar, gdyż znalazły swoje potwierdzenie i uzasadnienie w czynach człowieka znanego wielu członkom wspólnoty cysterskiej. Ponieważ zaś w pierwszej kolejności autor adresował utwór do czytelników w szarych habitach, jego przekaz miał podkreślać i uzasadniać znaczenie formacji monastycznej[31].

Szerokie horyzonty umysłowe, a równocześnie wyobraźnia i nieprzeciętny talent literacki nie pozwoliły jednak św. Bernardowi poprzestać na przedstawieniu uproszczonego wizerunku świątobliwego biskupa, a zarazem przyjaciela i wtłoczyć go w sztywne ramy schematu hagiograficznego. Z *Żywota* wyłania się zatem wyrazista sylwetka rozumnego mistrza, oddanego kapłana i dzielnego hierarchy, wzór świętego męża wypełniającego w stopniu heroicznym posłannictwo apostolskie. W postawie i zachowaniu najwyższego przecież dostojnika kościelnego Irlandii trudno by dostrzec cechy charakterystyczne dla dwunastowiecznego feudała. Gdy pojawiał się publicznie, to nigdy nie występował otoczony dworem, lecz zawsze skromnie wraz z kilku zaledwie braćmi zakonnymi. Czytamy, że Malachiasz poszedł do domu wroga „... w towarzystwie jedynie trzech uczniów gotowych umrzeć razem z nim"[32]. Wielokrotnie można natrafić na kartach *Żywota* także na różnorodne epizody wskazujące na duchowe więzy łączące go ze współbraćmi, którzy byli jego wiernymi słuchaczami, ale też partnerami w rozmowach[33]. Siłę tych związków opartych na wzajemnej miłości pomiędzy pasterzem i jego uczniami doskonale obrazuje scena, wyraziście zarysowana przez hagiografa w kilku w nader prostych, wręcz ascetycznych słowach. Gdy oto Malachiasz zdecydował się wyruszyć w dale-

[29] *Vita Sancti Malachiae Episcopi. Leben des heiligen Bischofs Malachias*, wstęp i opracowanie Barry W. O'Dwyer, w: *Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke*, red. von Gerhard B. Winkler, t. 1, Insbruck 1990, s. 437–609. Cytowane w artykule fragmenty *Żywota* pochodzą z wydania polskiego: Św. Bernard z Clairvaux, *Apologia o nawróceniu. Życie świętego biskupa Malachiasza*, przekład o. Stanisław Kiełtyka, Agnieszka Maciąg. Wprowadzenie i wstępy o. Bernard Adam Grenz (Biblioteka duchowości cysterskiej, t. III), Skoczów 2007, s. 106–198,

[30] Na temat czasu i okoliczności spisania *Żywota* wypowiedział się sam Autor; por. Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 115.

[31] W sprawie kształtowania monastycznego ideału wzorowego biskupa Barry W. O'Dwyer we wstępie do *Vita Sancti Malachiae* [jak przyp. 29], s. 447. W nieodległej przyszłości właśnie *Żywot* będzie też dostarczał materiału autorom późniejszych antyfon ku czci św. Bernarda; sławili Świętego Ojca Zakonu za te cnoty, w które on sam hojnie wyposażył swojego irlandzkiego przyjaciela; zob. Thomas Merton, *Ostatni z Ojców* [jak przyp. 28], s. 63.

[32] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 145.

[33] Tylko dla przykładu por. Święty Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 185, 186, 189.

ką i niepewną podróż do Stolicy Apostolskiej „zebrali się bracia, by iść za nim aż do wybrzeża”[34]. Owa wspólnotowość, jakże silnie podkreślana w sylwetce duchowej hierarchy, w kraju, w którym kultura monastyczna trwale przeniknęła wszystkie sfery życia społecznego, nie stanowiła chyba szczególnego wyróżnika. To zapewne hagiograf, kierujący swój przekaz do czytelników na kontynencie, starał się z całą mocą uwypuklić ten właśnie rys w osobowości świętego Irlandczyka[35]. Nie dziwi również fakt, że za moment przełomowy w rozwoju duchowym Malachiasza uznał jego wkroczenie na ścieżkę cysterskiej reformy. W Jasnej Dolinie przybysz z odległej Irlandii spotkał przyjaciół i uzyskał realne wsparcie dla prowadzonego na wyspie dzieła apostolskiego; tutaj też zakończył swoje pobożne i pracowite życie, zgodnie z resztą z wcześniej wyrażonym pragnieniem: „Jeśli trzeba będzie umrzeć na obczyźnie i tak Bóg dozwoli, wybieram Clairvaux”[36].

Hagiograf nie poprzestał jednak na wątkach czysto biograficznych, ale z ogromnym wyczuciem problemów społeczno-religijnych, nurtujących Europę łacińską w dwunastym stuleciu, budował dychotomiczny obraz otaczającej go rzeczywistości, oparty na opozycji pomiędzy tym co zastane, a tym co postulowane i wyczekiwane. Spoglądał przy tym na znany mu świat bez mistycznego uniesienia, natomiast z dystansem i krytycznie; z dużą dozą realizmu oceniając ludzi i zdarzenia. Dlatego opinie wyrażone przez św. Bernarda, jedną z największych osobistości tamtych czasów, na kartach *Żywota* mogą stanowić dzisiaj dla badacza kapitalne źródło do naszkicowania przynajmniej w ogólnych zarysach jego światopoglądu.

Według opata z Jasnej Doliny, Malachiasz pełniąc posługę biskupa Connor, „... posłany został do dzikich zwierząt, a nie do ludzi. Nigdzie nie doznał tyle zła w tak barbarzyńskim ludzie. Nigdzie nie spotkał ludzi biorąc pod uwagę obyczaje – tak bezwstydnych, obrzędy – tak dzikich, wiarę – tak bezbożnych, prawa – tak nieucywilizowanych, dyscyplinę – tak hardych, sposób życia – tak plugawych. Nosili imiona chrześcijańskie, ale w rzeczywistości zachowywali się jak poganie. Nie dawali dziesięciny ani pierwocin, nie zawierali legalnych małżeństw, nie odbywali spowiedzi. Nikt nie prosił o pokutę, ani jej nie odprawiał. Kapłanów było niewielu, ale byli w tym ludzie zbędni”[37]. Już z tego fragmentu wynika, że hagiograf, przy nagromadzeniu stosownych epitetów, potrafił wzbudzić u czytelników egzystencjalny lęk, oddając w formie nader sugestywnej i z pełną ekspresją grozę i tragizm sytuacji społecznej panującej w jego czasach. To co złe, grzeszne w jego siatce pojęciowej oznaczało dzikie, zwierzęce, szkaradne, plugawe, ciemne i budzące wstręt,

[34] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 190.

[35] Św. Bernard wykazał się w *Żywocie* doskonałą wiedzą na temat bogatej chrześcijańsko-monastycznej przeszłości i dziedzictwa duchowego Irlandii, a także znał i sławił dzieło misyjne mnichów irlandzkich na kontynencie europejskim, w tym dokonania św. Kolumbana w jego rodzinnej Galii; por. Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 130n., 143n.

[36] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 189.

[37] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 134–135. Na zdecydowane przeciwstawienie sobie chaosu i porządku moralnego i prawnego w katechezie św. Bernarda zwrócił uwagę Stanisław Kiełtyka [jak przyp. 5], s. 93, 98n., 108.

ale też haniebne, nieokrzesane, nieobyczajne, nieprawe, nieuporządkowane, barbarzyńskie. W tych słowach św. Bernard wyrażał formułowaną z wielkim przekonaniem opinię, że pomimo powierzchownej chrystianizacji, marna była kondycja ówczesnego społeczeństwa, które wymagało wtórnego odrodzenia w wierze. Tekst kierowany w pierwszej kolejności do środowisk monastycznych, miał zatem wśród mnichów rozbudzić ducha apostolstwa, zachęcić ich do czynnego wystąpienia w obronie wartości chrześcijańskich i skłonić do misyjnego czynu[38].

Jednakże wczytując się bardziej intensywnie w przekaz *Żywota* udaje się nam przeniknąć w jeszcze głębsze pokłady świadomości autora, który współczesnym starał się wykazać na przykładzie sytuacji społeczno-religijnej w Irlandii, bezpośrednią zależność pomiędzy słabym zakorzenieniem chrześcijaństwa, a niskim poziomem rozwoju kultury i trwaniem w pustce cywilizacyjnej. W życiu ludzi i całych społeczności pozbawionych ducha prawdziwie chrześcijańskiego panują chaos, przypadkowość, nieporządek i niesprawiedliwość. Naczelną zasadą porządkującą świat jest bowiem prawo, ale nie każde, lecz tylko to dane od Boga, bo dzięki niemu życie ludzkie uzyskuje sens, może układać się harmonijnie i biec w spokoju i pokoju. Na straży obowiązującego porządku prawnego, powszechnie przyjętych zasad i reguł oraz dyscypliny społecznej stoi Kościół, który działa na wiernych posiłkując się autorytetem świętych mężów[39].

Dlatego biskup Malachiasz pełniąc posługę kapłańską „… w niebogobojnym narodzie, nieokrzesanemu ludowi, żyjącemu bez praw, nadawał prawa życia i reguły postępowania”[40]. „... Oko jego nie oszczędzało niczego, co widział nieuporządkowane, haniebne, nieprawe”. [...] „Wszystkim przekazywał prawa niebieskie, jak najlepszy prawodawca. Ustanawiał prawa pełne sprawiedliwości, dyscypliny życia i uczciwości”[41]. „Na zgromadzeniach, które wszędzie się zbierały, przypominano dawne tradycje. Były one dobrze ustanowione, jednak zaprzepaszczone z powodu zaniedbania kapłanów. Nie tylko stare obyczaje były przywracane, wprowadzono również nowe, cokolwiek ogłosił, przyjmowano jak edykty z nieba, zachowywano, przekazywano na piśmie dla pamięci potomnych”[42].

---

[38] Por. Barry W. O’Dwyer we wstępie do: *Vita Sancti Malachiae* [jak przyp. 29], s. 443 n. Na różne aspekty teologii pastoralnej wprowadzone przez św. Bernarda do *Żywota św. Malachiasza* wskazał również Józef Zbiciak [jak przyp. 5], s. 24, 100.

[39] Por. Knoch, *Bernhard von Clairvaux und das Recht*, w: *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J. F. Reinhardt zur Vollendungseines 65. Lebensjahres*, red. von Rüdiger Althaus, Klaus Lüdicke, Matthias Pulte (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Juris Canonici, 50), Essen 2007, s. 233–267. Organizacyjno-prawne aspekty rozwoju zakonu cystersów w wiekach średnich, a w tym kontekście powstanie w Europie piśmiennictwa pragmatycznego, od ponad 10 lat są przedmiotem wszechstronnych studiów profesora Gerta Melville’a i jego uczniów w ramach międzynarodowego projektu badawczego „Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter”. Wyniki swoich badań uczeni publikują w serii wydawniczej „Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter”.

[40] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 123.

[41] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s.124.

[42] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 159.

Wytężona praca duszpasterska w końcu musiała przynieść owoce: „Ustąpił opór, dzikie obyczaje ustały. Ludzie stopniowo przyjmowali upomnienia, nabierali dyscypliny. Znikły prawa pogańskie wprowadzano rzymskie. Wszędzie przyjęto zwyczaje Kościoła, a przeciwne mu wytępiono. Odbudowano bazyliki, wyznaczono do nich kapłanów. […] Wszystko zmieniło się na lepsze, do tego stopnia, że dziś o tym ludzie można powiedzieć słowami Proroka: „«Ten, który nie był przedtem moim ludem, teraz jest moim ludem»”[43]. Jednakże dopiero w chwili śmierci św. Malachiasza nastąpiło swoiste zwieńczenie jego dzieła, objawiły się triumf świętego i apoteoza świętości, gdy: „Zwyciężyła wiara, zatriumfowała pobożność, sprawy powróciły na swoje miejsce, wszystko działo się zgodnie z porządkiem, wszystko toczyło się według reguły”[44].

Na podstawie tego przekazu hagiograficznego poznać można nie tylko bogobojne życie biskupa Malachiasza, ale także niejako drugie oblicze twórcy traktatów mistycznych i założyciela „szkoły miłości” w Jasnej Dolinie. Niewątpliwie zwraca uwagę, wręcz imponuje pragmatyzm życiowy opata Clairvaux. Jako organizator burzliwie rozrastającej się za jego czasów sieci klasztorów cysterskich doskonale rozumiał, że czynnikiem stabilizującym i normalizującym życie każdej społeczności w różnych jego przejawach jest konsekwentnie wprowadzony i wszystkich obowiązujący porządek prawny. Zadania misyjne Kościoła nie ograniczają się zatem do walki z resztkami pogaństwa oraz krzewienia i umacniania wiary, lecz również polegają na zapewnieniu ludowi Bożemu pokoju, powstrzymaniu szerzących się nieprawości oraz zwalczaniu wszelkich przejawów chaosu i nieporządku. W tym celu Kościół hierarchiczny w przekonaniu promotora dwunastowiecznej reformy całym swoim autorytetem powinien zapobiegać konfliktom, dbać o stanowienie sprawiedliwego prawa i wprowadzanie dobrych obyczajów. Dla przekazania regulacji prawnych następnym pokoleniom w niezmienionej postaci należy zadbać o utrwalenie ich w formie pisemnej[45].

Wolno stwierdzić, że opat Bernard w tekście hagiograficznym skierowanym do braci zakonnych faktycznie nawoływał do podjęcia misji apostolskiej. Określił przy tym katalog zadań spoczywających na każdym konwencie cysterskim, który opuszczał dom macierzysty z zamiarem utworzenia nowej placówki na nieznanej

[43] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 136.

[44] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 197.

[45] Wpływ nauczania św. Bernarda na rozwój ducha apostolskiego u cystersów oraz ideologii misyjnej przedstawił ostatnio Krzysztof Morajko [jak przyp. 19], s. 284 n. Na temat udziału cystersów zarówno w kolonizacji wewnętrznej dawno już zasiedlonych krain, jak i ziem świeżo obejmowanych, szczególnie na wschód od Łaby, napisano dotąd tak wiele, że nie sposób w tym artykule przedstawiać nawet w ogromnym skrócie literaturę tematu. Natomiast warto zwrócić uwagę na inne formy misji cysterskiej, dotąd mniej znane. Do czasu utworzenia inkwizycji papieskiej w pierwszej połowie XIII w. i przejęcia przez mendykantów czynności inkwizycyjnych, właśnie zakon cysterski był wykorzystywany przez Stolicę Apostolską jako sprawny organizacyjnie instrument do pacyfikowania nieortodoksyjnych ruchów religijnych, por. Paweł Kras, *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*, Lublin 2006, s. 80, 94n., 106 n., 119n., 139n., 147n.

ziemi. Nie bez przyczyny, ukazując czyny i dzieła Malachiasza, z upodobaniem posługiwał się frazeologią zaczerpniętą z życia wiejskiego, a zwracając się do szarych mnichów obeznanych z pracą na roli, odpowiednio dobierał i wplatał metafory odnoszące się do różnego rodzaju ich zajęć. Na wyspie w czasach św. Malachiasza brakowało ducha apostolskiego, dlatego świątobliwy kapłan „... począł mową swą jak motyką wyrywać, niszczyć, burzyć, z dnia na dzień czyniąc kręte drogi prostymi, a wyboiste gładkimi. [...] Rzekłbyś – siekiera czy topór wycinający złe zasiewy, wykorzeniający pogańskie kulty. Wszczepiał za to wszędzie kościelne obrzędy, usuwając wszelkie zakorzenione zabobony..."[46]. „A on sam szedł i zasiewał swe ziarno..."[47]. Cele misyjne zakonu, ale i cywilizacyjną rolę poszczególnych klasztorów św. Bernard przedstawił najpełniej, posługując się cytatem zaczerpniętym z *Psalmów*: „Nawiedziłeś ziemię i nawodniłeś, ubogaciłeś ją obficie. Strumień Boży wodą jest wezbrany, zboże im przygotowałeś. Tak przygotowałeś ziemię. Bruzdy jej nawodniłeś, wyrównałeś jej skiby, deszczami je spulchniłeś i pobłogosławiłeś jej płodom"[48].

Już te tylko przykłady dobitnie wskazują na znaczenie, ale i założoną celowość metaforyki ruralnej w katechezie opata klarewaleńskiego, równie sugestywnej jak liczne ilustracje kodeksów cysterskich, ukazujących zaangażowanie mnichów w prace na roli. Oczywiście siatkę pojęć i wyobrażeń oraz konkretne zwroty słowne twórca przejął z Biblii, ale też je twórczo rozwinął i wzbogacił, tak aby oddziaływały na słuchaczy i czytelników w szarych habitach swoją sugestywnością. Nie ulega wątpliwości, że miały znaczenie symboliczne, ale były kierowane przecież do współbraci, którzy na co dzień trudnili się pracą w gospodarstwach klasztornych. Niewątpliwie użyte sformułowania musiały być im bliskie i zrozumiałe, a także miłe ich uszom, gdyż ojciec Bernard nie pozostawiał tym samym na uboczu żadnego z członków wspólnoty cysterskiej, niezależnie od zajęć jakie zostały mu przydzielone[49].

Z tak zarysowanego punktu widzenia *Żywot św. Malachiasza* uznać należy za szczególnie istotny fragment dyskursu toczonego wówczas w klasztorach na temat charyzmatu cysterskiego. Ponieważ tekst ten wyszedł spod pióra św. Bernarda, musiał być przyjmowany z największym szacunkiem i uwagą przez kolejne pokolenia współbraci jako pouczenia formacyjne. Autor w formie opisowej, w sposób nader

---

[46] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 123.

[47] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 150. „Kapłan-siewca" należał w ogóle do ulubionych, wielokrotnie użytych metafor cysterskiego hagiografa, por. m.in. s. 135, 159.

[48] Ps 65, 10-11. Por. Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 130.

[49] Znamienne, że również w kazaniach, dalekich przecież od narracyjnego stylu *Żywota św. Malachiasza,* św. Bernard odwoływał się często do świata pojęć bliskich jego współbraciom, m.in. we wspomnianym wyżej *Kazaniu [18.] do Pieśni nad Pieśniami* porównywał jednych braci do kanałów, a innych do zbiorników wodnych, w *Kazaniu na Narodzenie Najświętszej Maryi Panny* nazwał alegorycznie Matkę Bożą akweduktem, zaś w *Kazaniu [1.] na dzień św. Andrzeja Apostoła: O trzech rodzajach ryb, które są w morzu, w rzece i w stawie*, odniósł się w swojej katechezie do wiedzy cystersów w zakresie hodowli ryb.

przystępny, a zatem przemawiający nawet do niewykształconych teologicznie braci, określił precyzyjnie zakres ich powinności w klasztorze, ale co równie ważne wytyczył cele ich powołania zakonnego. Dotyczyło to na równi wszystkich braci zakonnych, zarówno tych, którzy zagłębieni w kontemplacji, skupili się przede wszystkim na służbie Bożej w chórze i *lectio divina,* jak i tych, którzy w służbie Kościoła wyruszali z misją poza klauzurę, jak wreszcie tych, którzy wykonywali w obrębie włości klasztornej codzienne, nawet najprostsze zajęcia gospodarcze, organizacyjne lub administracyjne. „... służąc Ewangelii i żyjąc z Ewangelii"[50] w jakimś zakresie wypełniali powierzony im przez Syna Bożego, a potwierdzony obecnie przez ojca Bernarda mandat apostolski. W głębokim przekonaniu cysterskiego hagiografa nie tylko Malachiasz, biskup i mistrz, był „bez wątpienia prawdziwym spadkobiercą apostołów" i zasługiwał na miano „męża apostolskiego", ale i jego bracia zostali uznani „na równi potomkami Apostołów"[51]. Z kart *Żywota* wynika jednoznacznie, że misja apostolska w duchu św. Bernarda oznaczała zarówno krzewienie i umacnianie wiary, jak i walkę ze starym porządkiem społecznym oraz gospodarczą przebudowę kraju osiedlenia. Działania ewangelizacyjne i działania kulturotwórcze szarych mnichów nie stały do siebie w opozycji, wręcz przeciwnie należały do tej samej kategorii zadań, bowiem to postęp cywilizacyjny określał stopień zakorzenienia się chrześcijaństwa. Dlatego korzystając już ze współczesnej siatki pojęciowej wolno stwierdzić, że św. Bernard z Clairvaux jako teolog zarysował w pismach uniwersalny program społeczny, jako ojciec-opat stworzył ramy organizacyjne dla jego urzeczywistnienia, zakonowi cysterskiemu wyznaczył cele i zadania, zaś rzesze mnichów w szarych habitach wyposażył w ideową motywację do działania na rzecz dobra wspólnego.

[50] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s. 160.
[51] Św. Bernard z Clairvaux, *Życie Malachiasza* [jak przyp. 29], s 161n.

ks. Mieczysław Kogut

Sytuacja Kościoła katolickiego w Kluczborku po roku 1707

Nauka Marcina Lutra bardzo szybko dotarła nad Odrę. Już w roku 1519 we Wrocławiu rozpoczęto drukowanie pism Lutra. W grudniu 1520 roku protokoły kapituły wrocławskiej wzmiankują o powstaniu luterańskiej partii we Wrocławiu. Gorliwymi apostołami nauki Lutra byli najczęściej studenci śląscy, studiujący na Uniwersytecie w Wittemberdze oraz zakonnicy franciszkanie i augustianie, należący wraz z klasztorami do prowincji saskiej. Wśród kleru diecezjalnego pierwszymi apostołami nowej wiary byli ksiądz Wawrzyniec Corvinus, rektor szkoły parafialnej przy kościele św. Elżbiety i ksiądz Ambroży Moiban. Tezy luteranizmu przyjmowały się bardzo szybko wśród ludu, książąt śląskich i mieszczan niemieckich, którzy, ciesząc się znacznym samorządem, niejednokrotnie siłą narzucali współmieszkańcom nową wiarę.

Skutkiem tak ogromnego zalewu protestantyzmu na terytorium diecezji wrocławskiej było zmniejszenie się liczby parafii, wiernych i kleru. Do tego dochodzi bierność biskupów, którzy niejednokrotnie go popierali. Wielki niedostatek kleru, jego niski poziom wykształcenia i ascezy, zbyt wygórowane zainteresowanie sprawami majątkowymi, brak oparcia o władzę spowodował, że w miejsce dawnych katolickich parafii zaczęły powstawać gminy luterańskie. Już w roku 1534 sprzyjający protestantyzmowi książę brzesko-legnicki Fryderyk II zażądał od księży katolickich, pracujących na terytorium jego księstwa, by przyjęli naukę Lutra, zapowiadając jednocześnie, że opornych zmusi do jego opuszczenia. Groźby te i swe decyzje systematycznie wprowadzał w życie, zostawiając jednak w spokoju duchowieństwo pracujące w Kluczborku i Byczynie. Sytuacja zmieniła się na niekorzyść katolików z chwilą przejęcia administracji przez starostę kluczborsko-byczyńskiego Henryka Falkenberga, który w latach 1542–1550 podejmował kroki do administracyjnego wprowadzania w życie protestantyzmu, na podległym mu terenie. Jego następca Kasper Koschember (1551–1565), jak się wydaje, posiadał obojętny stosunek do wiary, a nie chcąc się narażać miejscowej szlachcie, zaprzestał wprowadzania na siłę zasad nowej wiary. Zasadniczy przełom dokonał się w roku 1556, kiedy to ówczesny książę brzesko-legnicki Jerzy Grzegorz, opiera-

jąc się na zasadzie *cuius regio eius religio*, przeprowadził na całym podległym mu terytorium przymusową protestantyzację. Nie zważając na sprzeciwy katolików i ówczesnego katolickiego proboszcza, ewangelicy przejmują kościół parafialny, usytuowany przy rynku i kościół cmentarny, znajdujący się w miejscu obecnego kościoła św. Piotra i Pawła. Zbyt ostro protestującego katolickiego proboszcza po prostu wyrzucono z miasta. Na takie postępowanie ewangelików zareagował prałat klasztoru św. Macieja z Wrocławia, który wniósł skargę w tej kwestii do księcia. Tenże jednak nic sobie z tego nie robił i zażądał natomiast od klasztoru zwrócenia dokumentu, nadającego katolikom szereg przywilejów np. odnośnie kościoła (*Privilegienurkunde*). Nie chcąc toczyć ostrego sporu z księciem brzeskim, klasztor zwrócił się w tej sprawie do cesarza Ferdynanda I z prośbą o obronę interesów Kościoła katolickiego w Kluczborku. Skutkiem odwołania było jedynie zachowanie Privilegienurkunde w rękach zakonników, gdyż, jak się wydaje, wydanie go w ręce protestantów równałoby się ze zrzeczeniem się praw, jakie przysługują katolikom względem tego kościoła.

Kluczborscy protestanci tak długo mogli cieszyć się wolnością religijną, jak długo pozostawali pod panowaniem książąt brzeskich. Sytuacja zmieniła się na ich niekorzyść z chwilą bezpotomnej śmierci ostatniego z piastów brzeskich Jerzego Wilhelma w 1675 r. Wtedy księstwo brzeskie wraz z Kluczborkiem przeszło pod bezpośredni zarząd cesarza austriackiego Leopolda I, który skrzętnie wykorzystał nadarzającą się okazję do przeprowadzenia w Kluczborku kontrreformacji. Ze względu na, już wtedy mocne, przywiązanie mieszkańców do protestantyzmu, cesarz wybrał drogę powolnej rekatolizacji Kluczborka. Na początku umieścił tu swoją załogę wojskową. Aby uspokoić zaniepokojoną tym faktem ludność, wydał 15 VI 1676 r. pismo zapewniające wolność wyznaniową. Pierwsze poważne kroki podjął dopiero trzynaście lat później w 1688 r., kiedy postanowił obsadzić katolickim duchownym kościół parafialny w Rynku i pod wezwaniem św. Trójcy, znajdujący się na kluczborskim cmentarzu. Silny opór protestanckiego duchowieństwa i ludności spowodował zaniechanie przez cesarza realizacji tego zamiaru. W kościelnych rachunkach z 1688 r. uwidocznione były wydatki w wysokości 49 talarów i 6 srebrnych groszy, które związane były z podjętymi krokami, w celu cofnięcia rozkazu cesarskiego, nakazującego opuszczenie kluczborskiej placówki przez pastora Conradi. Wielu wysłańców zostało posłanych do Brzegu i Wrocławia, aby tam dostarczyli władzom nadrzędnym petycję mieszkańców i samego burmistrza. Ten ostatni sam również podjął trud podróży do Brzegu i do hrabiego Hansa von Franckenberg na Reinersdorff. W rachunkach uwidocznione zostały także wydatki związane z wysłaniem do cesarza austriackiego prośby – supplicati o cofnięcie rozkazu. Cesarz, widząc silny opór duchowieństwa protestanckiego, ludności i wstawiennictwo hrabiego von Franckenberg, zaniechał na krótki czas realizacji kontrreformacji w Kluczborku. Cztery lata później znowu przedstawiciele władzy cesarskiej w Kluczborku podjęli kroki do wprowadzenia na urząd duchownych katolickich. I znowu, jak za poprzednim razem, protestanci bardzo mocno się sprzeciwili posunięciom władzy cesarskiej. W 1692 r. wysłano notariusza Jana Wolffa z Kluczborka do Brzegu, aby po raz kolejny interweniował

w sprawie nieusuwania z urzędu ewangelickich duchownych. Według rachunków kościelnych, notariusz otrzymał za to 4 talary. I tym razem udało się protestantom zachować ich duchownych na zajmowanych urzędach.

Cesarz widząc determinację, z jaką ewangelicy bronili swoich duszpasterzy, odczekał kolejnych osiem lat, aby cała sprawa przycichła na tyle, żeby mógł lepiej przygotować się do realizacji swoich planów. Tym razem do miasta wkroczyli żołnierze cesarscy wraz z urzędnikami i ogłosili, że z dniem 12 V 1700 r. na terenie Kluczborka został wolą cesarza wprowadzony katolicyzm, zgodnie z zasadą „*cuius regio, eius religio*". Na nic przydał się opór ludności. Pastor Conradi wraz z diakonem Mennlingiem zostali zmuszeni do opuszczenia swojej placówki duszpasterskiej i przekazania jej katolickiemu duchownemu. Musieli opuścić także miasto. W ich miejsce wprowadzono katolickiego duchownego, profesa rycerskiego zakonu Krzyżowców z Czerwoną Gwiazdą, Antoniego Wawrzyńca Vespera. Protestancki pastor, nie mogąc pogodzić się z zaistniałą sytuacją, próbował z pobliskiej miejscowości Smardy oddziaływać duszpastersko na kluczborskich protestantów, buntując ich jednocześnie przeciw katolikom. Z tego powodu ks. Vesper wniósł przeciw niemu skargę. Z zachowanych źródeł dowiadujemy się, że pastor Conradi już wcześniej okazywał względem katolików swoją wielką niechęć, zapewne dopuszczając się nadużyć w tym względzie, gdyż w roku 1688 magister klasztoru św. Macieja we Wrocławiu zażądał od władz świeckich przeniesienia go na inną placówkę. Jednak faworyzujące protestantyzm władze w Brzegu pozostały obojętne na przesłaną skargę, pozostawiając pastora Conradi na zajmowanym stanowisku.

Tylko przez siedem lat wspólnota katolicka użytkowała kościół znajdujący się w Rynku. Na początku XVIII wieku nastąpił przełom w stosunkach wyznaniowych w Kluczborku. Związany był z zawarciem pokoju i konwencji w Altranstädt w dniu 1 IX 1707 roku. W wyniku rokowań, jakie przeprowadzili przedstawiciele cesarza z królem Karolem XII i jego ministrami, wkrótce po zawarciu konwencji cesarz Józef I ratyfikował ją. Oczywiście była ona dla dworu wiedeńskiego bardzo niekorzystna, gdyż obniżała prestiż cesarza, który poddawał się woli czynnika obcego, mieszającego się w sprawy wewnętrzne Austrii. Na mocy tejże konwencji miano oddać protestantom w ciągu pół roku kościoły i szkoły wraz z majątkiem w księstwie legnickim, brzeskim, wołowskim, oleśnickim i ziębickim, które zostały zabrane im po pokoju westfalskim. Dzięki tej konwencji luteranie odzyskali 121 kościołów i wolno im było wybudować sześć tzw. „kościołów łaski". Równocześnie zapewniono na tych obszarach luteranom pełną swobodę wyznania i kultu. Nikogo nie wolno było zmuszać do przejścia na katolicyzm czy też z powodu wyznania usuwać z urzędów i stanowisk albo utrudniać nabywanie własności ziemskich. W miejscowościach, gdzie nie było zborów protestanckich, ewangelicy mieli prawo organizować miejsca kultu we własnych domach. Natomiast w przypadku braku szkół protestanckich, mogli swoje dzieci wysyłać do innych miejscowości lub kształcić je pod kierunkiem nauczyciela domowego. W sprawie wprowadzenia postanowień konwencji w życie mianowano szwedzkiego pełnomocnika von Strahlenheima, który jednocześnie prowadził dalsze rokowania z komisją cesarską

we Wrocławiu. Protestanci nie otrzymali swoich praw za darmo. Za realizację postanowień konwencji altransztadzkiej musieli słono zapłacić: cesarzowi Józefowi I za okazaną szczególną „łaskę" – 700 tys. guldenów, królowi Karolowi XII za protektorat nad luteranami – 200 tys. guldenów, komisji cesarskiej za życzliwe stanowisko – 15 400 guldenów, wreszcie pełnomocnikowi szwedzkiemu za wykonywanie usługi – 20 tys. guldenów.

Takie znaczne ustępstwa cesarza Józefa I na rzecz protestantów wywołały w środowiskach katolickich ogromne niezadowolenie. Papież Klemens XI w liście do cesarza apelował do niego, by nie pozwalał na pomniejszanie stanu posiadania Kościoła Katolickiego. Sami mieszkańcy Kluczborka zwrócili się w tej sprawie do cesarza, gdyż w tym momencie pozostali bez świątyni, szkoły i cmentarza. A i proboszcz nie miał z czego się utrzymać. Wtedy cesarz Józef I polecił reskryptem z 26 kwietnia 1710 roku wybudować 15 nowych świątyń katolickich na tych terenach, gdzie kościoły zwrócono protestantom. Powstały tzw. „józefińskie kuracje": 10 w księstwie brzeskim, 3 w legnickim i 2 w wołowskim. Stworzył również odpowiednią fundację, z której mógł się utrzymać kuratus i nauczyciel. Jedna z takich kuracji powstała w Kluczborku.

Aby zabezpieczyć funkcjonowanie takiej kuracji cesarz przeznaczył na ten cel 100 000 reńskich guldenów w postaci fundacji, których procenty były rozdzielane przez wrocławską kapitułę. Z uzyskanych procentów powinien być opłacany katolicki duszpasterz i nauczyciel oraz zakup potrzebnych paramentów liturgicznych. Czym kuracja różniła się od parafii? Przede wszystkim tym, że całe utrzymanie kuratusa, kościoła i katolickiej szkoły przejął na siebie rząd austriacki. Kuratus nie mógł nosić tytułu proboszcza. Nie mógł mieć zwyczajowych dochodów. Nie przysługiwało mu nawet prawo poboru ofiar za udzielenie sakramentów. Wyglądało to w ten sposób, że kluczborski katolik, gdy chciał ochrzcić swoje dziecko, pogrzebać najbliższego, zawrzeć sakramentalny związek małżeński, musiał na początku udać się do ewangelickiego pastora. W tamtejszym urzędzie parafialnym wpisywano określoną posługę do ksiąg metrykalnych, pobierając przy tym określoną należność, płynącą z prawa iura stolae. Katolik, po załatwieniu w urzędzie protestanckim wszelkich formalności, mógł dopiero wtedy prosić o posługę duszpasterską katolickiego duchownego. Ten sposób traktowania katolików został jednak wkrótce zniesiony po r. 1756 (zob. A. Swientek, *Die Josephinischen Curatien*, „Schlesiches Pastoralblatt" nr 2 z 15 I 1897, s. 21). Na wszelkiego rodzaju uroczystościach kluczborski kuratus traktowany był na równi z ewangelickim diakonem.

W myśl konwencji z Altranstädt kluczborscy ewangelicy otrzymali na powrót oba kościoły. W czwartą niedzielę adwentu katolicy uczestniczyli po raz ostatni w nabożeństwie, po którym opuścili Dom Boży. W dzień Bożego Narodzenia wzięli go w posiadanie członkowie Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Aby nie rozpoczynać nowych kłótni i sporów, katolicy oddali również w ręce protestantów kościół cmentarny, pozostając w tym momencie bez własnej świątyni. Natomiast katolicki proboszcz został zmuszony do przekazania ewangelickiemu pastorowi wszystkich praw, przywilejów i beneficji przynależnych urzędowi kluczborskiego

proboszcza, pozostając nie tylko bez świątyni, plebanii, ale i źródeł utrzymania. Krótko mówiąc, katolicka parafia w Kluczborku od strony prawnej i finansowej przestała istnieć. Pozostały jednak do rozwiązania problemy: co zrobić z katolickim duchownym i pozostałą grupą katolików, którzy pragnęli mieć nadal swoją własną świątynię i duszpasterza? Aby zaradzić zaistniałym problemom, postanowiono przekazać całą sprawę do załatwienia w ręce katolickiego cesarza Józefa I. Tenże nakazał radzie miejskiej Kluczborka znalezienie odpowiedniego pokoju w ratuszu lub innym budynku, dla godnego sprawowania katolickich nabożeństw. Dalej zażądał, aby znaleziono godne stanu mieszkanie dla katolickiego duszpasterza, dla nauczyciela budynek szkolny, a dla katolickiego ludu wystarczające miejsce dla utworzenia oddzielnego cmentarza. Jednocześnie zażądano od protestantów, aby wybudowali katolikom nowy kościół. Do złożenia takiej ofiary ewangelicy nie tylko, że nie byli w stanie, ale nie mieli najmniejszej ochoty. Dlatego po długotrwałych pertraktacjach protestanci w 1708 r. postanowili przekazać katolikom kościół cmentarny, z otaczającym go cmentarzem, na którym chowano ludzi ubogich. Był to kościół drewniany, obłożony gliną i wapnem. Posiadał tylko jedną nawę z płaskim sufitem i szpiczastym dachem. Wieży początkowo nie było. Zbudowano ją dopiero w roku 1713. Wnętrze kościoła było jednak zbyt ciasne dla zbierających się tutaj na nabożeństwach katolików. Natomiast plac cmentarny, na którym znajdowało się kilka grobów, był dość obszerny. Większa jego część porośnięta była trawą i dlatego przez niektórych mieszkańców była wykorzystywana do bielenia płótna. Oczywiście w takich sytuacjach dzieci pracujących rodziców dopuszczały się bezwiednie bezczeszczenia grobów, czyniąc przy tym niemało wrzasku. To z kolei utrudniało nabożne odprawianie nabożeństw. Dlatego zwrócono się ze skargą do rady miejskiej w Kluczborku, a później do władz nadrzędnych w Brzegu, które 5 III 1709 r. poleciły miastu, zabronić bielenia płótna w tym miejscu. W tym samym piśmie zadecydowano, aby kościół pozostał własnością Rady, lecz wspólnota katolicka powinna przejąć go w dzierżawę, wpłacając za niego do kasy miejskiej trzy grosze rocznie.

Po kilku latach używania kuratus ks. Wawrzyniec Vesper zauważył, że kościółek systematycznie chylił się ku ruinie, dlatego rozpoczął starania u rady miejskiej o pomoc na jego ratowanie. Po licznych prośbach 9 III 1724 r. rada miejska poleciła przekazać kuratusowi informację przez rajców Marcina Rőslera i Daniela Kuntzmanna, że tym razem na remont wyasygnuje większą kwotę, lecz w przyszłości nie podejmie się wziąć na siebie ciężaru odbudowy albo budowy nowego miejsca kultu dla katolików kluczborskich, choć czyniła to względem kościoła protestanckiego.

Warto tu wspomnieć, że kilku mieszkańców Kluczborka z własnym zaprzęgiem konnym zgłosiło się do przewiezienia bali drewnianych na plac kościelny. W tej pracy miłym wydarzeniem było to, że do pomocy przybyli nie tylko kluczborscy katolicy, ale i ewangelicy. Jesienią 1725 r. remont kościoła dobiegł końca.

Ksiądz Wawrzyniec Wesper, po opuszczeniu urzędu proboszcza, z polecenia przełożonych zakonnych pozostał nadal w Kluczborku, dzieląc dole i niedole z katolicką wspólnotą. Stan niepewności nie trwał długo. Po utworzeniu przez ce-

sarza Józefa I katolickiej kuracji w Kluczborku ksiądz Vesper stał się jej pierwszym kuratusem. Od pierwszych chwil przejęcia cmentarnego kościoła pw. św. Trójcy pod swoją kapłańską opiekę, myślał o jego poszerzeniu i upiększeniu. Do realizacji tego celu zabrał się z wielką gorliwością, przyhamowany tylko jednym smutnym wydarzeniem. Przypisany do tego kościoła skromny majątek został roztrwoniony przez witryków. Gdy zażądano od nich podania informacji o dochodach, to nie byli w stanie podać żadnych konkretnych informacji ani pokazać księgi rachunkowej, do której wpisywało się, ile pieniędzy wpłynęło na rzecz kościoła, a ile zostało wydanych. Kuratus Vesper nie załamał się tym faktem. Podjął odpowiednie kroki zmierzające do zwolnienia wirtrykusów i powołania na ich miejsce nowego, bardzo uczynnego wiktrykusa w osobie rajcy miejskiego Józefa Flinta. Ta współpraca kuratusa, nowego wiktrykusa i wiernych spowodowała, że już na początku roku 1713 spełniło się część pragnień kuratusa. Przeprowadzono potrzebny remont całej budowli. W miejscu, gdzie kościółek był najwęższy, udało się go poszerzyć. Do kościoła dobudowano wieżę, ale bez dzwonów. Jak czytamy w rozporządzeniu urzędu królewskiego z Brzegu z 24 V 1719 r., skierowanym do rady miejskiej w Kluczborku, zalecano, ażeby podczas procesji Bożego Ciała brzmiały dzwony ewangelickiego kościoła. Przez długie lata katolicy podczas większych świąt i pogrzebów korzystali z usług ewangelickich dzwonów. We wnętrzu odremontowanej świątyni ustawiono nowy ołtarz.

Od roku 1710 kuratus Wawrzyniec Vesper otrzymywał pensję od austriackiego rządu. W roku 1740 pensja ta została wstrzymana i dlatego wszelkie należności związane z utrzymaniem kuratusa przejął komtur z Nowego Dworu. Wtedy poczyniono starania, ażeby kuratus otrzymywał rocznie 20 talarów i 22 srebrnych groszy za odprawiane msze św. z cesarskiej fundacji, przeznaczonej dla biednych kuracji, którą Józef I założył we Wrocławiu. Oprócz tego miał dostawać z tzw. *Reicheltstiftung* istniejącego przy kościele św. Macieja 10 talarów i 10 srebrnych groszy – z czego 30 srebrnych groszy za odprawianie Mszy św. oraz 3 talary i 10 srebrnych groszy z przeznaczeniem na Kościół. Od roku 1777 kluczborski kuratus otrzymywał dodatkowe fundusze od zarządu domu dla ubogich. Początkowo otrzymywał tam 20 talarów, a w roku 1800 tylko 10, ponieważ, jak tłumaczono, był początkujący. W tym samym czasie za posługę duszpasterską protestancki duchowny otrzymywał wynagrodzenie w wysokości 50 talarów.

Z zachowanego sprawozdania z wizytacji z 1720 r. dowiadujemy się, że kuratus zabiega, aby dzieci i młodzież z małżeństw mieszanych były wychowywane w wierze katolickiej. Jedynie w Kluczborku poddanego Jana Krystiana – heretyka, dziecko, którego matka była katoliczką, wychowywane było w wierze ewangelickiej. Podobna sytuacja była w Bogdańczowicach, gdzie dzieci z trzech rodzin mieszanych nie były wychowywane w wierze katolickiej. O tym fakcie kuratus doniósł władzy kościelnej we Wrocławiu.

Warto tu wspomnieć, że pomimo przejęcia w roku 1708 przez protestantów kościoła miejskiego w rynku, zakonnicy – Krzyżowcy z Czerwoną Gwiazdą zachowali prawo patronatu nad nim. Z czasem stało się ono dla zakonu zbyt dużym obciążeniem, gdyż ponosili z tego tytułu więcej strat niż zysku. Już

w roku 1798 wrocławski prałat podjął próby zrzeczenia się tego patronatu na rzecz kluczborskiego magistratu, które okazały się bezskuteczne. Otrzymał odmowne pismo od Oberamtu i protestanckiego Konsystorza. Ta ostatnia odmowa wydaje się jednak dość dziwna, gdyż wszelkie zatwierdzenia nowych duchownych przy kościele farnym musiały przejść przez urząd zakonny. Przedstawiciele władz zakonnych mieli prawo uczestniczenia w uroczystościach wprowadzających na urząd protestanckich duchownych. Na przykład w roku 1793, kiedy nowy pastor był wprowadzany na urząd, obecny był przy tym prałat z zakładu św. Macieja z Wrocławia i prior z Nowego Dworu, co przez samych protestantów było niemile widziane. Już w roku 1799 zakonnicy przestali wywiązywać z obowiązków patronackich, jak to zaznaczył wprowadzany na urząd nowy Justizier, że za czasów jego poprzednika nic nie odnotowywano w księgach wieczystych, a i brak było różnego rodzaju pokwitowań zakupów. Prawo patronatu przetrwało aż do czasów sekularyzacji, a więc do roku 1810. Aż do tego czasu protestanccy proboszczowie wypełniali swoje obowiązki względem katolickiego patrona. Jednym z takich obowiązków był wspólny obiad raz w tygodniu z administratorem Nowego Dworu. Ostatni z ewangelickich proboszczów, zapraszany na wspólne obiady, wybrał sobie piątek. Zapytany, dlaczego wybrał ten dzień odpowiedział, że: „zbyt często musiałby jeść mięso, a chciałby się karmić również postnymi pokarmami, przez które dobrze się czuje".

Po przejęciu Śląska przez Prusy pozycja kluczborskich protestantów się wzmocniła do tego stopnia, że zaczęli otwarcie występować przeciw obecności komtura w Kluczborku. Powstające napięcia utrudniały mu spokojne życie, jak i również jego pozycja pośród mieszczan stawała się coraz mniej znacząca i bezcelowa. W takiej sytuacji najlepszym rozwiązaniem było przeniesienie jego siedziby do pobliskiego Nowego Dworu. Nastąpiło to prawdopodobnie w latach pięćdziesiątych osiemnastego stulecia, gdyż dokument z r. 1768 informuje nas, że obory komendy, znajdujące się za ewangelickim kościołem w Kluczborku, już od dłuższego czasu zostały przekształcone na stajnie. Z chwilą przeniesienia się komtura do Nowego Dworu, w dokumentach sporządzanych w ówczesnym czasie, pojawiał się bardzo często tytuł „komtur Nowego Dworu".

Należy tu wspomnieć o katolickiej szkole i nauczycielu. W 1700 r. z polecenia austriackiego cesarza Józefa I reaktywowano katolicką szkołę w Kluczborku. Dotychczasowy protestancki nauczyciel został zmuszony do opuszczenia miejskiej szkoły, a na jego miejsce powołano katolickiego i wyznaczono mu pobory w wysokości 35 talarów, które w roku 1731 spadły do 20 talarów. Ta sytuacja trwała do 1 I 1707 roku, kiedy to w myśl zawartej konwencji w Altranstädt nauczyciel został zmuszony do opuszczenia zajmowanego urzędu. Dzięki interwencji cesarza austriackiego Józefa I, przede wszystkim nie został zmuszony do opuszczenia Kluczborka, ale mógł dalej tu prowadzić pracę dydaktyczno – oświatową. Cesarz polecił kluczborskim ewangelikom, aby stworzyli dla katolickiego nauczyciela warunki do normalnej pracy. Ewangelicy, choć niechętnie, wykonali to polecenie. Nauczyciel otrzymał na terenie miasta odpowiedni pokój do zamieszkania i do prowadzenia nauczania w duchu katolickim. Od tego czasu aż do połowy XIX w.

w relacjach szkolnych pomiędzy ewangelikami i katolikami nie zachodziły większe utrudnienia czy też konflikty, bowiem liczba katolickich dzieci początkowo była bardzo mała. Niejednokrotnie zdarzało się, że do tej szkoły chodziło jedno dziecko z miasta a 10 do 20 dzieci z okolicznych wsi. W roku 1810 było ich już 68. Tak mały stan liczbowy dzieci nie wymagał dodatkowych sił pedagogicznych.

Sytuacja nabrała cech konfliktu dopiero wtedy, kiedy to, od połowy XIX wieku liczba dzieci zobowiązanych do chodzenia do kluczborskiej szkoły, systematycznie wrastała i zaczęła przekraczać 150 uczniów. Wtedy kuratus Augustyn Swientek, jak i rektor szkoły rozpoczęli starania o drugiego nauczyciela. I tu natrafili na mocny sprzeciw miejskiego magistratu, obsadzonego prawie w całości przez protestanckich mieszkańców. Kuratus nie zniechęcił się, lecz mimo tak mocnego sprzeciwu, pojechał ze swoją prośbą do nadrzędnego urzędu w Opolu. Długie starania i przezwyciężenie oporu protestanckiego środowiska przyniosły upragnione pozwolenie dopiero w roku 1860. Królewski urząd w Opolu przesłał do powiatowego inspektora szkolnego archiprezbitera Funke pismo, aby nauczyciela Karola Strzodę zainstalował na urzędzie drugiego nauczyciela przy katolickiej szkole w Kluczborku. On też miał obowiązek tegoż nauczyciela oficjalnie wprowadzić na urząd i odebrać od niego należną przysięgę. Interesujący przy tym powołaniu na urząd był fakt, że oryginalny dokument zatwierdzający przyszedł na ręce księdza archiprezbitera Funke, a kluczborski magistrat został tylko o tym fakcie powiadomiony. Królewski urząd w Opolu wybrał taką formę powołania na urząd nauczyciela Strzodę, gdyż magistrat robił wszystko, aby nie było drugiego katolickiego nauczyciela w Kluczborku. Z braku konkretnych informacji trudno jest wywnioskować, co było powodem takiego negatywnego stanowiska magistratu.

Po uzyskaniu pozytywnego pisma od władz państwowych również i biskup wrocławski wystosował odpowiednie zatwierdzające pismo. Tym samym cała sprawa pomyślnie i definitywnie się zakończyła. Nauczyciel spokojnie mógł teraz prowadzić lekcje w szkole. Nikt się jednak nie spodziewał, że jego organizm tych wszystkich kłopotów nie wytrzyma. W niedługim czasie zmarł, pozostawiając katolicką wspólnotę w kolejnym kłopocie. Jak się niedługo przekonano, nikt nie miał ochoty do przedstawienia kolejnego nauczyciela na urząd zmarłego. Nadzieja kluczborskich katolików, że stan ten nie będzie trwał zbyt długo, była płonna. Ksiądz kuratus rozpoczął z fiskusem i kluczborskim magistratem, kolejne, bardzo żmudne pertraktacje. W swych pismach bardzo stanowczo podkreślał, że taka postawa władz odbije się bardzo boleśnie wśród katolików i nie sprzyja prawdziwemu wyznaniowemu pokojowi w Kluczborku. Argumentowali, że protestanci bez większych trudności erygują swoje szkoły w miastach, gdzie liczba katolików jest o wiele większa niż protestantów, jak np. w Nysie, Paczkowie, Opolu. Natomiast, gdy to czynią katolicy w ośrodkach o przeważającej liczbie protestantów, to stwarza się im wielkie trudności. Na domiar złego, otrzymują odpowiednie środki finansowe na budowę i wyposażenie szkół. W swych pismach do różnych urzędów kuratus dość często przytaczał pruskie powiedzenie: „każdemu, co się należy", powinno dotyczyć również szkoły.

Ksiądz kuratus Augustyn Swientek nie ograniczał się jedynie do spotkań i pertraktacji, ale po dokładnym zapoznaniu się z obowiązującymi prawami w pruskim prawodawstwie, wysyłał pisma oparte o konkretne paragrafy. Podkreślał przede wszystkim paragraf *29. Tit. 12. Thl. II des Allg. L. = R.*., który brzmiał: „Tam, gdzie nie istnieje fundacja dla wspólnych szkół, to utrzymanie nauczyciela leży w gestii gospodarzy miejsca, bez różnicy wyznania, obojętnie czy mają oni w tej szkole dzieci, czy też nie". Kolejny paragraf 30 uściśla bardziej interesujący go problem: „Dla mieszkańców różnych wyznań są erygowane na miejscu szkoły, a każdy mieszkaniec zobowiązany jest tylko do utrzymania nauczyciela swojej grupy religijnej". Według paragrafu 34, jak również rozporządzenia królewskiego z 23 X 1843 roku za troszczenie się o budynki szkolne jak również o mieszkanie dla nauczycieli odpowiedzialni są gospodarze miejsca jak i poszczególni członkowie danego wyznania. Oprócz cytowania istniejących przepisów prawnych, znajdujących się w ówczesnym prawodawstwie pruskim, ksiądz Augustyn Swientek zacytował orzeczenie trybunału z 20 X 1858 roku, które zadecydowało, że miejskie kasy komunalne w równym stopniu przekazywały subwencje na utrzymanie zarówno szkół katolickich jak i protestanckich. Bardzo interesujące jest to, że powołał się na pisma z 12 I 1853 roku kardynała Melchiora Diepenbrocka, skierowane do nadprezydenta w sprawie berlińskich szkół. Pisał w nim m. in.: „dane mi jest prawo, aby domagać się i tego strzec, aby katolickie dzieci były wychowywane po katolicku i uczone w katolickich szkołach. Biedne katolickie dzieci Berlina powinny być włączone do nowo wybudowanych szkół katolickich." Na zakończenie swej argumentacji ksiądz Swientek przytoczył rozporządzenie ministra spraw wewnętrznych skierowane do nadprezydenta w Niemczech „... – odpowiadamy najusłużeniej na łaskawą wiadomość, że zobowiązanie miasta G. do przyznania proporcjonalnej subwencji dla tamtejszej szkoły znajduje uzasadnienie w paragrafach *29. ff. Tit. 12. Thl. II des Allg. L. = R. ...* wnosimy jak najłaskawiej, ażeby potrzebną subwencję dla katolickiej szkoły w G. nanieść do miejskiego budżetu, gdyż zauważamy, że magistrowi zgodnie z orzeczeniem sądu z 20 X 1858 roku droga prawna odmowy nie przysługuje".

W tej kwestii warto tu wspomnieć o jeszcze jednej sprawie. 9 III 1866 r. był bardzo radosnym dniem dla katolickiej wspólnoty w Kluczborku. Tego dnia Trybunał Najwyższy wydał wyrok w sprawie prawa katolickiej szkoły do korzystania z królewskich funduszy w celu dalszej jej egzystencji i możliwości rozbudowy. Przy tej okazji poruszana była również kwestia zamianowania drugiego nauczyciela w szkole. Oczywiście początkowo na powyższe sprawy władze miejskie Kluczborka nie chciały w ogóle wyrazić zgody. Kuratus i kolegium szkolne, nie widząc innego wyjścia, podały władze miejskie do sądu. Sentencja wyroku Sądu Najwyższego była pomyślna dla kuratusa ks. Swientka i kolegium. Ale nie tylko dla nich, bo miała również ważne znaczenie dla innych kuracji śląskich, które borykały się z takimi samymi problemami. Wiele józefińskich kuracji jak np.: Wińsko, Oława, Brzeg oczekiwały z napięciem na rozstrzygnięcie sporu. Ks. Swientek, po usłyszeniu wyroku Sądu, zaraz chwycił za pióro i nakreślił kilka zdań na papierze, z myślą o wydrukowaniu ich w „Schlesisches Kirchenblatt" nr 14 z 1866 r. Czynił to

dlatego, ażeby zainteresowane kuracje mogły na łamach czasopisma katolickiego otrzymać szybką i pewną informację o sentencji wyroku Sądu. Napisał, że choć jeszcze nie ma w ręku pisma urzędowego z potwierdzonym wyrokiem, ma nadzieję, że będzie on na łamach tego pisma podany do ogólnej informacji, to już teraz obwieszcza wszem i wobec, że końcowy wyrok Sądu Najwyższego brzmi: Miasto musi budować katolickie szkoły.

Po wydaniu tego wyroku czas niepewności dla katolickiej szkoły się już zakończył. Kluczborscy katolicy prosili o niewiele dla swojej szkoły, a zawsze słyszeli, że magistrat reprezentujący królewskiego fiskusa nie będzie z gminnej sakiewki budował i utrzymywał katolickiej szkoły. Było to bardzo smutne i nieuczciwe, stwierdził ksiądz Swientek, gdyż, kiedy w podobnej sprawie występowała strona protestancka, to jakoś nie było problemu w znalezieniu odpowiednich funduszy. Właśnie takie załatwienie sprawy, jak również odrzucanie wielu próśb kierowanych do władz miasta przez katolickie kolegium szkoły i kuracji, które przecież kierowało te prośby również w imieniu wielu katolickich podatników miasta Kluczborka, zmusiło do wkroczenia na drogę sądową, aby potwierdzić już od dawna nabyte prawa. Proces trwał prawie pięć lat. Dla znalezienia wszystkich należnych praw zaangażowano doświadczonych prawników. Przebadali oni także bardzo wiele starych dokumentów, które obrazowały dawne stosunki, jak i również nabyte prawa katolickiej szkoły i kuracji po układzie w Altranstädt. I właśnie na podstawie tych przebadanych dokumentów i wydanych opinii biegłych Sąd Najwyższy wydał taki, a nie inny wyrok. Wyrok na długie lata zapewnił podstawy prawne w relacjach magistrat–kuratus.

Przedstawione powyżej wiadomości mają na celu ukazanie czytelnikowi, na jakie trudności napotykał w swym duszpasterzowaniu katolicki kuratus i nauczyciel. Pomimo głoszonej na różnych wiecach, spotkaniach czy w prasie tolerancyjnej harmonii dwóch wyznań w Prusach, w praktyce sprawa ta wyglądała zupełnie inaczej. Od roku 1741 protestanci obdarowywani byli łaskawością i przychylnością pruskich władców, podczas gdy katolicy musieli różnymi sposobami i ogromną pracą uzyskiwać należne im w Prusach prawo. Do tego należy dodać, że w Kluczborku większość ważnych stanowisk administracyjnych obsadzonych była przez osoby wyznania protestanckiego. One to w dynamice rozwijającego się Kościoła katolickiego widziały religijnego wroga. Najbardziej uwidaczniało się to w podjętych przez kuratusa staraniach o erygowanie katolickiej parafii w Kluczborku lub wybudowanie nowego katolickiego cmentarza. Pierwsza sprawa za czasów kuratusa Swientka się nie powiodła, druga rozwiązana została połowicznie Wszyscy wierni kluczborskiej kuracji wiedzieli doskonale, że tylko dzięki upartym staraniom księdza Augustyna Swientka i jego następców Kościół katolicki w kluczborskim środowisku powoli urzeczywistniał się.

ks. Jan Kowalski

Samopojednanie u Ojców Kościoła Wschodniego

Na Kalwarii, blisko Świetego Miasta Jeruzalem, Jezus wylał Swą Krew na krzyżu za cały rodzaj ludzki (Mt 26, 28). W poszabatowy zaś wieczór® Swego Zmartwychwstania jawi się w wieczerniku, wśród Apostołów, aby im zlecić władzę odpuszczania grzechów. Naprzód pokazał im ręce i bok, aby ich przekonać, że On jest tym samym, z którym chodzili przez trzy lata, słuchali Jego nauki. A potem tchnął na nich Ducha Świętego, oddając w ich ręce misję odpuszczania grzechów i jednania grzeszników z Ojcem niebieskim. „Weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuścicie grzechy, będą im odpuszczone…" (J 20, 19-23). Oddał im zatem w ten sposób istotę misji, którą otrzymał od swego Ojca.

Przez grzech śmierć weszła na świat. Przelana dla zbawienia wszystkich Jezusa Krew „zniszczyła" jednocześnie i grzech i śmierć. Paschalny dar Jezusa Chrystusa dany Apostołom, tzn. swojemu Kościołowi, jest bowiem odpuszczeniem grzechów, zmartwychwstaniem ciał i życiem wiecznym[1].

W samych początkach Kościoła, gdy izraelita albo poganin pragnął przynależeć do Kościoła, nie domagano się od niego wyznawania grzechów ze swego przeszłego życia, przed przyjęciem w szeregi katechumenów, czy w sposób pełny we wspólnotę[2]. Natomiast podczas „drugiej pokuty", czyli po chrzcie, oczekiwano od niego żeby wyznał swój grzech, jeśli pozostał on jeszcze sekretnym[3]. Potwierdza

---

[1] H. Denis, *Les sacraments ont – ils un avenir*, Paris 1971, s. 114.

[2] F. van de Paverd, *Auschluss und Wiederversöhnung in der Byzantinischen Kirche*, „Ostkirche Studien" 28 (1979), ss. 281–302

[3] Wyrażenie „druga pokuta" oznacza sakrament pokuty, który do końca VII wieku jest tylko jednorazowy. Obowiązek wyznania grzechów nie oznacza wyznania publicznego (pokuta publiczna), jak się często uważa. *„Avant le VIIIe siècle, il n y a pas de système de penitence privé garantissant le pardon des fautes graves – exception faire, semble-t-il, pour les chrétientés insulaires. L'on commettrait une erreur tout aussi grand en songcant, sur la foi de l'expression penitence publique, à un aveau public des fautes, qui aurait été obligatoire dans le cadre de la penitence antique: ces confessions coram publico ont existé, certes, mais elles sont le fait des pécheurs repentis particulièrement zélés ou exaltés; jamais le coupables n'a été contraint de s'y livrer."* – C. Vogel, *Le pécheur et la penitence dans l'Eglise ancienne*, Paris 1966, s. 10–11.

to już zmarły około 220 roku Tertulian[4], który zna przypadki ich wyznawania. Ta różnica postępowania wobec przestępstwa popełnionego przed chrztem i grzechów popełnionych po włączeniu do Kościoła opiera się, być może, ostatecznie na opinii, że nie jest on uprawniony, by osądzał „niezaproszonych", ale jego własnych członków. Tak zresztą sądzi św. Paweł, gdy pisze: „jakże (...) mogę sądzić tych, którzy są na zewnątrz (pogan nieochrzczonych)? Czyż i wy nie sądzicie tych, którzy są wewnątrz" (1 Kor 5, 12). Gdy ochrzczony grzeszy, jego postępowanie jest nie tylko pogwałceniem integralności bliźniego, stworzonego na obraz i na podobieństwo Boże, ale również burzy nadzieje Kościoła wobec jego członków, oparte na wyznaniu chrzcielnym. Naruszając, i to ciężko, prawo Chrystusa ochrzczony odrywa się i wyklucza się w jakimś sensie z Kościoła. Stawszy się w ten sposób „obcym", nie może on sam już więcej do niego wejść. Narzuca się zatem myśl, że czeka on, by go wprowadzono. Z drugiej strony, ponieważ prawa Kościoła są przez niego łamane, gdy jego członek grzeszy, Wspólnota nabywa uprawnień do przebaczenia. Gdy jednak błędy jego są tajemne, może ona użyć swoich praw tylko wtedy, kiedy grzesznik je wyzna.

Koncepcja pewnego rodzaju jedyności, niepowtarzalności chrztu zapewne odgrywa tu istotną rolę. Istnieje bowiem przekonanie, że wszystkie grzechy życia przeszłego mogą być jakby zatarte „jednym tylko pociągnięciem pióra" przez chrzest. Przebaczenie to jest jednak wydarzeniem niepowtarzalnym (He 6, 4-6; 10, 26-27). Kościół nie dysponuje już takim darem, czysto darmowym, w odniesieniu do grzechu popełnionego po chrzcie. W tym przypadku, zadośćuczynienie, czy pokuta nawracającego się jest oczekiwana. Interpretacja taka, jak pisze H. Vorgrimler, jest szczególnie wyraźna u św. Cypriana, zmarłego w 258 roku[5]. Miara i sposoby z tym związane są ustalane przez Kościół. W przypadku grzechów tajemnych, sekretnych, zakłada to ich wyznanie. Nie wystarcza nawracającemu się uznać wewnętrznie swój błąd, ale powinien go wyznać. Zatem tylko wtedy było możliwe nałożyć mu pokutę zadośćuczynną, w zależności od jego błędu.

Jednak jakie nie byłoby wyjaśnianie pochodzenia obowiązku wyznania grzechów, Wschód chrześcijański daje świadectwa o możliwości dla grzesznika pojednania siebie samego ze wspólnotą, bez specjalnej interwencji Kościoła, tzn. bez wyznania przed Kościołem hierarchicznym.

Świadectwa Ojców Kościoła Wschodniego

Istota Eucharystii zakłada, że ten tylko może w niej uczestniczyć godnie, który żyje w pokoju ze swym bliźnim. Stąd ogólna praktyka na Wschodzie odsyłania przed modlitwą eucharystyczną tych, którzy mają ciężki grzech przeciw ich bliźniemu (Mt 5, 23). Przeciwstawiając się bowiem swemu bliźniemu w sposób nieprzejednany, sami wykluczają się ze wspólnoty. Jednak nie wydając się żadną

[4] H. Vorgrimler, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freibourg–Bâle–Vienne 1978, t. IV, cz. 3, s. 45.

[5] H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 56.

miarą, aby w tym przypadku potrzebna była specjalna zgoda Kościoła dla włączenia ich we wspólnotę. Wystarcza, wydaje się nawiązać pokój ze swym bliźnim, aby się pojednać jednocześnie z Kościołem.

Wyznanie grzechów nigdzie nie jest wspominane w całych „sześcioksięgowych" „*Didascalia Apostolorum*" (Nauka Dwunastu Apostołów), z początku III wieku[6]. Księga druga poświęcona jest zadaniom biskupa. Autor zaleca mu gorąco włączenie do wspólnoty po jego nawróceniu każdego grzesznika (publicznego) wykluczonego przez niego z Kościoła[7]. Jeśli autor tekstu znałby konieczność wyznania grzechów, można by spodziewać się u niego wskazania na linię postępowania, tzn. aby członek wspólnoty wyznał jej przewinienia. Zatem autor nie wydaje się przewidywać możliwości takiej sytuacji.

Czwarty kanon Synodu Neo-Cezarejskiego (314) zawiera znamienny tekst. „Gdy mężczyzna proponuje kobiecie z pożądliwości stosunek seksualny, ale intencja ta nie realizuje się, wydaje się, że jest ocalony przez łaskę". Ten pogląd zakłada, że zamiar udaremniony nie musi być wyznawany. Ojcowie Synodalni wyraźnie opowiadają się za zasadą „de internis Ecclesia non judicat"[8].

Św. Bazyli Wielki i św. Grzegorz z Nyssy opowiadają się za zasadą „*Nulla poena sine lege*". Skoro ich poprzednicy nie pozostawiają dla czynu karygodnego żadnego prawa ani kanonu domagającego się pokuty za niego, biskup nie może stosować kary z własnej inicjatywy. Wskazuje to, że nie jest wymagane, aby ten „grzech niekanoniczny" musiał być wyznawany[9].

Czy te świadectwa Synodu Neo-Cezarejskiego i św. Bazylego oraz św. Grzegorza z Nyssy wskazują, że grzesznik może, jedynie przez swe nawrócenie, pojednać się z Kościołem? Św. Grzegorz pisze, że pomiędzy grzechami rodzącymi się z chciwości, tylko oszustwa, profanacja grobu i kradzież w kościele są uważane za złe, gdyż Ojcowie nakładają sankcje tylko na te czyny karygodne. Wszystkie inne formy chciwości nie są brane na serio[10]. Można zatem twierdzić, że wszystkie grzechy, dla których nie zostały nałożone sankcje kanoniczne, nie były uważane za „grzechy śmiertelne". Oznacza to, że nie wykluczają one od Eucharystii i że taki pogląd

---

[6] F. X Frank, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Turin 1970, t. I, ss. 1-384).

[7] *„Toi, êvêque, juge avec sévérité comme le Dieu tout-puissant, mais reçols avec charité les pécheurs qui éprouvent du remords, comme le Dieu tout-puissant. Réprimande, exhorte et enseigne, car Dieu le Seigneur a juré solennellement qu'il accordera son pardon aux pécheurs, ainsi qu'il l'a dit par Ezéchiel (...) (Ez. 33, 10-11). Le Signeur a donné aux pécheurs, s'ils se convertissent, l'espoir que la rédemption leur sera appliquée par leur repentance, afin qu'ils ne tombent pas dans le désespoir, et ne restent pas dans leur péché et n'y ajoutent point d'autres – mais pour qu'au contraire ils se repentent, qu'ils pleurent et se lamentent sur leurs péchés et se convertissent sincèrement..."* – tamże, II. 10–13.

[8] F. von de Paverd, *The Matter of Confession According to Basil of Caesarea und Gregory of Nyssa, w: Studii albanologici, balcanici, byzantini et orienti in onore di Ginseppe Valentini*, Florence 1986, ss. 285–294.

[9] Tamże, ss. 285-291; por. tenże, *Témoignages de l'Orient chrétien sur la possibilité d' auto-réconciliation*, „Concilium" (1987) nr 210, s. 121.

[10] Epistole canonicae, P G 45, kol 232 D-233B, kan 6.

istnieje także w Kapadocji i że, w każdym razie jakby zapomniano o treściach zawartych w Ewangeliach, a mianowicie u św. Mateusza 5, 23-24; 6, 12-15; 18, 35; u św. Marka 11, 25 i u św. Łukasza 11, 4. Św. Bazyli i św. Grzegorz z Nyssy cytują jako przykłady, grzechy wyjęte spod obowiązku wyznania i spod sankcji nie tylko pijaństwo, chełpienie się, chciwość i gonienie za zyskiem (Kol 3, 5; Ef 5, 5; 1 Tym 6, 10), szczególnie lichwą, branie zastawu (Wj 22, 25) ale także wszelkie objawy agresywności (z wyjątkiem, jak zaznacza św. Grzegorz z Nyssy, zabójstwa, dla którego istnieją ciężkie sankcje), zniesławienia (oszczerstwo), zazdrości, nienawiści, urazy, walki i skłonności do waśni i zemsty[11].

Św. Jan Chryzostom nie przestaje wzywać swoich słuchaczy do nawrócenia i do wyznawania swoich grzechów. Ale ich nie namawia nigdy do wyjawiania tych czynów karygodnych biskupowi albo innemu członkowi duchowieństwa. Mówi wyraźnie, że nie chce ich zobowiązywać do wyznawania swych grzechów, ludziom. Wystarczy ukazać swoje rany, blizny samemu tylko Bogu i prosić Go o lekarstwo. Św. Jan Chryzostom broni swego punktu widzenia tak w swych pismach antiocheńskich, jak i konstantynopolitańskich. Nie jest rzeczą konieczną podawanie wielu tekstów, gdzie wyraża on swoją opinię. Można przytoczyć dwa cytaty mocno przemawiające, z których pierwszy pochodzi z Antiochii[12]. Można by takie teksty mnożyć. Można zasygnalizować m.in., że św. Jan Chryzostom w swej książce *O kapłaństwie* wylicza siedemnaście obowiązków kapłana, ale nie pisze, żeby musiał słuchać wyznania grzechów[13].

Z faktu, że św. Jan Chryzostom uczy swych słuchaczy, że wystarczy uznać swoje błędy tylko wobec Boga, nie można wnioskować, że Kościoły w Antiochii i w Konstantynopolu nie znały pokuty publicznej. W tej sprawie były one zgodne ze wszystkimi Kościołami lokalnymi[14]. W Antiochii i w Konstantynopolu pokutnicy składają się tylko z grzeszników „przyłapanych na gorącym uczynku"; z tych, u których występek jest zaświadczany przez drugiego i z członków wspólnoty, których postępowanie powoduje publiczny skandal[15].

Punkt widzenia św. Jana Chryzostoma w tym, co dotyczy wyznania, nie pochodzi z braku zrozumienia dla wymiaru eklezjalnego grzechu. Jest on także przekonany, że ochrzczony, którego postawa jest sprzeczna ze świętością Kościoła wyklucza się sam *ipso facto* ze wspólnoty. Wyjaśnia to bardzo jasno w swej Homilii o Davidzie i Saulu[16]. Grzesznik nie pokutujący, który uczestniczy na zewnątrz,

---

[11] Basilius, *De judicio Dei*, P G 31, kol. 669 A; *Homilia in Psalnunu* 32. 2, PG 29; kol. 325D-328D I; Gregorius Nyssensis, *Epistolae canonum*, PG 45, kol. 225 B, 229 D i 233B.

[12] Z Antiochii *Homilia contra Anomacos*, PG 48. kol. 745; z Konstantynopola *In Hebreorum. Homilia*, PG 63. 81.

[13] J. Quasten, *Patrology*, Utrecht–Anders 1963, ss. 476–479; por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie*, Freibourg 1978, ss. 329–330.

[14] F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Mess-liturgie In Antiocheia und Konstantinopel*, Romae 1970, ss. 184–198 i 453–460.

[15] F. van de Paverd, *The Matter of Confession According to Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa*, dz. cyt., s. 293.

[16] PG 54, kol. 695.

poza ceremoniami Kościoła, jest w rzeczywistości bardziej oddalony od wspólnoty niż pokutujący (penitent), który bez wątpienia nie jest jeszcze włączony, aby mógł brać udział w Komunii, ale który przewiduje, pojednanie całkowite[17]. Wydaje się zatem, według św. Jana Chryzostoma, że grzesznik nie wykluczony oficjalnie z Kościoła, a który sam się odłączył, przez własne swe postępowanie, może na nowo pojednać się z nim, uznając swój błąd przed Bogiem samym. Interwencja hierarchii nie jest konieczna w tym przypadku. Wydaje się, że nawrócony może zakładać a priori, że łaskawość Kościoła została mu udzielona.

Teodor z Mopsuestii, współczesny św. Janowi Chryzostomowi i jego przyjaciel, pracuje też w tej samej diecezji w Syrii. Teodor uczy jednakże jasno w swych *Homiliach katechetycznych*, że gdy ochrzczony popełnił „ciężki grzech"[18], powinien go wyznać biskupowi[19]. Inaczej rzecz się ma w komentarzu do 1 Kor 11, 33-34, który brzmi: „Tak więc bracia moi, gdy zbieracie się, by spożywać (wieczerzę), poczekajcie jedni na drugich. Jeśli ktoś jest głodny, niech zaspokoi głód u siebie w domu, abyście się nie zbierali ku potępieniu (waszemu)". Tekst Pawłowy jest zakończeniem nauki o częstej Komunii Świętej. Sądzi on, że świadomość naszej niegodności nie powinna nas zatrzymać, we wzięciu w niej udziału. Tylko wierzący, który czuje się winnym grzechów, o których mówi św. Paweł, że ci, którzy je popełniają, nie wejdą do Królestwa Bożego (1 Kor 6, 9-10; Gal 5, 21; Ef 5, 5) ma ważną rację, aby to zro bić. Nie godzi się, aby taki grzesznik brał udział w Eucharystii, jeśli się nie nawróci. Ale jeśli czyni wysiłki, aby żyć jako dobry chrześcijanin, jest błędem powstrzymywać się od Komunii z racji stanu grzechu przynależnego niechybnie do kondycji ludzkiej. Jest to tym bardziej błędne, bo darowanie grzechu jest również udzielane w Eucharystii[20]. „Jest zatem słuszną rzeczą, że wszystko to przez śmierć Chrystusa, jest także realizowane przez symbole Jego śmierci". Teodor kończy zatem, „nawet jeśli ktoś popełnił grzech ciężki, ale zdecydował się powstrzymać odtąd od wszelkiego działania grzesznego i do praktyki cnót, żyjąc zgodnie z prawem Chrystusa, uczestniczy zatem w tajemnicach w Eucharystii w pełnym przekonaniu, że wszystko zostało mu odpuszczone, żadną miarą nie może być zawiedziony w wierze".

Historyk Kościoła Sokrates (zmarły po 439 roku) i wspierający go, współczesny mu Sozomenes, powołując się na pikantne wydarzenie, jakoby po przyznaniu się przez wyznającą grzechy do grzechu z diakonem, ten stracił dobrą opinię u wiernych a tym samym poniósł szkodę Kościół, wnioskują o zniesienie posługi (*ministerium*) prezbitera od spraw pokuty, a każdemu pozwolić uczestniczyć w *misterium* (w Eucharystii) zgodnie z osądem własnego sumienia. Choć „opowiastka" Sokratesa zawarta w *Historia Eeclesiatica*[21] i upiększona przez

[17] *Homilia* XVI, PG 42, kol. 559; R. Tonneau, R. Devesse, *Les homélies catéchetiques de Théoore de Mopsueste*, Cité de Vatican 1949.

[18] I. Oñatibia, *La doctrina de Teodoro de Mopsuestia sobre la penitencia, ecclesiastica*, w: *Kyriakon*, Münster 1970, ss. 427–440; por. J. Quasten, dz. cyt., ss. 422–423.

[19] K. Saab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1939, s. 189.

[20] PG 67, kol. 613 A – 620 A.

[21] PG 67, kol. 1457 – 1464 A.

Sozomenesa[22] wydaje się być absurdalną, wydaje się, że głosi ona te same idee, jak m.in. św. Jan Chryzostom.

Tymoteuszowi I Aleksandryjskiemu (biskupowi tego miasta w latach 380–385) przypisuje się interesujący kanon dla wyjaśnianej problematyki[23]. Odpowiada on na postawione przez siebie pytanie, czy jest możliwe, aby ktoś, kto popełnił grzech sekretny nie musiał go wyznać? Przekład odpowiedzi na to pytanie nie jest łatwy, ale tendencja jest ewidentna. Pragnie on wyjaśnić, że gdy ktoś ma grzech sekretny i dokonuje prawdziwego nawrócenia wewnętrznego, niech zachowuje przykazania Boże i daje jałmużnę. „Bóg także mu przebacza".

Pytający, który sprowokował taką odpowiedź opierał się wyraźnie na fakcie, że wyznanie stanowiło normalne wprowadzenie do pojednania. Tymoteusz (nazywa się go Pseudo) potwierdza, że choć ktoś, z jakiejś racji nie wyznaje swych grzechów tajemnych, jednak jego konkretne wewnętrzne nawrócenie, pobudza równocześnie Boga do przebaczenia.

Ostatnie świadectwo jest późniejsze, bo z końca XII wieku. Ale potwierdza, że wciąż istnieje opinia, że jest możliwe bez wyznania grzechu otrzymać przebaczenie, nawet grzechów ciężkich (śmiertelnych). Chodzi o niejakiego Piotra Chartofylaksa. Jest on archiwistą patriarchatu w Konstantynopolu. Jest to urząd daleko ważniejszy niż zwykłego bibliotekarza[24]. Na pytanie, czy jest rzeczą dobrą wyznawać własne grzechy ludziom Kościoła, odpowiada, że jest to i dobre i użyteczne, ale tylko wtedy, gdy to ma miejsce wobec ministra (kapłana) rozsądnego. „Jeśli zatem znajdziesz człowieka Kościoła doświadczonego, który byłby w stanie uzdrowić cię, wyznaj twoje grzechy bez wstydu i z wiarą, jakby to działo się wobec Pana a nie wobec osoby ludzkiej[25].

Twierdzenie to zobowiązuje do postawienia pytania, co zrobić, jeśli nie znajdzie się duchownego kompetentnego. Odpowiedź jest jedna. „Wyznaj swe grzechy Bogu, Jemu samemu, podczas gdy potępiasz siebie samego i mówisz, jak celnik, mój Boże, Ty wiesz, że ja jestem grzesznikiem i niegodnym przebaczenia, ale zbaw mnie przez Twe miłosierdzie" (Łk 18, 13).

I jeszcze jedno pytanie. „Gdy wyznaję moje grzechy Bogu, czy muszę przypomnieć sobie i wyliczyć każdy grzech, jaki popełniłem"? Piotr odpowiada negatywnie. Przede wszystkim, gdy popełniłeś grzech ciałem i przez nieczystość (porneia). Od momentu, gdy sobie przypominasz o jakimś grzechu, twoja dusza jest splamiona. Jest zatem rzeczą dobrą powiedzieć jak celnik: „Boże, miej litość nade mną grzesznikiem". Ta ostatnia odpowiedź pokazuje, że Petrus nie wyklucza grzechów uważanych ogólnie jako ciężkie.

---

[22] *Responsio canonica*, w: *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, red. I. B. Pitra, Rome 1864, s. 637.

[23] O urzędzie i posłudze Piotra Chartofylaksa, pisze H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur in Byzantinischen Reich*, München 1954, ss. 659 i 109 i następne.

[24] Tradycja przekazuje tez pytanie i odpowiedź kogoś o imieniu Atanazego Synaity (zm. po roku 700) – PG 89. kol. 369 D – 372 A; por. H.G. Beck, dz. cyt., s. 444.

[25] Polycarpus Smyrnensis, *Epistola ad Philippien*. XI, 4.

Z zaleceń Chartofylaksa wynika, że ważna zmiana ma miejsce poprzez wieki w tym, co dotyczy osoby spowiednika. Jest nim przede wszystkim biskup, który jako odpowiedzialny za świętość i wiarygodność wspólnoty, oraz osoby wskazane dla pełnienia funkcji spowiednika i dla orzekania o wykluczeniu lub włączeniu do wspólnoty eucharystycznej. U Chartofylaksa, chodzi o „preumatyków", czyli ludzi zdolnych, dzięki władzy rozeznawania charyzmatycznego i do sugerowania, jaka terapia powinna być zastosowana hic et nunc. Aspekt kościelny grzechu i pojednania jest jakby całkowicie zapomniany. Uwaga skupia się jedynie na zbawieniu osobistym pokutującego indywidualnego. Spowiednik nie jest reprezentantem Kościoła, ale Boga.

Płynące ze świadectw Ojców Wschodnich refleksje teologiczne

Z refleksji nad nauką Ojców i pisarzy kościelnych chrześcijańskiego Wschodu o odpuszczaniu grzechów poza poddaniem się sakramentowi pokuty wynika, że nawet autorzy, którzy uznają wagę wyznawania grzechów, podkreślają jednak jego charakter relatywny. Systematyczne studium spuścizny bizantyjskiej dałoby prawdopodobnie o wiele więcej podobnych świadectw. Ale głównie praktyka ukazana przez św. Jana Chryzostoma w Antiochii i w Konstantynopolu jest z całą pewnością teologicznie interesująca. Pokazuje (a podobny problem znajduje się w *Didascalia Apostolorum* (Nauka Dwunastu Apostołów), że brak obowiązkowego wyznania grzechów nie oznacza żadną miarą, że takie postępowanie, które później nazwano błędnie „sakramentem wyznania grzechów" (spowiedzi), czy „sakramentem pokuty", czy jeszcze „sakramentem pojednania", nie istniało. Dyskusja nad sensem wyznania nie „koresponduje" zatem z refleksją nad wagą procedury pojednania. Jeśli wyznanie i sakrament pojednania zostały utożsamione, ci, którzy poddają dyskusji sens wyznania znajdują się w diametralnej opozycji do Ojców i pisarzy kościelnych, którzy w polemice z montanistami, nowacjanami i innymi rygorystami wspierają możliwość przynajmniej „drugiej pokuty", czyli pokuty sakramentalnej. Wątpienie w prawo do istnienia procedury pojednania kościelnego jest równie absurdalne, jak kwestionowanie chrztu. Kwestia, którą można roztrząsać, nie oznacza dyskusji czy trzeba się spowiadać, czy też nie, ale określić w jakich przypadkach oficjalne pojednanie z Kościołem jest nakazane. Wydaje się rzeczą ewidentną, że ochrzczony, który publicznie oddalił się od Kościoła, czy którego postawa sprawia, że Kościół „publicznie oddalił się od niego", powinien mieć możliwość rehabilitacji publicznej i uporządkować swe relacje ze wspólnotą. Innym problemem jest wiedzieć czy w wypadku, gdy wierzący nie wykluczył się publicznie z komunii, wspólnota powinna wymagać, aby jego postępowanie nie-chrześcijańskie zostało jej ujawnione przed jej władzą lub jej delegatem albo jej delegatami, aby mogła ona (władza) wyraźnie udzielić swego przebaczenia, warunkowego albo nie. Jeśli odpowie się pozytywnie na kwestię, wnioskiem, jaki się nasuwa, jest że pokuta jest konieczna. Można jednak pytać, czy korzyść, jaka wypływałaby z takiego wymagania rekompensuje stratę, jaką mogłaby spowodować.

Trzeba jednak zasygnalizować, że aczkolwiek koncepcja życia niektórych ludzi byłaby sprzeczna z świętością Kościoła, łączność stworzona przez chrzest nie jest rozwiązana, Nawet ochrzczeni wykluczeni z komunii pozostają do pewnego stopnia członkami Kościoła, chociaż są to „członkowie cierpiący i błądzący". Stąd tak długo, jak członek jest odcięty od ciała Kościoła, całe ciało znajduje się osłabione[26]. Można by w konsekwencji zakładać, że dla stworzenia całości, jest rzeczą stosowną, gdy chodzi o grzechy sekretne, że Kościół może zrzec się w niektórych przypadkach swego prawa do jawnego przebaczenia. A jedną z okoliczności mógłby być przypadek, gdy ochrzczony, który się odłączył od wspólnoty przez swe niegodne postępowanie, robi „zwrot", ale ma jakieś przeszkody do pełnego uczestnictwa w życiu kościelnym, bo uważa wyznanie grzechów nie jako wydarzenie wyzwalające, ale jako ciężar, jako jarzmo.

Wyznanie grzechów w Kościołach Wschodnich obecnie

Zarówno Prawosławie, a zatem Kościół Wschodni odłączony od Stolicy Apostolskiej (w roku 1053), jak i Kościoły Wschodnie będące w łączności z Papieżem, mają w zasadzie tę samą wiarę i tę samą praktykę w tym, co dotyczy sakramentu pokuty.

Zarówno dla prawosławnych, jak i katolików wschodnich pokuta jest sakramentem. Tylko kapłan jako delegat biskupa może udzielić rozgrzeszenia. Ale podczas gdy w Zachodnim Kościele katolickim akcent położony jest na wyznanie grzechów, w Kościele Wschodnim (prawosławie, katolicy wschodni) kładą nacisk na skruchę serca (żal, przynajmniej mniej doskonały, związany z sakramentem).

Pobożny wierny wschodni przystępuje do spowiedzi około pięciu, sześciu razy w roku. Jednak wydarzenie to poprzedzone jest kilkudniowymi rekolekcjami, separacją od świata, długimi modlitwami, uczęszczaniem do kościoła, surowym postem. Po ukończeniu zaś przygotowania prosi on bliskich o wybaczenie wszelkiej obrazy, jakiej wobec nich się dopuścił[27].

W kościele pada na twarz przed świętymi obrazami w oczekiwaniu na swoją „kolejkę", próbuje wzbudzić w swej duszy żal i nawrócić swe serce. To stanowi dla niego rzecz najważniejszą. Mniej obchodzi go kwestia szczegółowego przypomnienia sobie grzechów. On czuje się grzesznikiem[28].

Pobożny wierny Kościoła Wschodu nie dba o odróżnienie grzechu śmiertelnego od powszedniego. Uważa bowiem, że nie godzi się usprawiedliwiać się przed Bogiem, wskazując na grzechy lekkie. Umiejscawia on na tej samej płaszczyźnie wykroczenia dobrowolne i niedobrowolne, bo nie chce sam siebie osądzać. Uważa, że tego ani nie umie, ani nawet nie chce. On zdaje sobie tylko sprawę z tego, że jedne grzechy ciążą mu bardziej, inne mniej. Toteż tylko te pierwsze wyznaje[29].

---

[26] B. Häring, *La loi du Christ*, Paris 1964, t. I, s. 512.

[27] Th. Rey-Mermet, *Laissez – sous réconcilier... La confession ajourd'hui*, Paris 1975, s. 62.

[28] Tamże.

[29] Y. Congar, *La Maison Dieu* (1970) nr 104, s. 84; por. K. Rahner, *Beichtprobleme*, w : tenże, *Schriften zur Theologie*, Zürich–Köln 1962, t. III, s. 230.

Ponieważ wyznanie grzechów w spowiedzi różni się w Kościołach Wschodnich i w Kościele łacińskim (w pierwszym przypadku raczej ogólnikowe, w drugim bardziej szczegółowe), stąd w Kościołach Wschodnich o wiele częściej dochodzi do absolucji kolektywnej. Mogłem to stwierdzić wracając w roku 1970 z Ziemi Świętej przez Cypr. Właśnie na Cyprze widziałem całą szkołę *en bloc* uczestniczącą w absolucji kolektywnej w cerkwii prawosławnej. Z drugiej strony różnice te nie czynią tego sakramentu mniej wartościowym w Kościołach Wschodnich. Po prostu, jego forma wypracowana została w „innym klimacie" i w innych jego okolicznościach. Stąd w Kościele Zachodnim jest ona bardziej jurydyczna, bardziej precyzyjna, bardziej buchalteryjna, zaś we Wschodnim, który wyraźniej rewoltuje się przeciw prawu w relacjach z Bogiem, bardziej mistyczna[30].

H. Rey Mermet wyraża przekonanie, że Kościoły Wschodnie zapraszają Kościół Łaciński, by nie kładł zbytniego nacisku na „stronę prawną", ale ożywił serca spowiadających się „refleksją ewangelicznego syna marnotrawnego i jego Ojca" (Łk 15, 11-320. Pierwszym przydałoby się więcej „rygoryzmu", drugim wolności. Chodzi o poszukiwanie tego samego Pana i przez ten sam środek, który zlecił On Swoim Apostołom w wieczór Swego Zmartwychwstania.

[30] Th. Rey Mermet, dz. cyt., s. 63.

ks. Jan Łach

Zachęta do czytania Listu do Hebrajczyków

W jednym z numerów „Bibel und Kirche" (48[1993]173) przeczytałem smutne stwierdzenie, że List do Hebrajczyków w dzisiejszej praktyce Kościoła jest używany właściwie tylko sporadycznie. Rzadko też wygłasza się homilie, dla których za tematykę służyłyby choćby niektóre fragmenty tej księgi biblijnej. Za dużo jest – stwierdzano – w liście tym teologii, za dużo myśli czerpanych ze Starego Testamentu, za wiele różnorodnego – dość odległego on naszej mentalności – dowodzenia. Treść tej księgi biblijnej nie przydaje się w katechezie[1]. Tymczasem list do Hebrajczyków zasługuje na uwagę i wyrządzilibyśmy sobie i innym wielką szkodę, gdybyśmy w teologicznych refleksjach nie korzystali z bogactwa tego listu nie tylko ze względu na treści dogmatyczne, ale też, niezmiernie aktualne w dzisiejszych czasach, zagadnienia moralne.

Częściej w moich wykładach, jakie przed laty prowadziłem w ATK, obecnie UKSW, podejmowałem analizę wybranych fragmentów listów świętego Pawła, jak też wielu tekstów Ewangelii, w których znajdują się wypowiedzi o tematyce moralnej. Podejmowałem ją z powodu zobowiązań wobec słuchaczy, którzy specjalizowali w zakresu teologii moralnej. Taką tematykę postulował ks. Prof. Stanisław Olejnik. Zajmowałem się nią nader chętnie w ramach kierowanej przeze mnie katedry Teologii Biblijnej. Niektóre z moich opracowań opublikowałem[2]. Jednakże w tej refleksji za mało było problematyki moralnej poruszanej w liście do Hebrajczyków, zresztą bardzo bogatej. Podjąłem ją ku zadowoleniu studentów.

Nawet ci, którzy zapoznali się tylko ze zwięzłym podręcznikiem introdukcji do Nowego Testamentu wiedzą, że list do Hebrajczyków jest tak zbudowany, iż zagadnienia moralne idą niejako w parze z zagadnieniami teologicznymi. Postanowiłem więc przyjrzeć się wraz z moimi słuchaczami przynajmniej niektórym tekstom tego listu, .Rzeczywiście list ten jest znaczący z powodu refleksji moralnych wyprowadzanych z tematyki dogmatycznej . Korzystałem więc z okazji do pona-

[1] C.P. März, *Ein „Aussenseiter" im Neuen Testament, Zur Aktualität des Hebräerbriefs*. „Bibel und Kirche" 48(1993) 173–177.

[2] Jan Łach, *Dłużnicy miłości. Egzegeza wybranych tekstów Pawłowych*, Warszawa 1994.

wiania zachęt pod adresem moich słuchaczy, aby w przyszłych zajęciach, jakie po studiach będą im powierzone, korzystali z tej właśnie księgi biblijnej.

Przed omawianiem konkretnych tekstów listu wypada wszakże dokonać ogólnego doń wprowadzenia. Wypada to uczynić i dlatego, bo chociaż podejmowano wiele zagadnień teologicznych tej księgi biblijnej, to pomijano w nich znaczące przecież kwestie moralne. Poruszano o wiele częściej problemy introdukcyjne, oraz tematykę teologiczną tego listu. Należy tu zauważyć także polskie znaczące prace: ks. biskupa J. Szlagi, ks. T. Jelonka, ks. J. Frankowskiego, ks. A. Paciorka, ks. A. Troniny, ks. P. Kasiłowskiego, ks. G. Rafińskiego, o. H. Langkammera ks. R. Rubinkiewicza, i wielu innych. Jak widać bibliści nie mogą w swojej pracy pomijać tej ważnej księgi ale ujęcia całościowego zagadnień, zwłaszcza moralnych nie bierze się za często pod uwagę. Dlatego ciągle musimy sięgać do starszego już komentarza ks. S. Łacha, który ukazał się drukiem w 1959 r.

Również i ja zainteresowałem się tym niezwykle bogatym pod względem treści listem do Hebrajczyków, a usprawiedliwiam to nie tylko tym, że jest on niezmiernie ważny i stąd interesujący, ale i tym, że ks. Stanisław Łach, pisząc przed laty komentarz do listu, siłą rzeczy dzielił się ze mną swoimi spostrzeżeniami i trudnościami. A kiedy przepisywałem różne stronice przygotowywanego komentarza zapoznawałem się z jego treścią. Ułatwia to do dziś wybieranie odpowiednich tekstów i korzystanie ze wspomnianego komentarza, który, wydany najwcześniej w serii komentarzy KUL-owskich do Nowego Testamentu[3], nie stracił ze swej aktualności i świeżości. Pokazują to znakomite studia znanego jezuity A. Vanhoye'a, który najprzód dokonywał refleksji naukowej nad literacką formą listu, a potem podjął się pisania komentarza do tej księgi[4]. Wygłaszał on również homilie, które przełożono nawet na inne języki[5]. Wszystkie prace tego uczonego zasługują na szacunek. Cytuje je bardzo często autor nowszego już komentarza Listu do Hebrajczyków – H.F. Weiss[6].

Aby lepiej zrozumieć poszczególne teksty listu, także te, w których poruszana jest tematyka moralna, na początku wypada sobie przypomnieć kilka ważnych problemów na temat całego listu. Jest to pismo, które tak treścią, jak i sposobem przedkładania materii znacznie się różni od innych pism nowotestamentalnych. Trudności pojawiają się przede wszystkim z powodu treści tego listu, co tak mocno dało o sobie znać w drugim i trzecim wieku chrześcijaństwa. Spowodowało to znaczące zamieszanie i wątpliwości wokół autentyczności tej księgi.

---

[3] S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy, Pismo Święte Nowego Testamentu,* t.10. KUL Poznań 1959. Jest to komentarz w dużej mierze wzorujący się tym, co uwzględnił w swojej wielkiej pracy C. Spicq, *L'epitre aux Hebreux*, t. I–II, 1952–1953. Ten słynny egzegeta przygotował się do pisania komentarza bardzo solidnie. Owocem tego przygotowania jest dzieło, jakie służy obecnie wielu biblistom: *Lexique theologique du Nouveau Testament*, Ed. Universitaires de Fribourg 2001.

[4] A. Vanhoye, *Structure and message of the Epistre to the Hebrews*, Roma 1989.

[5] A. Vanhoye, *Homilie für halbbedürftige Christen*, Regensburg 1981.

[6] H.F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer. Übersetzt und erklärt von.... Kritisch – exegetischer Kommentar über das Neue Testamen*t, oprac. A.W. Meyer, red. v. F. Hahn, (15 Aufl. dieser Auslegung), Göttingen 1991.

List do Hebrajczyków, chociaż nazwany listem, tak naprawdę nim nie jest. Jest to raczej traktat teologiczny niż list. Ujęty został w taką formę, jaką przyjmowali w swoich rozważaniach teologicznych starożytni pisarze chrześcijańscy. W taki sposób, w formie liturgicznych „kazań" lub homilii, przedkładano treści teologiczne i moralne.

Pismo, o którym mowa, skierowane zostało do jakiejś konkretnej wspólnoty ludzi wierzących w Chrystusa. Trudno jednak cokolwiek powiedzieć o tej wspólnocie. Sam list nie zawiera w tej materii żadnych konkretniejszych szczegółów. Można wnosić, że odbiorcami opracowania zawartego w liście są ludzie, którzy nie są jeszcze mocni w wierze, że grozi im nawet odejście od wiary (zob. 3, 7-4,13; 6, 4-12; 10, 26-31). Chociaż więc dopatrzyć się można w zachowaniach odbiorców pisma czynnej miłości, to przecież nie jest ona ugruntowana w chrześcijańskiej nadziei: „abyście się nie stali ociężałymi, ale byli naśladowcami tych, którzy przez wiarę i cierpliwość dziedziczą obietnice" (6,12).

Powodem takiego podejścia do spraw życiowych może być to, że chrześcijanie nie przeżywają już intensywnie wiary o władztwie Chrystusa nad światem (zob. 2,5-9; 10,32-39). To spostrzeżenie dotyczy nie jakichś poszczególnych indywiduów, ale stanowi zagrożenie ogólne; zachodzi więc potrzeba odnowy, jakiejś konkretnej refleksji nad postawami. Ta „anemia duchowa", jak nazywa to Cl. P. März idąc w tym względzie za spostrzeżeniami O. Kussa[7], domaga się leczenia. Środkiem zaradczym na tę duchową chorobę może być przeżywanie liturgii, wierność w przestrzeganiu przepisów. A tymczasem nie bierze pod uwagę zaniedbań ze strony niektórych członków wspólnoty chrześcijańskiej (zob. 12,3-12; por. też 10,24n.: „Zwracajmy uwagę jedni na drugich, dążąc do gorliwej miłości i dobrych uczynków, nie opuszczając wspólnych naszych zebrań, jak to jest u niektórych w zwyczaju, lecz dodając sobie otuchy i to tym bardziej im lepiej widzicie, że ten dzień się przybliża". Z drugiej strony autor listu przestrzega przed jednostronnością w podchodzeniu do obrzędowości: ona przecież nie wystarczy. Trzeba pamiętać o dobroczynności i wzajemnej miłości (13,7-17).

Polecenia te trudno było podejmować tym, którzy żyli w ucisku, byli prześladowani. Wzbudzenie nadziei u takich ludzi było zadaniem nie łatwym, ale koniecznym do podjęcia. Nie bez racji autor listu przypomina wcześniejsze sytuacje, w których także było ciężko, a mimo to trudności zostały przezwyciężone: „Cierpieliście przecież razem z uwięzionymi, przyjęliście z radością grabież waszego mienia, wiedząc, że sami posiadacie lepsze i trwałe dobra" (10,34). To przypominanie uzasadnia się psychologicznie tym, że gdy dotyka nas udręka z zewnątrz, jesteśmy skłonni ulec także wewnętrznie. (Wiedzieli o tym ci, którzy katowali więźniów, poddając ich nie do zniesienia męczarniom. Słynne procesy, jakie odbywały się w Polsce w czasach stalinowskich i później – świadczą o tym dobitnie). Przypomnienie w takiej sytuacji ludzi, którzy odznaczyli się bohaterstwem wyznawania wiary podbudowywało nadzieję przetrwania (Hbr 11).

[7] O. Kuss, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger. Auslegung und Verkündigung*, I, Regensburg 1963, 320–358.

Nie będę tutaj przywoływał na pamięć tych problemów, które wiążą się z autorstwem tej księgi biblijnej, choć zdaje sobie sprawę z tego, że uwzględnienie w objaśnieniach tego zagadnienia ułatwia odczytywanie treści biblijnych zapisów. Odwołuję się tutaj do tych prac, jakie zostały podjęte także na gruncie polskim w tej materii. Przede wszystkim należy się tu odwołać do polskich opracowań wspominanych wyżej ks. S. Łacha[8], ks. J. Frankowskiego[9] oraz ks. T. Jelonka. Na ten temat opublikowano wiele również za granicą. Jako swoistą ciekawostkę podam, że pani Józefina M. Ford starała się dowieść, że autorem listu jest nie kto inny, tylko Matka Jezusa – Maryja![10]. Myślę jednak, że nie ma wystarczających podstaw i chyba ich nie znajdziemy, aby tę zaskakującą propozycję dało się udowodnić. Myślę też, że nie ma potrzeby za wszelką cenę zabiegać o to, by ustalić imię autora bądź autorów listu. Ważne jest, a można to stwierdzić w oparciu o lekturę tego dzieła biblijnego, że autorem był jakiś wysoko wykształcony chrześcijanin, dobrze znający LXX, że był to teolog, który przy pomocy dostępnych mu środków i metod egzegetycznych stosowanych w żydowsko-hellenistycznej synagodze, starał się świadczyć o Chrystusie; usiłował treści wyznania wiary w Chrystusa aktualizować dla potrzeb jemu współczesnych. Uczynił to niezwykle wnikliwie.

Poważnym problemem, z którym autor listu musiał się uporać było to, że jego czytelnicy posiadali już słabszą wiedzy teologiczną. Wytknął im tę wadę autor listu, mówiąc: „mamy wiele do powiedzenia, lecz trudno wam to wyłożyć, skoro staliście się ociężali w słuchaniu. Biorąc pod uwagę czas, powinniście być nauczycielami, tymczasem znowu potrzebujecie kogoś, kto by was nauczał pierwszych zasad Bożej nauki; staliście się takimi, że wam potrzeba mleka, a nie pokarmu stałego. Każdy bowiem, kto się karmi mlekiem, nie pojmuje jeszcze nauki o sprawiedliwości, bo jest niemowlęciem. Pokarm zaś stały jest dla dorosłych, którzy przez długie używanie są wyćwiczeni do rozróżniania dobrego i złego..." (5,12-13)[11].

Taka konstatacja stanowi tymczasem istotną podstawę dla właściwego rozumienia poruszanych w liście problemów. Autor musiał się liczyć z scharakteryzowanymi w ten sposób odbiorcami swoich wywodów. Trzeba tu wszakże zauważyć, że autor ma w odniesieniu do swoich czytelników bardzo wysokie wymagania. Czytając list, łatwo stwierdzić, że treści w nim poruszone wymagały znacznego przygotowania teologicznego, przede wszystkim zaś dobrej znajomości Starego Testamentu. Takie były wymogi czasów. Skoro wielkie były zagrożenia zewnętrzne

[8] St. Łach, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt. s. 21–61.

[9] J. Frankowski, *Problem autorstwa listu do Hebrajczyków*, „Studia Theologica Varsaviensia" 6(1968)2, 201–233; tenże, *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków i etapy egzegezy katolickiej w dobie współczesnej. Zmiana stanowisk*, „Studia Theologica Varsaviensia" 7(1969)1, 3–33; T. Jelonek, *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków*, „Analecta Cracoviensia" 18(1986), 205–240; G. Rafiński, *Problem określenia okoliczności i napisania Listu [do Hebrajczyków]*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9, Warszawa 1997, 535–536.

[10] Opinę pani M. Ford scharakteryzował E. Grasser, w: *An die Hebräer, VII, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, XVII, 1, Zürich, Neukirchen 1990, 21, uw. 6.

[11] Jakże aktualne i dla naszych współczesnych chrześcijan upomnienie!

dla chrześcijańskiej wiary, zachodziła potrzeba pogłębionej wiedzy teologicznej u tych, którzy przyznawali się do Chrystusa[12].

Autorowi Listu do Hebrajczyków zależy bardzo na utwierdzeniu czytelników w przeświadczeniu, że nauka o Jezusie Chrystusie jest prawdziwa, że można na niej się oprzeć i z nadzieją patrzeć w przyszłość. To jest cel, który przyświeca piszącemu i o to zabiega w przedkładanej materii. Autor wie, że trwanie na mocnych podstawach teologicznych, na przeświadczeniu o sensie bycia z Chrystusem może być rękojmią wytrwania w chwilach trudnych. Umocnieniu wierzących służyć może przede wszystkim przekonanie, że Chrystus jest Najwyższym Kapłanem, który przez Swoją śmierć otwarł ludziom drogę do wiecznej szczęśliwości. On jest pierwszym spośród tych, którzy mogli przejść ze śmierci do życia.

Czytelników listu należało przekonać przede wszystkim o tym, że Nowe Przymierze jest wyższe od Starego Przymierza. Stare miało przywieść ludzi do Nowego, które ze Starego wyrasta jakby z korzenia. To, co w Starym było cząstkowe, w zalążku, w Nowym nabrało pełni, doskonałości[13]. Idea ta obecna jest w całym liście, lecz wyraźniej jest mowa o tym w dwu tekstach: Hbr 8,6-7: „Teraz zaś otrzymał w udziale o tyle wznioślejszą służbę o ile stał się pośrednikiem lepszego Przymierza, które zostało oparte na lepszych obietnicach. Gdyby bowiem pierwsze było nienaganne, to nie szukano by miejsca na drugie.", oraz w 9, 15-22: „... dlatego jest pośrednikiem Nowego Przymierza [Testamentu], aby przez śmierć poniesioną dla odkupienia za przestępstwa, a popełnione za pierwszego Przymierza, otrzymali obietnicę ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzictwa. Gdzie bowiem jest testament, tam musi ponieść śmierć ten, który testament sporządził. Testament bowiem nabiera mocy po śmierci...".

Idea przymierza jest naczelną ideą Starego Testamentu. Bóg Stworzyciel, powodowany miłością do wybranego przez siebie narodu wyprowadza go nie tylko z niewoli egipskiej, ale zawiera z tym narodem układ – przymierze, zawierający obietnicę, że za oddawanie Mu czci należnej, za pełnienie przykazań ogłoszonych przez Mojżesza, zapewni mu szczególniejszą opiekę, zwłaszcza wyprowadzenie z niewoli i pomyślność w kraju, jaki wyrokiem Bożej Opatrzności zostaje mu przyznany. Chociaż Izrael zobowiązywał się do wierności przymierzu („Wszystkie słowa Pana, które mówił spełnimy..." – Wj 24,3), tej obietnicy nie dotrzymywał i nieustannie ją łamał. Stąd historia Izraela jest pełna tragicznych wydarzeń, będących następstwem niewierności przymierzu.

---

[12] Nasuwa mi się tutaj moja osobista refleksja: jeśli chcemy się przeciwstawić niebezpieczeństwom, jakie teraz czyhają na społeczność ludzi wierzących, trzeba dołożyć wielkich starań w pogłębianiu nauki teologicznej. Właśnie teraz potrzebne są dobrze zorganizowane Wydziały Teologiczne i Filozofii Chrześcijańskiej. Potrzebne są uniwersytety katolickie, w których panowałaby atmosfera szacunku wobec wielkiego bogactwa problemów teologicznych. Jakże często ludzie a limine odrzucają to, czego jeszcze nie poznali!. A powód małego zainteresowania leży w tym, że mamy raczej teologiczne szkoły zawodowe, a nie kuźnice wiedzy teologicznej, które pociągać mogą młode umysły. Życzyć należy teologicznym fakultetom także pracownikom naukowym, aby byli do głębi przejęci powierzoną im Prawdą odwieczną.

[13] S. Łach, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 82.

Bóg w swoim miłosierdziu nie odstępuje od realizacji obietnic. Zapowiada więc Nowe Przymierze, które ma trwać wiecznie (Jr 31,31-34; Ez 15,60; 34,25; Iż 42,6; 49l8; 55,3; 59,21; 61,8; Ml 3,1). Dana i powtarzana wielokrotnie obietnica jest realizowana przez Chrystusa: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we krwi mojej" (Łk 22,20; 1 Kor 11,25; par Mt 26,28; Mk 14,24). Stare przymierze staje się nowym przez Chrystusa, a jest to wynik dokonanego przezeń dzieła Odkupienia, bo: „Końcem Prawa jest Chrystus" (Rz 10,4).

List do Hebrajczyków zawiera dokładniejszy wykład problemu Nowego Przymierza przedkładanego jedynie w krótkich wypowiedziach w innych księgach biblijnych. Już w pierwszych wersetach listu będących wzniosłym hymnem chrystologicznym przedstawione zostały zasadnicze elementy tego przesłania[14]. Przedłożono w nim, że Bóg przemawia do ludzi w obu przymierzach, objawiając im swą istotę i swoją wolę. W pierwszym przymierzu mówił Bóg przez pośrednictwo proroków, do których zaliczyć należy wszystkich przekazicieli Objawienia: tak tych, nazywanych po imieniu jak i tych – bez imienia. Ponieważ objawienie dokonywało się przez ludzi, dlatego zachodziła potrzeba nieustannego uzupełniania, gdyż mówiono jakby częściami, po trochu (Adam, Noe, Abraham, Mojżesz i prorocy późniejsi). Każdy z tych ludzi odsłaniał kolejne bogactwa prawdy. A odsłaniał ją w różnorodny sposób, uzależniony od tego, jakie były po temu okoliczności, jacy byli słuchacze, jakie następowały wydarzenia historyczne. Wykorzystywane były różne środki przekazu. Nie tylko był to głos formułowany w wyroczniach. Były też różne dzieła symboliczne, przemawiające do ludzkiej wyobraźni, były przedmioty, którymi posługiwali się głosiciele Słowa.

Podczas gdy starotestamentalne objawienie było przekazywane wielokrotnie i na różne sposoby, nowotestamentalne objawienie otrzymało rangę ostatecznego i jednolitego tak pod względem materii, jak i formy. Dokonane zostało przez Syna, czyli przez Słowo, które jest wieczne, najdoskonalsze i współistotne Ojcu[15]. Objawienie to nie może już podlegać modyfikacjom. Można jedynie starać się o to, aby je coraz lepiej rozumieć. Nie łatwo jest pojąć, że Syn Boży, zasiadający po prawicy tronu Majestatu, nieskończenie przewyższający aniołów, złożył ofiarę na oczyszczenie ludzi z grzechów. Chociaż sam jest bezgrzeszny i słowem swej potęgi podtrzymuje cały świat i jest odblaskiem chwały i odbiciem istoty Boga, oraz stwórca wszystkiego, co zaistniało w czasie, a także ten, który odziedziczył wszystko, objawił się jako Mesjasz, w konkretnej rzeczywistości historycznej, oraz na różne sposoby przepowiadany przez proroków.

Jak widzimy, Objawiciel – którym jest Jezus Chrystus – scharakteryzowany został formułami czerpanymi z wczesnej tradycji. Zawierają one niezwykłe bogactwo teologiczne: dziedzic (= spadkobierca) wszystkich rzeczy, stwórca wszechświata, odblask chwały Ojca i odbicie (*facsimile*) jego natury, nieustannie podtrzymuje wszystko w istnieniu, nieustannie stwarza, oczyszcza z grzechów, dzielący

[14] Zob. Jan Łach, *Mesjasz – Pośrednik Nowego Przymierza (Hbr 1,1-4)*, w: *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Warszawa 1996, 225–236.

[15] S. Łach, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 122.

na równi z Ojcem chwałę majestatu, jest też wyższy od wszystkich bytów, nawet najdoskonalszych, ale przecież stworzonych.

Do tych prawd, które syntetycznie zostały zapowiedziane na początku, autor wraca nieustannie i rozwija je szczegółowo w całym dziele, koncentrując uwagę czytelnika na kapłańską godność Mesjasza. Wszechstronny wykład na ten temat dokonany przez autora listu, ma pomóc w przezwyciężeniu zniechęcenia, ma wzbudzić nadzieję o którą tak trudno w czasie prześladowań. Zamierza również wyjaśniając dogłębniej zasadnicze prawdy o Chrystusie, pomnożyć szeregi tych, którzy staną się zdolni uznać w Jezusie nie tylko zapowiedzianego Mesjasza w Starym Testamencie, ale też przekonać do Niego, nie tylko jako do większego od Mojżesza, i przyjaciela Bożego, ale do rzeczywistego Syna Bożego. To niezwykłe dostojeństwo Chrystusa uprawnia, aby On zastąpił w świątyni jerozolimskiej wszystkich kapłanów starego Przymierza. Byli oni bowiem słabi i nieskuteczni w składaniu ofiarniczej i przebłagalnej daniny Bogu; nie mogli bowiem pogodzić ludzi z Bogiem. Uczynił to dopiero Chrystus, jako Kapłan Nowego Przymierza, kapłan nieśmiertelny w przeciwieństwie do śmiertelnych, wywodzących się z rodu Aarona. Ten jedyny Kapłan przez swą odkupieńczą ofiarę stał się Arcykapłanem na wieki „nieporównywalnym z innymi arcykapłanami".

Idea wyższości Nowego Przymierza nad Starym wyrażona została w częściach dogmatycznych i parenetycznych listu. Nie są one od siebie oddzielane: wypowiedzi dogmatycznej towarzyszy pareneza, czyli zastosowanie w praktyce do tego, co wyłożono wcześniej. Jest to potrzebne , bo życie chrześcijańskie jest nieustanną podróżą, podobną do tej, jaką podejmowali patriarchowie do ziemi Kanaan, jaką też realizowali Izraelici pod wodzą Mojżesza. Celem jej była Ziemia Obiecana. Pielgrzymowali też inni Izraelici, zmierzając do celu, i ufając Bogu, mimo, że ani czas trwania pielgrzymki, ani jej cel nie były im znane. („Zabrakłoby mi przecież czasu, gdybym miał opowiadać o Gedeonie, Baraku, Samsonie, Jeftem, Dawidzie i Samuelu i o prorokach, którzy przez wiarę podbili królestwa, zaprowadzili sprawiedliwość, doczekali spełnienia obietnic, zamknęli paszczę lwom..." – Hbr 11, 32-33).

Idea pielgrzymowania obecna w Starym Testamencie wydała się autorowi listu niewystarczająca. Uzupełnił ją zwróceniem uwagi na to, że w przeciwieństwie do starych przepisów, zakazujących zbliżania się do Boga z powodu niemożności oczyszczenia się ludu przez stare ofiary (Hbr 12,18-20), w Nowym Testamencie przeszkoda ta znikła, bo ofiara Chrystusa obmyła skutecznie wszystkie grzechy ludu. Dzięki temu chrześcijanie mają otwarty przystęp do tronu łaski (4,16), dzięki czemu – jako nowy lud Boży – w przeciwieństwie do starego – wchodzić może do miejsca najświętszego, znajdującego się w przybytku niebieskim, tj. tam, gdzie przebywa sam Bóg (9, 28). W nim oddawać będzie należną cześć Bogu[16].

W okresie pierwszego przymierza, które słusznie jest nazywane starym, czy też dawnym, do miejsca świętego świętych (= najświętszego) miał dostęp jedynie arcykapłan i czynił to tylko jeden raz w roku. Chrześcijanie mogą oddawać Bogu

[16] F. Mickiewicz w swej rozprawie doktorskiej pt.: *Natura nowej świątyni eschatologicznej według Ap 21,1-4.22-27*, (Warszawa 1995, ss. 135–140) trafnie wyjaśnia tę myśl teologiczną.

cześć w taki sposób, jakiego nie mogli wyobrazić sobie podlegający pierwszemu przymierzu. Na ludzie drugiego przymierza, nazywanego słusznie nowym, spoczywa wielka powinność bycia świętymi i doskonałymi. Jeżeli w Nowym Przymierzu Bóg mówi do nas przez Syna, to chrześcijanie winni Mu wierzyć o wiele bardziej, niż wszystkim ludzkim pośrednikom. Winni brać przykład z bohaterów wiary Starego Przymierza (11,1-4), a mając większe od nich obietnice, winni odznaczać się także większą wiarą („Ci wszyscy jednak, choć wykazali się wiarą, nie doczekali się spełnienia obietnicy. Bóg bowiem ze względu na nas przewidział coś lepszego, żeby bez nas nie osiągnęli doskonałości" – 11,39-40).

Naczelna idea listu jest obecna w wielu jego fragmentach. Ukazana ona została w kontekście Starego Testamentu. Liczne odniesienia do ksiąg Starego Przymierza dowodzą, że autor był ich świetnym znawcą. Najwięcej starotestamentalnych cytatów zaczerpniętych zostało z Pięcioksięgu i Psałterza. Można je podzielić na wyraźne i ukryte. Z Rdz mamy 5 wyraźnych cytatów, z Wj 1; z Pwt 5, oraz 11 z księgi Psalmów. Bardzo wiele – bo ponad 80 napomknięć, czy też aluzji starotestamentalnych znajduje się w 11 rozdz. listu w którym podano szereg imion starotestamentalnych osobistości jako świadków wiary.

Wypada zauważyć, że autor listu wykorzystuje teksty w taki sposób, że nie narusza w zasadzie ich literalnego sensu. Z tym stwierdzeniem nie zgadza się R. Bultmann[17]. Wydaje się nie mieć racji dlatego, że choć cytowane teksty zdają się być rozumiane w różnym sensie w danym miejscu cytowania, to – gdy się dokładniej zapozna z ich sensem – stwierdzić można, iż jedna i druga treść zawiera się w bogactwie teologicznym przytaczanego tekstu. Nieraz z jednego tekstu w różnych miejscach wydobywa się różne jego znaczeniowe odcienia. Takim przykładem jest cytat z Ps 110,4, gdzie jest mowa o Melchizedeku. Autor listu jest przekonany, że cały Stary Testament jest zharmonizowanym proroctwem o Chrystusie i Nowym Przymierzu. Przecież „wszystko to Bóg urządził" (Hbr 3,4: „budowniczym wszystkiego jest Bóg" – jak przełożono w ekumenicznym Nowym Testamencie). W przekonaniu autora listu Stary Testament był niedoskonały; doskonały jest Nowy Testament. To, co w Starym Testamencie było materialne, w Nowym otrzymało treść duchową. W Starym Testamencie Bóg przemawiał na Synaju i obiecywał dobra materialne, w Nowym przemawia Syn Boży i przekazuje dobra duchowe. Także osoby, zdarzenia i instytucje starotestamentalne w Starym Testamencie miały wymiar figuratywny, zaś zdarzenia historyczne uzyskiwały rangę symbolu. W Nowym wszystko staje się rzeczywistością. Dlatego też Stary Testament ukazuje się jako niewyczerpane źródło odniesienia do tego co nastąpiło w Nowym Testamencie. Nic dziwnego, że właśnie Nowy Testament jest zobowiązujący. I to pokazuje wspaniała księga święta, jaką jest List do Hebrajczyków Winna być ona – częściej niż dotąd – wykorzystywana w katechezie, w homiliach i cichych medytacjach...

[17] R. Bultmann, *Wegweisung und Erfüllung*, „Studia Theologica" 2, Lund 1949, 25–27.

ks. Piotr Liszka

Personalizm św. Augustyna w świetle teologii przełomu II i III tysiąclecia

Augustyn znany jest jako wielki filozof starożytnego chrześcijaństwa, a także jako Ojciec Kościoła. Jan Paweł II wymienia go w *Fides et ratio* obok Grzegorza z Nazjanzu, Bonawentury i Tomasza z Akwinu[1]. Znaczny jest wpływ Augustyna na rozwój teologii chrześcijańskiej, aż do dziś. Niniejsze opracowanie wskazuje na istnienie w dziełach św. Augustyna nurtu teologii personalistycznej, który jest ciągle aktualny, nadal inspiruje do tworzenia nowych ujęć, do dalszego rozwoju refleksji nad Objawieniem.

Wśród wielu różnorodnych źródeł myśli św. Augustyna na czoło wysuwa się Pismo św. oraz starożytni filozofie greccy, zwłaszcza Platon. Dzieła uczonych greckich czytał on w języku łacińskim, nie w oryginale. Wskutek tego umykał mu niejednokrotnie oryginalny sens tekstu, albo przynajmniej poszczególnych słów, natomiast mógł z łatwością, przy okazji czytania tych dzieł, czynić własne przemyślenia, stając w szeregu twórców oryginalnych, a nie tylko odtwórców[2].

Pierwszorzędnym celem refleksji św. Augustyna było wgłębienie się w treść Objawienia. Polemiki, jak również wspomaganie pasterskiego przepowiadania były dla niego celem wtórnym. Najpierw chciał pogłębiać wiedzę, a dopiero na niej budował normy postępowania, był on bardziej miłośnikiem mądrości niż pragmatystą. W centrum jego zainteresowania znajduje się najważniejsza i najtrudniejsza tajemnica chrześcijańska, jaką jest Trójjedyność Boga. Od filozofów greckich różniła go egzystencjalna postawa wobec zgłębianej rozumem ludzkim nadprzyrodzonej rzeczywistości. W przeciwieństwie do Platona, rzeczywistością, którą spotykał, nie były idee, lecz ktoś, ktoś żywy. Nie mówił o Absolucie, lecz o Kimś, o Bogu Żywym. Punktem wyjścia jego rozważań nie była transcendentna nieskończoność Absolutu, lecz działanie zbawcze Boga w historii, skoncentrowa-

[1] Zob. *Fides et Ratio* 74.

[2] Por. A. Benedikt, *Średniowieczne inspiarcje metodologicznych idei Galileusza*, w: *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, red. M. Manikowski, „Filozofia" XXVIII, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, 159–181, s. 167.

ne na postaci Jezusa z Nazaretu, który przyjmowany przez wiarę jako Chrystus, prowadzi ludzi do zbawienia.

Myśl Augustyna powiązana jest ściśle z wiarą, nadzieja i miłością (*amor Christi*). W aspekcie personalistycznym nurt jego myśli łączy głębię osób ludzkich i boskich z ich zewnętrzną obiektywizacją w dziejach świata. Wskazując na wnętrze człowieka jako na subiektywne źródło poznawania Trójcy, Augustyn nie odchodził od najważniejszego źródła, jakim jest obiektywne Objawienie, spisane na kartach Biblii. Zdawał sobie sprawę z tego, że Trójca Święta objawia się w Jezusie Chrystusie, że odpowiednio do tego, w wierze chrześcijańskiej teologia trynitarna połączona jest ściśle z chrystologią[3]. „Augustyn chce szukać w stworzonym przez Boga świecie, a w nim przede wszystkim w człowieku, który jako obraz Boga jest koroną stworzenia, śladów, które pozwolą konkretniej ukazać wiarę w Jego Trójjedność. Najbardziej znana stała się, psychologiczna nauka o Trójcy Świętej" (*Pschologische Trinitätslehre* – tak brzmi tytuł rozprawy M. Schmausa). W umysłowych dokonaniach rozpoznaje autor obraz stosunków wewnątrztrynitarnych"[4].

Personalistyczne źródła teologiczne wyróżniane przez św. Augustyna

Podkreślając fundamentalne znaczenie Pisma św. i Tradycji, kartagiński teolog, jako bezpośrednie źródło wiedzy teologicznej, wskazywał na człowieka. Człowiek jest nie tylko przedmiotem i podmiotem teologii chrześcijańskiej, lecz również jej źródłem. Sam człowiek jako osoba ludzka, ale też wytwory jego rąk i umysłu.

a) Literatura piękna

Augustyn nie był egzegetą, lecz teologiem, nie był badaczem tekstów, lecz myślicielem pogłębiającym na ich podstawie zbawcze orędzie dane społeczności eklezjalnej. Czytał on teksty biblijne dla lepszego zrozumienia treści Objawienia przekazywanego w kościelnym przepowiadaniu[5]. Zwracał on uwagę nie tylko na precyzję sformułowań, lecz także na piękno wypowiadanych słów, zdań i całych dzieł literackich. Dzieła św. Augustyna, wychowanego i wykształconego na literaturze antycznej były „równie znakomite pod względem teologicznym, jak i literackim"[6]. Troska o szatę zewnętrzną wypowiedzi teologicznych powinna być widoczna nie tylko w utworach literackich, lecz również w wypowiedziach ustnych. Szczególnie ważnym przykładem jest jego dzieło pt. *De doctrina Christiana*, w którym opracował on teorię kazania w oparciu o zasady retoryki klasycznej[7].

---

[3] Por. W. Breuning, *Nauka o Bogu, Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Traktat II,* (red. W. Beinert), (por. *Gotteslehre*, Ferdinand Schoningh Verlag, Paderborn 1995), wyd. M., Kraków1999, s. 167.

[4] Tamże, s. 168.

[5] Por. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, TNKUL, Lublin 1990, s. 66.

[6] J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Księgarnia św. Jacka i Apostolicum, Katowice–Ząbki 2001, s. 264/; Wykład wygłoszony 1 X 1992 r. w auli WŚSD w Katowicach, podczas inauguracji roku akademickiego 1992/1993.

[7] Zob. J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opolska Biblioteka Teologiczna 21, Opole 1997, s. 167.

Podobną uwagę można sformułować w odniesieniu do katechezy, której teorię opracował w dziele *De catechizantibus rudibus*. Augustyńska katecheza stanowi inspiracje dla współczesnej teologii zainteresowanej sposobem wejścia orędzia Ewangelii w nowe kultury.

Wypowiedzi teologiczne Augustyna świadczą o jego wyczuleniu na Tajemnicę. Nie był on racjonalistą, nie zamierzał wszystkiego do końca wyjaśnić, chciał wprowadzać ludzi w misterium, posługując się znanymi mu formami literatury pięknej, w tym również poezji. Stworzył on podwaliny poetyki kazania jako gatunku literackiego[8]. Wszelkie wypowiedzi są tylko szatą, ukrywającą w sobie misteryjną treść. Dlatego, pomimo wyczucia apofatyczności, zajmował się zewnętrznymi znakami niosącymi w sobie treści należące do obszaru objawienia. Jego myślenie było gruntownie sakramentalne. Według niego, wszystko to, co zewnętrzne, wszelkie instytucje państwowe i kościelne, a także sposoby formułowania myśli, stanowią szatę dla orędzia Bożego, które nie da się wypowiedzieć słowami ludzkimi. Inspirował się w tym wersetem Rdz 3, 21, mówiącym o szatach ze skór okrywających pierwszych ludzi po wygnaniu z raju.

Szczególną szatą literacką jest mit. Augustyn znał starożytną mitologię i wiedział, że mit jest tylko formą literacką, szatą ukrywającą w sobie głębokie treści mówiące o tajemnicy człowieka i o tajemnicy Boga. Mit nie jest czymś zmyślonym, kłamliwym, lecz sposobem wyrażenia głębszej prawdy[9]. Mit jest jak opaska ze skóry zakrywająca nagość pierwszych ludzi po grzechu, zakrywa on nagość ludzkiego umysłu, zabłąkanego w kłamstwie i pustce. W tym sensie jest czymś zmyślonym, nieprawdziwym, zakrywającym prawdę, której człowiek ostatecznie w pełni nie potrafi poznać. W tym sensie mit odkrywa fundamentalną prawdę o człowieku, a mianowicie prawdę o jego epistemologicznej nieudolności. Mit nie wprowadza kłamstwa, wręcz odwrotnie, chroni przed nim, chroni przez złudzeniem możności dojścia człowieka do prawdy w sposób absolutny. Mit przypomina człowiekowi o jego słabości poznawczej wynikającej z grzechu Adama. Bez mitu wypowiedzi człowieka łudzą pozorem bezpośredniego oglądu prawdy, i to byłaby największa pomyłka. Szata wkładana na ludzka skórę odwraca uwagę od tego, co zewnętrzne, zwraca uwagę na to, że pod nią znajduje się nie tylko goła skóra, lecz jeszcze coś bardziej wewnętrznego, wyzwala od powierzchowności, wskazuje na konieczność sięgania do tego, co stanowi istotę człowieka.

Symbol szaty jest punktem wyjścia Augustyńskiej introwersji jako metody prowadzącej do odkrywania ludzkiej duchowości, a w niej obrazu Bożego, danego w akcie stworzenia. Dla Augustyna wnętrze człowieka nadal zawiera odblask Boga, nie jest samym grzechem, jak to później będzie głosił interpretator św. Augustyna, Marcin Luter. Wskazywał on na to, że według teologa z Tagasty mit chroni przed pychą, przed przeświadczeniem, że rozum ludzki potrafi wszystko wyrazić dogłębnie

[8] M. Korolko, *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, Krzysztof Dybciak, Lublin 1993, Towarzystwo Naukowe KUL, 41–71, s. 43.

[9] Por. R. Gambra Ciudad, *El lenguaje y los mitos*, Speiro, Madrid 1983, s. 21–22.

i precyzyjnie. Myślenie ludzkie tylko wydaje się jasne i logiczne, a tymczasem jest skażone grzechem. Ufając swojemu rozumowi człowiek dochodzi do sytuacji, w której zadowala się pozorem, zostaje zaabsorbowany przez grę pozorów i odczuwa potrzeby szukania pomocy łaski Bożej dla otrzymania prawdy autentycznej. Mit odwraca uwagę od wiedzy powierzchownej, zakrywa ją, wkłada w jej miejsce wymysł, wyobraźnię, coś w oczywisty sposób zmyślonego, ale czyni to po to, aby skierować wysiłek poznawczy od prawdy cząstkowej do prawdy pełnej, ukrytej[10]. Teoria mitu jako szaty literackiej pozwoliła św. Augustynowi traktować starożytne dzieła literatury pogańskiej jako swoiste proroctwa, torujące drogę Jezusowi Chrystusowi. *Bukoliki* Wergiliusza oraz wyrocznie sybilińskie biskup Hippony odczytywał jako proroctwo o narodzeniu Chrystusa[11].

b) Sztuka

Szatą ukrywającą w sobie ważne dla człowieka treści są nie tylko dzieła literackie, lecz również dzieła sztuki. Szatą są nie tylko słowa, farba czy drewno lub kamień, lecz również zakryte w nich piękno wytworzone przez człowieka. Piękno wytworzonym przez człowieka odzwierciedla piękno głębsze, transcendentalne, boskie. Harmonia proporcji geometrycznych wprowadza człowieka bezpośrednio w obecność boskości. Jest to poznanie anagogiczne, bezpośrednie, ale niejasne, nieuchwytne, nie dające się określić i opisać ludzkimi słowami. Funkcję anagogiczną spełniają sztuki wyzwolone, takie jak geometria, muzyka, i architektura[12]. Piękno pozwala człowiekowi dojrzeć oczyma duszy „inteligibilne światło prawdy, zupełnie oddzielone od materii"[13]. Światło prawdy jest większe u człowieka wyćwiczonego przez praktykowanie sztuki, zwłaszcza muzyki. Muzyka wprowadza w duszę ludzką ład duchowej harmonii i w ten sposób kieruje ją ku Bogu. Muzyka przygotowuje umysł ludzki do uprawiania filozofii. Augustyn traktuje filozofię jako oglądanie przez duszę ludzką w sposób anagogiczny, czyli bezpośredni, czysty i doskonały niematerialnych rzeczywistości boskich. Filozofia jest swoistą, wewnętrzną muzyką rozbrzmiewającą w duchowym wnętrzu człowieka[14]. Muzyka odwzorowuje w duszy odwieczny, boski ład, jest echem muzyki rozbrzmiewającej w wnętrzu Boga Trójjedynego. Kompozycje muzyczne odtwarzają w człowieku muzykę boską dzięki relacji istniejącej między człowiekiem a osobami Trójcy[15].

---

[10] Por. św. Augustyn, *De doctrina christiana*, tł. w j. wł. *La dottrina cristiana* 2, 40, tekst łaciński edycji mauryńskiej porównany z *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Città Nova Editrice, Roma 1992, s. 130–131.

[11] J. Szymik, *Teologia na początku wieku*, Katowice–Ząbki 2001, s. 323; Powołał się on na: A. Dunajski, *Literatura piękna jako locus theologicus*, SPelp, 12 (1981), s. 105.

[12] Por. M. Pawlica, *Obecność sacrum w architekturze sakralnej – na przykładzie katedry gotyckiej*, PWT (praca mgr.) Wrocław 2001; Za: O. von Simson, *Katedra gotycka*, Warszawa 1989, s. 48.

[13] P. A. Redpath, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, (*Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Copyright by Editions Rodopi B. V., Amsterdam-Atlanta, 1997), Lublin 2003, s. 90.

[14] Por. tamże, s. 91.

[15] Por. K. Guzowski, *Muzyka ducha*, RTK 2 (2002) 141–155, s. 144.

Za pomocą muzyki można poznać głębię tajemnicy Boga, a tym samym również tajemnicę poszczególnych osób ludzkich oraz tajemnicę Kościoła, nie tylko relacje ludzi z Bogiem, lecz również relacje między ludźmi, a także relacje ludzi do całości społeczeństwa tworzonego przez nich. Według św. Augustyna rola muzyki nie ogranicza się do wzbudzania uczuć, lecz polega na objawianiu Boga[16].

c) Filozofia

Dla Augustyna filozofia to bardziej umiłowanie mądrości (*amor*), niż poznawanie jej za pomocą reguł logiki (*studium sapientiae*). Poznanie filozoficzne angażuje wszystkie władze duchowe człowieka. Filozofia uczy sztuki życia, w jakiś sposób już sama jest sztuką życia (*ars vitae*). W taki sposób traktowali filozofię stoicy i epikurejczycy, a także pisarze, np. Cyceron. Pisarze chrześcijańscy wzorowali się na nich, wskazując na Chrystusa jako na źródło mądrości. Chrystus jest uosobieniem mądrości. Miłośnikiem mądrości, czyli filozofem, jest każdy chrześcijanin tym bardziej, im bardziej jest on zjednoczony z Chrystusem. W czwartym wieku ten sposób mówienia bardzo się rozpowszechnił. Filozofią pisaną są wszelkie prawdy zawarte w Biblii. Filozofią realizowaną jest całe życie chrześcijańskie. Celem horyzontalnym filozofii jest doskonałe życie chrześcijańskie, celem wertykalnym zjednoczenie człowieka z bogiem. Szczytem filozofii jest kontemplowanie Boga Żywego[17]. Poznawanie mądrości wymaga wiary i wiarę umacnia. Filozofia rozumiana przez św. Augustyna jako *intellectus fidei* bliska jest teologii w jej znaczeniu nowożytnym. Jej zadaniem jest odczytywanie, a nie tworzenie własne, jej celem jest głębokie poznawanie i zrozumienie tajemnic chrześcijańskich. Umiłowanie mądrości Augustyn utożsamia z miłością wobec Boga Ojca albo Chrystusa, który jest uosobioną Mądrością Bożą. Podobne „teologiczne" pojmanie terminu *philosphia* pojawiło się u Grzegorza z Nazjanzu i przetrwało aż do Jana Damasceńskiego.[18]

Platonizm przezwyciężony przez objawienie chrześcijańskie

Czym innym jest tworzenie systemu myśli w jakimś określonym nurcie, a czym innym korzystanie z sposobu myślenia charakterystycznego dla tego nurtu oraz z niesionych przez niego treści traktowanych jako budulec dla tworzenia swego własnego systemu, który jest syntezą opartą na kilku nurtach, zawierającą istotne elementy oryginalne. W takim sensie św. Augustyn był platonikiem, tworząc syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, ogarniającej różne nurty myśli greckiej i łacińskiej. Nie był to jednak platonizm, czy neoplatonizm w ich klasycznym ujęciu, lecz ich wersja w oryginalny sposób przez niego schrystianizowana. Identyfikował się natomiast jedynie z prawdą objawienia chrześcijańskiego[19]. Synteza

[16] Por. tamże, s. 145.

[17] Por. A. Berardino, B. Studer, *Wprowadzenie*, [w:] *Historia teologii I. Epoka patrystyczna*, A. di Berardino, B. Studer (red.), Kraków 2003, 16–35, s. 19.

[18] Por. tamże, s. 20.

[19] Por. *Fides et Ratio*, nr 40.

objawienia chrześcijańskiego i antycznej filozofii dokonana przez Augustyna było dziełem, jakie mogło pojawić się dopiero w nurcie myśli chrześcijańskiej[20].

Pomimo genialności, synteza Augustyna również nie została opracowana do końca, ma ona charakter szkicu, w którym napotkać można wiele sprzeczności, jakie niesie w sobie neoplatonizm z jego radykalnym dualizmem Boga i świata. Przykładem sprzeczności jest nauczanie o Bożym miłosierdziu, a jednocześnie głoszenie predystynacjonizmu wraz z podziałem ludzkości na „państwo Boże" (*civitas Dei*), złożone z ludzi obdarzonych łaską, oraz „państwo ziemskie" (*civitas terrena*), składające się z ludzi złych, przeznaczonych na potępienie[21]. Myśl Augustyna bliska jest Plotynowi i Porfiriuszowi. Wpływ neoplatonizmu widoczny jest w specyficznej drodze duchowej, która dokonuje się we wnętrzu człowieka i prowadzi, poprzez liczne pośrednictwa, do zjednoczenia z Bogiem (*reditus*, *epistrofé*). Rozumienie grzechu wraz z wizją drogi prowadzącej do zbawienia w wieczności, reprezentowane przez św. Augustyna, a także przez Pseudo Dionizego Areopagitę, wpłynęło istotnie na antropologię Średniowiecza[22].

Augustyn w swej drodze myśli odrzucał to, co jest wyraźnie sprzeczne z objawieniem chrześcijańskim: 1) Manicheizm, spadkobiercę synkretyzmu gnostyków i dualizmu kreacyjnego Persów; 2) Antropologię platońską, traktującą ciała za więzienie preegzystujących dusz; 3) Przedchrześcijańską mitologię, według której Chrystus jest eonem, bytem pośrednim między Bogiem i światem dla nauczenia ludzi, jak wyzwolić się od materii. Kartagiński myśliciel zaproponował podwójną regułę rozumienia tekstów biblijnych odnoszących się do Chrystusa. Syn jest równy Ojcu, ponieważ jest Bogiem jak On (*secundum Dei formam*) i jest mniejszy od Ojca, wraz z Duchem Świętym służąc ludziom (*secundum servi formam*). List do Filipian służy świętemu Augustynowi dla obrony wiary katolickiej przeciwko herezjom, jako program duchowości dla naśladowania Chrystusa, przynaglający nas do naśladowania Go. Święty Augustyn kontemplował fundamentalną jedność boskiej natury, aby uzasadnić jedność działania Trójcy odnośnie do stworzeń (*ad extra*). Doszedł od do wniosku, że jedyna natura boska jest posiadana przez trzy boskie Osoby, z ich intymnymi relacjami, subsystujące i niekomunikowalne[23]. Odrzucił on również demonologię, znaną przez niego ze studiów nad nurtem myśli rozwijanym przez wiele wieków w Aleksandrii, zarówno przez, jak i po Chrystusie. Środowisko neoplatonizmu aleksandryjskiego połączyło tezy jogi indyjskiej z demonologią chaldejsko-egipską i starało się włączyć je w praktykowanie magii[24]. Nawrócony z manicheizmu Augustyn, tę drogę porzucił w sposób zdecydowany.

---

[20] Por. P.A. Redpath, *Odyseja mądrości*…, s. 93.

[21] Zob. T. Michałowska, *Średniowicze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, (Wielka historia literatury polskiej), Warszawa 1995, s. 20.

[22] G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Edicioni San Paolo, Torino 1997, s. 90.

[23] *De Trin*. IV, 21. 20 itd.; *Contra serm. Arian*. 15, 9; *In Io* Tr. 20, 3; Por. A. Turrado, *Agustín*, w: X. Pikaza, O. de M., N. Silanes, O.SS.T.(red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 15–25, s. 18.

[24] Zob. J. Świtkowski, *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Oficyna Wydawnicza Polczek, [reprint], Kraków 1990, s. 252.

Poznanie przez wiarę

Personalne ujęcie teologii św. Augustyna wnika z dwóch podstawowych źródeł poznania, którymi są: obiektywny zapis biblijny oraz subiektywność głębi osoby ludzkiej. Punktem kardynalnym całej jego myśli jest biblijna prawda, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Dlatego poznanie Boga dokonuje się poprzez zmierzanie do wnętrza człowieka, do obrazu Boga głęboko ukrytego w człowieku. Spekulatywne dzieło Augustyna, *De Trinitate* nie wyjaśnia wszystkiego, jedynie wskazuje drogę. Jest ono tylko drogowskazem, a nie dogłębnym opisem. Najwyżej jest ono szkicem, wskazującym tylko na kształt tajemnicy, ale pozostawiającym jej poznanie w sercu człowieka oddającego się kontemplacji[25]. Narzędziem poznawczym jest tu oświecenie dane od Boga, natomiast metodą poznawczą jest anamneza, którą praktykował Platon, a w XVII wieku rozwinął Kartezjusz. W odróżnieniu od Platona, Augustyn nie wysilał się nad przypominaniem boskich idei, lecz przypominał sobie zbawcze wydarzenia historii Jezusa Chrystusa, którą interpretował zbawczo w konkretnych uwarunkowaniach jego czasów[26].

Niezmienność Boga Augustyn przeciwstawia zmienności ducha ludzkiego, Owa zmienność jest szatą i drogą prowadzącą do poszukiwania transcendentnego sensu świata i człowieka. W ten sposób jednak głosi wielkość ludzkiej natury, pomimo jej ograniczeń. Człowiek jest zdolny nawiązywać kontakt z Bogiem i w Nim uczestniczyć: *summae naturae capax est*[27]. Jedyną drogą dojścia do Boga-Miłości jest Chrystus, który nas kocha i nam przebacza. Św. Augustyn podkreślał rolę Wcielenia Słowa, jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi. Jako człowiek Chrystus jest drogą do Boga, jako Bóg jest celem tej drogi. Stąd metoda filozoficzno-teologiczna św. Augustyna ma dwa podstawowe bieguny, które znajdują się w stałej relacji dialektycznej. Wiara i rozum jednocześnie są w opozycji i w stanie integracji: *Crede ut intelligas* (wierzyć, aby zrozumieć) i *Intellige ut credas* (zrozum, abyś bardziej wierzył). Realizm ducha oznacza u św. Augustyna przekroczenie fideizmu i wejście w misterium Boga, w radykalny dialog integracji rozumu i wiary[28].

---

[25] Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tł. A. Liduchowska, Wydawnictwo M, Kraków 1996.

[26] Por. S. Kowalczyk, *Anamneza. I. W filozofii poznania*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 511: „Dla Platona anamneza jest poznaniem ogólnym idei oraz bytu; przy okazji zmysłowego spostrzegania rzeczy umysł przypomina sobie to, co uprzednio poznał. Odmiennie od Platona interpretował anamnezę św. Augustyn, który – jako chrześcijanin – odrzucał teorie preegzystencji (*De lib. Arbit*. 3, 20, 57; *Soli*;. 2, 19, 35; *Epist*. 7, 1-2); Za przedmiot anamnezy uważał nie idee poznane w przeszłości. Lecz tzw. prawdy wieczne, niezależne od czasu, które człowiek poznaje dzięki oświeceniu Bożemu, wspomagającemu przyrodzone władze poznawcze; w tej interpretacji anamneza łączy się z teorią iluminizmu".

[27] *De Trin*. XIV, 4,6; XIV, 8, 11.

[28] Iz 7, 9: Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie, *De Trin*,. VII, 6, 2; VIII, 5, 8; IX, 1, 1; XV, 2, 2 itd.

Odrzucenie przez św. Augustyna Platońskiego poglądu o preegzystencji duszy względem ludzkiego ciała wiązało się z odrzuceniem platońskiego poglądu na poznanie. Aczkolwiek wspólny jest jego pogląd na pamięć jako istotny element poznawczy, to jednak istnieje między nimi zasadnicza różnica. Według Platona wiedza jest wrodzona, przechodzi z poprzedniego wcielenia, natomiast Augustyn przyjmuje chrześcijański pogląd, że wiedza zbawcza jest dana w objawieniu historycznym. Pamięć sięga do zbawczych wydarzeń biblijnych, z drugiej zaś strony sięga do obrazu Bożego danego człowiekowi w akcie stworzenia, który daje mu światło potrzebne dla zrozumienia prawdy objawionej w historii. Iluminacja nie przychodzi z zewnątrz, jest wynikiem dotarcia do obrazu Bożego ukrytego głęboko w ludzkim wnętrzu, na zewnątrz znajdują się jedynie informacje wskazujące na tajemnicę, inspirujące do jej przyjęcia. Pamięć nie odkrywa czegoś nowego, poza treścią daną w objawieniu i przekazywaną w Kościele, odkrywa natomiast prawdy wieczne zapisane w obrazie Bożym, danym każdemu człowiekowi[29].

Historia przekazuje prawdy wieczne w zewnętrznej szacie wydarzeń i słów. Nie mają one możliwości odkrycia jej przed człowiekiem w całej pełni, a tylko ją w jakiś sposób sygnalizują. Chęć poznania boskości w sposób oczywisty poprzez zewnętrze, przez historię, jest formą prometejskiej idolatrii, jest chęcią wydarcia Bogu Jego niedostępnej istoty. Pełnia poznania prawd wiecznych, dostępna dla człowieka, wymaga iluminacji, wymaga światła, które znajduje się w najtajniejszych zakamarkach ludzkiego wnętrza. Pełnia prawdy w historii została dana w Jezusie Chrystusie. Również orędzie Jezusowe staje się zrozumiałe dopiero w Bożym świetle, które jednak jest dawane przez Jezusa hojnie razem z przekazywaniem prawdy. Światłem tym jest wiara. Dzięki Jezusowi Bóg stał się widoczny (*la visibilización*), ale tylko dla tych, którzy wierzą[30]. Wiara nie jest uzdolnieniem danym nie tylko uczniom Jezusa, lecz również tym, którzy nie są współcześni Jezusowi, aby mogli w Niego wierzyć nie oglądając Go w historii, jest też uzdolnieniem ontologicznym dla poznania Jezusa jako Boga Jezus jest figurą zewnętrzną objawiająca Boga a Duch Święty jest światłem wewnętrznym, powiązanym ściśle z figurą zewnętrzną. Znak zewnętrzny i wewnętrzne światło są ze sobą zawsze sprzężone. Ostatecznie w Jezusie widzimy nie tylko Jego osobiste misterium, lecz również tajemnicę Ojca[31].

Zbawcze poznania Boga, umożliwiają człowiekowi wejście do Boskiego „Bytu", dokonuje się dzięki wcieleniu. Aniołowie uczestniczyli w bezpośrednim oglądaniu Boga i mieli bezpośredni kontakt ze Słowem (*Verbum*), natomiast ludzie oglądają Boga pośrednio, za pomocą pośrednictwa. Potrzebują oni Słowa Wcielonego, który objaśnia człowiekowi istotę i naturę boskości[32]. Konieczność wcielenia łączy

[29] Por. P.A. Redpath, *Odyseja mądrości*…, s. 91.

[30] O. Gonzáles de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, wyd. 2, (wyd. 1, 1997) Salamanca 1998, s. 80.

[31] Tamże, s. 81.

[32] Por. A. Eckmann, *„Incarnatio Christi" w pismach Świętego Augustyna: istota i cel*, „Vox Patrum" 20 (2000) t. 38–39, 237–245, s. 239.

się z koniecznością odkupienia. Augustyn często zwracał uwagę na to, że człowiek różni się od Boga nie tylko w naturze, w substancji, w istocie, lecz również w moralności, w grzeszności wymagającej Bożej interwencji. Celem wcielenia było zniesienie owej różnicy moralnej, różnica ontyczna osoby ludzkiej i osoby Boskiej pozostaje[33]. Oglądanie Boga twarzą w twarz wymaga nie tylko iluminacji oświecającej intelekt, lecz również łaski umacniającej wiarę. Integralność Augustynowego myślenia współbrzmi w tym względzie ze sposobem tworzenia teologii całej Zachód łączy antropologię, eklezjologię i politykę, we wspólnej perspektywie anagogii, czyli w wspólnym wysiłku zmierzania ku Bogu[34]. Zespolenie wiary z intelektem jest warunkiem koniecznym antycypowaniem pełni objawienia.

Na personalny charakter poznania Boga w ujęciu św. Augustyna zwrócił uwagę twórca polskiego personalizmu teologicznego, ks. C. S. Bartnik. Podkreślił on fakt, że zagadnienie poznania podejmowane jest przez Augustyna w wymiarze relacji, w którym refleksja nad poznaniem jako cechą osoby jako takiej, przechodzi do refleksji przyjmującej istnienie innych. Bogactwo osoby nie jest możliwe do aktualizowania się bez istnienia innych, to samo zachodzi w czynnością poznawania. Ktoś inny nie jest tylko poznawanym przedmiotem, lecz jest kimś, podmiotem. Poznanie osoby dokonuje się poprzez spotkanie z nią. W którym dokonuje się personalistyczna dialektyczność. Dopiero korelacja aspektu przedmiotowego z podmiotowym daje w efekcie poznanie kogoś. Augustyn jest ezgystencjalistą, prawdziwe jest tylko to, co istnieje, w sposób obiektywny „*Verum est quod est*" (św. Augustyn, *Soliloqia*, V). Jednakże prawda o człowieku poznawana jest jedynie w bezpośrednim spotkaniu[35].

Spotkanie przekształca wiarę w istnienie czegoś lub kogoś (*wiara że*), w wiarę jako zawierzenie (*wierzyć w*), które jest w chrześcijaństwie istotne. „Augustyn wyróżni *credere Deum*, to znaczy wierzenie, że Bóg istnieje, *credere Deo*, to znaczy wierzenie w słowo Boga oraz *credere in Deum*, czyli wiara zanurzona w Bogu, pełne przylgnięcie i odpowiedź na łaskę wiary. Zawierzenie nie odrzuca „*wiary że*". Integralny personalizm nie rezygnuje z żadnego wymiaru wiary jako czynu osoby ludzkiej, lecz integruje ją w wielką personalną całość[36].

Zrozumienie Boga nie jest możliwe bez wiary rozumianej jako zawierzenie, która pojawia się w spotkaniu. Augustyn zwraca uwagę na to, że nie wystarcza wiara w istnienie (że istnieje), jak to najczęściej jest przyjmowane w dyskusjach z ateistami. Subiektywne odczucie może być jednak mylące. Z odczuwania wiary nie wynika istnienie Boga. Augustyn wymaga przeżycia spotkania, odczuwania kogoś, a nie tylko odnajdywanie w sobie subiektywnej chęci, aby Bóg istniał. Bóg

---

[33] Tamże, s. 240.

[34] G. Lafont, *Storia teologia*…, s. 61.

[35] Zob. C. S. Bartnik, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 41.

[36] B. Sesboüé SJ, *Treść tradycji:reguła wiary i symbole (II–Vwiek)*, w: B. Sesboüé SJ (red.), *Historia Dogmatów*, T. 1, B. Sesboüé SJ, J. Woliński, *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, (oryg. *Le Dieu du salut*), tł. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków1999, 63–120, s. 86.

nie jest wymysłem, nie jest projekcją ludzkich pragnień. Bóg nie jest skutkiem wiary, to wiara jest skutkiem spotkania Boga. Spotkanie może być zewnętrzne, historyczne, ale też może dokonać się w głębi ludzkiego wnętrza. Z tego względu obowiązkiem człowieka jest wgłębienie się w swoją istotę, które prowadzi do odkrycia w sobie obrazu Bożego, do odkrycia odwiecznego światła, koniecznego dla zrozumienia treści chrześcijańskiego Credo. Na sposób teoretyczny znana jest ona wielu ludziom, ale u znacznej części nie wywołuje żadnego wrażenia. Zrozumienie sensu wiary, jaki nadaje jej św. Augustyn jest konieczne dla utworzonego przez niego sformułowania *crede ut intelligas*. Chodzi tu o wiarę personalną, ogarniającą integralnie całą osobę ludzką. Z jednej strony tego rodzaju wiara jest łaską, nie można na nią zasłużyć, ale z drugiej strony łaska ta jest dana każdemu człowiekowi w akcie stwórczym, a tym samym zadana jako obowiązek. Człowiek ma obowiązek dania odpowiedzi przez czyn introspekcji[37]. W tym sensie św. Augustyn daleki jest od protestanckiego *sola gratia*.

Wiara jako oświecenie wnętrza ludzkiego przez Boga jest przyczyną pozwalającą człowiekowi przyjąć zbawcze Orędzie. Bóg działa od wewnątrz, a nie tylko poprzez zewnętrzny impuls czytanych lub słyszanych słów. Taki pogląd św. Augustyna związany jest z przyjęciem obrazu trynitarnego istniejącego w człowieku już od samego aktu stworzenia. Można w tym ujęciu znaleźć jakieś podobieństwo między św. Augustynem a Ojcami Wschodu. A. Gonzáles Montes zwraca uwagę na to, że Kartagińczyk interpretował wiarę jako iluminację wewnętrzną poprzez łaskę Bożą w kontekście ontologii wizji wypracowanej przez neoplatonizm i tradycję myśli greckiej[38]. Wiara traktowana jako światło od Boga jest dla św. Augustyna zasadą teoretyczna dla przenikania znaków języka i odszukania ich pełnego znaczenia. Różnica między światłem duchowym a światłem fizycznym jest taka, jak między Słowem a głosem. Aksjomat św. Pawła *fides ex auditu* trzeba interpretować w ten sposób, że słuchanie zewnętrzne połączone jest z głosem wewnętrznym, decydującym o usprawiedliwieniu. Nie usprawiedliwia samo czytanie lub słuchanie, lecz łaska działająca od wewnątrz. Usprawiedliwienie nie polega na przyjęciu treści orędzia, lecz na relacji Boga z człowiekiem. Stąd protestancka hermeneutyka biblijna nie przyjmuje jako kryterium decydującego *auctoritas ecclesiae* o znaczeniu świętego tekstu, lecz światło od Boga bezpośrednio działające w człowieku. Dzięki działaniu tego światła do wnętrza człowieka dochodzi nie tekst, lecz jego najgłębszy sens[39]. Według Lutra nie ma tu miejsca na subiektywizm, gdyż zbawcze światło dociera do jednostki poprzez Kościół w wydarzeniu głoszenia orędzia. Kościół jest nie tylko podmiotem głoszenia słowa, ale jest też czynnikiem normatywnym wobec wnętrza przepowiadanego słowa[40].

---

[37] Por. A. Bronk, *Intelektualizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, T. VII, red. S. Wielgus, TN KUL, Lublin 1997, 341–343, kol. 342/.

[38] A. Gonzáles Montes, *Reforma luterana y tradición catolica. Naturaleza doctrinal y significación social*, Universidad Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmantinensis, Estudios 100, Salamanca 1987, s. 89.

[39] Por. tamże, s. 91.

[40] Por. tamże, s. 92.

Personalność metody poznawania Boga, człowieka i świata

Wyjaśnienie sposobu, w jaki człowiek poznaje Boga zostaje uzupełnione przez św. Augustyna podaniem norm postępowania, poprzez które wysiłek ludzki będzie zmierzał w stronę Boga w sposób pewny. Wyjaśnienie mechanizmu poznawania Boga wymaga zwrócenia uwagi na aspekt łaski, natomiast opis konkretnej metody zwraca uwagę na konieczność podejmowania przez człowieka odpowiednich czynów.

Punktem wyjścia refleksji św. Augustyna nad postępowaniem człowieka i na współpracę osoby ludzkiej z łaską, jest objawianie się Boga w stworzeniach zgodnie z ich naturą (rzeczy oraz ludzie). Stworzenie jest fundamentem dla poznania Boga, jako przyczyny wzorczej wszystkiego, co istnieje. Tego rodzaju pogląd, zwany egzemplaryzmem naznaczony jest kolorytem platońskim[41]. Człowiek jako obiekt (przedmiot poznania), poznawany jest przez człowieka poznającego (podmiot). Odpowiednio do tego, obraz Boży w człowieku jest przedmiotem poznania zadanym obligatoryjnie, a jednocześnie jest źródłem poznawczego światła (iluminizm). Ostatecznie pierwszym źródłem tego światła jest jego dawca – Stworzyciel. Ojcem światła oświecające ludzki umysł jest Bóg (J 1, 6-9). Ludzkie poznanie umysłowe uczestniczy (partycypacja) w prawdzie Bożego umysłu. Dzięki temu umysł ludzki dochodzi do bezpośredniego oglądu prawd fundamentalnych (uniwersalnych i wiekuistych), a osoba ludzka do życia w Bogu, przejawiającego się nawróceniem i realizacją obrazu Bożego w człowieku[42].

Osoby Boskie pełnię poznania osiągają poprzez aktywność immanentną, w której oglądają nie tylko siebie, ale również działanie boskie dwóch pozostałych osób. Bóg Trójjedyny znajduje pełnię swego szczęścia w kontemplowaniu siebie samego, bez potrzeby wychodzenia poza siebie. Stworzenie świata w żaden sposób nie jest Bogu do szczęścia potrzebne. Stworzenie świata i ludzi dokonało się jedynie z miłości, ze względu na szczęście ludzi[43].

Integralność myślenia św. Augustyna przejawia się w harmonijnym wiązaniu źródeł poznania objawienia. Podkreśla on znaczenie osoby ludzkiej jako źródła podmiotowego. Konsekwentnie, w aspekcie społecznym, podkreśla znaczenie Kościoła. Obiektywnie pierwszym źródłem jest Pismo Święte, ale powinno być ono czytane i wyjaśniane we wspólnocie Kościoła, który jest bardziej fundamentalny, powstał jako zespół ludzi powołanych przez Jezusa Chrystusa, zanim spisano objawienie Nowego Testamentu. Augustyn odrzuca manichejskie przekonanie, że Biblia jest fundamentem Kościoła i wyznaje, że Kościół jest autorytetem decydującym o sensie Pisma Świętego. *Regula cristianitatis* przeciwstawiana

---

[41] Por. V. Muñiz Rodríguez, *Analogía*, w: X. Pikaza, O. de M., N. Silanes, O.SS.T.(red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca1992, 44–49, s 48.

[42] Zob. S. Janeczek, S. Kowalczyk, *Iluminizm*. I (*Problematyka*), w: *Encyklopedia Katolicka*, T. VII, red. S. Wielgus, TN KUL, Lublin 1997, 39–43, kol. 40.

[43] A. Gutberlet L.C., *Vida personal y vida biológica: continuidad o separación*, „Alpha Omega", VI, n. 1 (2003) 105–132, s. 106.

manichejczykom przez św. Augustyna utożsamia się u niego z lekturą eklezjalną Pisma Świętego. Do prawidłowego odczytania biblijnego tekstu konieczna jest pobożność, która nie polega na surowej ascezie, lecz na włączeniu się w życie Kościoła[44]. Późniejsza abstrakcja scholastyków ma wiele wspólnego z oświeceniem wewnętrznym propagowanym przez św. Augustyna. Abstrakcja to wyzwalanie czegoś z otoczki zewnętrznej, natomiast termin *aphaíresis* (substrakcja) podkreśla wydobywanie czegoś z głębokiego wnętrza. Rozum przez abstrakcję odrzuca to, co niepotrzebne, oczyszcza z niepotrzebnego balastu, by dostrzec zakrywaną prawdę, natomiast wewnętrzne światło rozpoczyna proces poznania od wnętrza, a jego odblask zewnętrzny służy jako drogowskaz w wędrówce do głębi. Celem abstrakcji jest zrozumienie, celem oświecenia jest uczestniczenie w Źródle światła[45]. W ten sposób łaska oświeca nie tylko ludzki umysł, lecz całą osobę, a poznanie jest nie tylko działaniem rozumu ludzkiego, lecz jest doświadczeniem całościowym, czyli uczestniczeniem całego człowieka w Prawdzie. Wiara nie jest na marginesie rozumu, wręcz odwrotnie, przekracza go, ogarniając wszystko[46]. Ostatecznie, Pismo Święte prowadzi do Boga Żywego poza zewnętrznymi znakami, poprzez głębokie nawrócenie wewnętrzne.

Integralny, personalistyczny model myślenia Augustyna ukształtowany został poprzez studiowanie filozofii greckiej oraz lekturę Pisma Świętego. W takim też duchu zalecał on czytanie Biblii. Personalistyczny sposób czytania tekstów biblijnych wzmacnia jeszcze bardziej personalizm myślenia u czytelnika[47]. Integralność Augustyńska przejawiała się też w zaleceniu stosowania wielu metod w egzegezie biblijnej, w odpowiednim wzajemnym ich zespoleniu. Augustyn proponował, by rozważać Biblię historycznie, etiologicznie, analogicznie i alegorycznie[48].

Augustyn krytykował teologię potrójną stoików: mityczną teologię poezji i baśni, „fizyczną" teologię filozofów dotyczącą natury bogów oraz polityczną teologię ustawodawców i kultu publicznego[49]. Dostrzegał on ścisły związek między teologiczną wiedzą a chrześcijańskim postępowaniem. Jego teologia jako mądrość życiowa miała za zadanie kształtować życie człowieka w każdej sytuacji na wzór Chrystusa, Pana ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Była ona głęboko osadzona w Biblii. Kształtowała wiernych nie tylko intelektualnie, ale i duchowo (rozwijając pobożność), prowadziła człowieka do zbawienia i szczęścia[50]. Był on wielkim systematykiem treści chrześcijaństwa, drugim po Orygenesie gdy chodzi o umiejscowienie w dziejach chrześcijaństwa, ale o wiele bardziej wszechstronnym.

---

[44] A. Gonzáles Montes, *Reforma luterana*…, s. 93.

[45] Tamże, s. 101.

[46] Tamże, s. 103.

[47] Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Colección „Presencia teológica" 49, wyd. 2, Santander 1988, s. 155.

[48] Zob. B. Mikołajczak, *Analogia III. W Teologii, B. Analogia wiary*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 504-506, kol. 504.

[49] Zob. J. Szczurek, *Trójjedyny, Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1999, s. 13.

[50] Por. Tamże, s. 14.

Interpretował Pismo Święte, przemyślał wiele zagadnień dotyczących chrześcijańskiej wiary, usystematyzował całość ówczesnej wiedzy teologicznej, prowadząc dialog z heretykami i poganami. Jego synteza usadowiona jest w nurcie tradycji i w nurcie reguły wiary. Miał zamiar być tylko komentatorem i przekazicielem, a nie twórcą czegoś nowego[51]. Traktował teologię jako *ratio sive sermo de divinitate*[52] (rozumowe rozważanie, czyli mowa o boskości). Erazm z Rotterdamu bardziej niż Augustyna cenił Orygenesa. Mówił on, że jedna strona Orygenesa znaczy więcej niż cały traktat św. Augustyna Tymczasem Marcin Luter mówił, że jedna strona z dzieł św. Augustyna ma większą wartość niż cała reszta teologii [53].

Wielki myśliciel czasów wielkich herezji i wielkich nieszczęść, ale też czasów krzepnięcia organizacji życia i myśli Kościoła, był uwikłany w sposób myślenia swojej epoki, ale wykazywał swoją specyfikę, swoją oryginalność, która miała zaważyć na całej przyszłej tradycji teologicznej Kościoła na zachodzie Europy. Można mu zarzucić ograniczenia, niedokładności, zawikłania i uproszczenia. Jedno jest pewne, w swojej wielkiej syntezie filozoficzno-teologicznej ujawnił się jako zwolennik myślenia personalistycznego. Ten cenny rys widoczny jest w nurcie recepcji jego myśli, trwającym do dziś. Dzisiejsza teologia interpretuje św. Augustyna w świetle rozwijającego się coraz bardziej personalizmu chrześcijańskiego, wyznaczając nowe kierunki badań. Warto na nowo odczytać jego dzieła w świetle ujęć teologicznych pojawiających się w czasach przełomu tysiącleci, na progu XXI wieku. Warto z nowym zasobem wiedzy rozwijać teologię według wskazówek podanych przez wybitnego personalistę połowy pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa.

---

[51] O. Gonzáles de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, wyd. 2, (wyd. 1, 1997), Salamanca 1998, s. 198.

[52] *De Civitate Dei*, VIII, 1

[53] O. Gonzáles de Cardedal, *La entraña*..., s. 202.

ks. Jerzy Machnacz

Czy nowożytny i nowy ateizm jest ratunkiem dla człowieka i światowego pokoju?

Między ateizmem nowożytnym, oświeceniowym, a ateizmem nowym, postmodernistycznym zachodzi istotna różnica. Zamiana akcentów, ukazanie zasadniczych celów, jak i konsekwencji obu rodzajów ateizmu będą zadaniem niniejszych rozważań.

Faktem jest, że od zarania myśli ludzkiej po dzień dzisiejszy, istnieli i istnieją ludzie wierzący. Bezspornym jest faktem, że istnieli i istnieją ludzie negujący istnienie Boga, rozumianego jako Rzeczywistości transcendentnej względem świata. Rzeczywistość transcendentna, objawiająca się w tym świecie, jest nie z tego świata.

Religia, w właściwie religie, znaczą dzieje człowieka, stanowią istotny moment w historii ludzkości. Nowość czasów nowożytnych i współczesnych polega między innymi na tym, że Bóg jest stopniowo, ale ustawicznie wypierany z życia indywidualnego i społecznego człowieka. Zjawisko to zostało nazwane sekularyzacją. W ostatnich latach pojawiło się pojęcie „oceanicznego ateizmu", który w swym bezkresie i głębi dotyka Europę Zachodnią[1]. Dlatego na czasie wydaje się zamyślenie nad istotą religii, jak i istotą ateizmu, które zmierzają do zniszczenia przeciwnika, pokazują bezpodstawność jego istnienia. Nic tak nie szkodzi wzajemnym stosunkom, jak brak wiedzy o drugiej stronie, którą jest domniemany przeciwnik, lub domniemany sojusznik i idący z tym okazywany brak szacunku. W ostatnich latach podjęto poważne próby rzeczowej analizy fenomenu religii i ateizmu. Tak bowiem pierwszy, jak i drugi fenomen dotyka tego, co stanowi o człowieku[2].

Religia jako taka jest abstraktem, czymś „wyrwanym" z rzeczywistości. Religia jako taka nie istnieje, faktycznie istnieją rozmaite religie. Etymologia rodzi się z obserwacji rzeczywistości. Etymologicznie religia ma dosyć szerokie znaczenie, od: bacznego obserwowanie tego, co jest o wiele większe i zupełnie inne od człowieka (*relegere*), przez dostrzeżenie tego, z czym winien związać lub z czym związane jest jego istnienie (*religare*), a kończąc na tym, co powinien ustawicznie wybierać, cały czas się opowiadać (*reeligere*).

---

[1] E. Biser, *Gott im Horizont des Menschen,* Limburg 2001, s. 9–23 *(Der ozeanische Athefsmus. Zum epochalen Gestaltwandel des Unglaubens).*

[2] B. Welte, *Der Atheismm: Rätsel – Schmer – Ärgernis,* „Antwort des Głaubens" 1/1979, s. 16.

Skoro tak jest, to człowiek – w imię własnego człowieczeństwa – winien ową Rzeczywistość, większą i inną od niego, zgłębiać, poznawać, przyswajać sobie. Proces ten może dokonywać się od strony wewnętrznej, w ramach danej religii, powołani są do niego wszyscy jej zwolennicy. Może też dokonywać się od strony zewnętrznej, przez tych, którzy nie są jej zwolennikami, lub wyznają, że są niewierzącymi. Pierwsi będę argumentowali w rozmaity sposób, że Rzeczywistość absolutnie inna od rzeczywistości tego świata i wszystkiego, co się w nim znajduje, nie tylko może istnieć, bo jest w sobie niesprzeczna, lecz realnie istnieje, W filozofii nazywa się ją Absolutem, a w teologii – Bogiem. Drudzy natomiast będą starali się wykazać, że Rzeczywistość nie z tego świata nie jest i nie może być przedmiotem naszej wiedzy teoretycznej. Jest to droga I. Kanta, który przeprowadził fundamentalną krytykę metafizyki. Nie musi ona prowadzić od razu do ateizmu. Filozof z Królewca jest przecież autorem dowodu na istnienie Boga. „Sprawa" istnienia Boga nie jest przedmiotem rozumu teoretycznego, lecz postulatem rozumu praktycznego. Rozum ten domaga się, postuluje istnienie sensu świata i człowieka, gdyż nie byłoby ostatecznego kryterium między dobrem i złem, prawością i podłością, nagrodą i karą, zbrodniarzem i ofiarą[3].

W nowożytności, w jej nurcie zwanym oświeceniem, narodził się ateizm, który nie jest walką człowieka z Bogiem, ponieważ Rzeczywistość nie z tego świata nie istnieje, lecz walką oświeconego człowieka o prawdę bycia człowieka człowiekiem[4].

Zwróćmy uwagę, że religiom i nowożytnemu ateizmowi chodzi o prawdę bycia człowieka. Religia mówi ostateczną prawdę o człowieku: kim on właściwie jest? Co/kto stanowi o nim, gdzie człowiek siebie odnajduje, czyli w którym momencie osiąga pełnię swego istnienia? Nowożytnemu ateizmowi, pokazującemu genezę religii, jako procesu czysto naturalnego, również chodzi o prawdę o człowieku. Cel religii i ateizmu jest zatem ten sam, drogi odmienne.

Nie tylko człowiek religijny, jeśli chce poznać absolutną prawdę o sobie, winien zwrócić się do Boga[5]. Bóg stanowi o człowieku! Z tym, że nie można mówić o samym Bogu i samym człowieku: mówić o Bogu, to opowiadać dzieje spotkania

---

[3] W trzech krytykach: *Krytyce czystego rozumu,* 1781; *Krytyce praktycznego rozumu,* 1788; *Krytyce władzy sądzenia,* wydanej w 1790 roku Kant ustalił warunki możliwości uprawiania: metafizyki, nauk przyrodniczych, estetyki, etyki i metafizyki.

[4] Por. R. Faber, *Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalitat,* Wiirzburą 2006.

[5] Jan Paweł II, Redemptor hominis, 10. Ludzki wymiar tajemnicy odkupienia: „Człowiek nie może żyć bez Miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel.., objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi... człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! ... Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca–nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie ‚przyswoić', za-

Boga z człowiekiem, wejścia w jego historię, mówić o człowieku, to opowiadać historię jego upadku i łaski przebaczenia. Bytowemu związaniu bycia Boga z byciem człowieka, odpowiada pojęciowe związanie wypowiedzi o Bogu i człowieku. Filozofia uprawiana w duchu Arystotelesa i św. Tomasza jest dorzeczna.

Dla nowożytnego ateisty tzw. biegun teologiczny jest pusty. Jest tylko człowiek! I tego konkretnego, wierzącego człowieka trzeba przywrócić samemu sobie, gdyż jest to człowiek, który zagubił samego siebie. Cóż za podobieństwo do biblijnego Adama, który poznał prawdę swego istnienia dopiero w akcie nieposłuszeństwa. Zadanie jakie sobie stawia nowożytny ateizm jest szczytne, dobrze jest być w prawdzie, źle się dzieje, jeśli ktoś trwa nie tyle w kłamstwie, co w niewiedzy o prawdzie samego siebie. Trzeba zatem zedrzeć maskę z twarzy człowieka, aby ten poznał swoje prawdziwe oblicze. Demaskatorzy nie cieszyli się początkowo dobrą sławą. Proces zdzierania maski jest bolesny. Ale w imię prawdy o człowieku trzeba zmierzyć się z niesławą i bólem[6].

Początki nowożytnego ateizmu znajdują się w Oświeceniu, duchowym poruszeniu rozumu, jakie pojawiło się i pozostawiło trwałe ślady w Europie Zachodniej. Oświecenie postawiło na rozum, jego światło winno przeniknąć wszelkiego rodzaju ciemności. Do ciemnogrodu, do religii trzeba wnieść światło rozumu. Prawdziwe życie nie rozwija się w ciemnościach tylko w pełni światła. Rozwoju wiedzy racjonalnej, dokonującego się w świetle rozumu nie są w stanie zatrzymać żadne ciemności. Rozum człowieka jest w stanie wszystko pojąć. Oświecenie to bezgraniczne zaufanie do rozumu, wiara w jego nieskończone możliwości. Rozum jest w stanie wszystko uchwycić, pojąć, czyli zrozumieć.

Pod koniec wieku XVII J. Toland (1670–1722) stawia tezę, że chrześcijaństwo musi być chrześcijaństwem bez tajemnic[7]. Tajemnica uwłacza godności rozumnego człowieka. Rzeczywistość, w której żyje człowiek, jak i sam człowiek, do której to Rzeczywistości należy, winny być w sposób racjonalny, czyli naturalny wyjaśnione. Religia nie może stanowić w tym żadnego wyjątku, bo nie jest niczym innym jak naturalnym zjawiskiem. Takie zjawiska wyjaśnia się przy pomocy praw i związków obowiązujących w przyrodzie, według zasady: grom z jasnego nieba nie ma nic do czynienia z Bogiem, lecz z elektrycznością; życie nie jest darem niebios, lecz określonym procesem fizjologicznym. Oświecenie przyjmuje tezę, że istnieją tylko problemy, które racjonalnie myślący człowiek jest w stanie wcześniej, lub później rozwiązać. W świecie nie ma tajemnic! Byt człowieka jest bytem w świecie, dlatego też nie stanowi tajemnicy, tylko problem.

---

symilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg ‚Syna swego Jednorodzonego dał', ażeby on, człowiek ‚nie zginął, ale miał życie wieczne'".

[6] Dzisiaj sprawa ma się inaczej, ateizmem można, a nawet należy się szczycić i to w imię intelektualnej uczciwości (Er. Tugendhat).

[7] Por. B. Casper, *Religion – Illusion? Zur Auseinandersetzung mit der Religionskritik,* „Antwort des Glaubens" 9/1982, s. 2.

W duchu Oświecenia i jako sprzeciw wobec idealizmu Hegla, rozwija się myśl L. Feuerbacha (1804–1872)[8], który uchodzi za ojca nowożytnego ateizmu. Opisany przez niego „mechanizm produkowania bogów" jest dosyć prosty, polega na nieświadomym zacieraniu przez myślącego człowieka różnicy między istnieniem jednostki, a istnieniem ludzkości, na przenoszeniu przymiotów ludzkości na życie konkretnego człowieka. Podstawowym doświadczeniem każdego człowieka jest przygodność jego istnienia, o której mówili starożytni myśliciele, nowożytni zaś mówią o człowieku jako „bycie ku śmierci" (Heidegger). Według Feuerbacha wieczność, czyli nieśmiertelność ludzkości, w której konkretny człowiek ma udział, zostaje najpierw urzeczowiona, następnie spersonifikowana, aby na koniec żyć poza jego świadomością i to jako byt doskonalszy od niego, tym samym, mający nad nim władzę. Ta absolutna istota, czyli Bóg człowieka, nie jest niczym innym, jak produktem jego własnej świadomości. Myślenie, świadomość „zgubiły" człowieka, nadszedł czas, aby myślący człowiek „odnalazł" siebie, przywrócił człowieka człowiekowi. Jeśli są bogowie, to jest nim człowiek. Człowiek bogiem człowieka[9].

Nie ma dla ludzkości innej drogi, jak droga przez ogień (Feuer) i przez wodę (Bach). K. Marks (1818–1883)[10] idzie drogą wyznaczoną przez Feuerbacha, ale porusza się nie po polu wyznaczonym przez świadomość, lecz przez stosunki ekonomiczne. Słowo musi stać się ciałem, teoria – praktyką. Powołaniem filozofa nie jest myślenie, lecz przeprowadzenie rewolucji. To człowiek stworzył dla siebie religię i to w określonych warunkach. Pojęcie alienacji zrobiło ogromną karierę. Wyalienowany człowiek to taki, który stał się obcy samemu sobie, który zatracił siebie, nie jest sobą.

Religijna nędza zrodziła się na nędzy rzeczywistej. Religia to niemy krzyk człowieka uciśnionego przez bezlitosny świat, to duch absolutnej bezduszności, ponieważ jest opium dla ludu: pociechą, która nie daje pocieszenia, ucieczką z miejsca, z którego nie można uciec. Opium, podobnie jak religia, przenosi człowieka w świat pozornej szczęśliwości i nieuchronnie prowadzi ku jego śmierci. Człowiek jest produktem ziemi i stosunków społecznych na niej panujących, które najbardziej dają znać o sobie w pracy i jej podziale. Zmiana stosunku człowieka do pracy wywoła zmianę stosunków społecznych, a te doprowadzą człowieka rzeczywistego do człowieka prawdziwego.

W kontekście „przywracania" człowieka człowiekowi należy zwrócić uwagę na filozofa cieszącego się u współczesnych niezwykłym zainteresowaniem, o czym świadczą prace na temat jego myśli. Fr. Nietzsche (1844–1900)[11] ogłosił śmierć Boga i wskazał Jego morderców. „*Gott ist tot... und wir haben ihn getötet!*" Marks miał rację w tym, że droga prowadząca ku przyszłości ludzkości wiedzie przez Feuerbacha. Tą drogą idzie Nietzsche: wreszcie przestał istnieć Bóg, żyjący

[8] Por. Tenże, *Wybór pism, t.*I. *Myśli o śmierci i nieśmiertelności,* Warszawa 1988; tenże, *Wybór pism,* t. II: *Zasady filozofii przyszłości,* Warszawa 1988.

[9] Por. Jan Kłoczowski OP, *Człowiek – Bogiem człowieka*, Lublin 1979.

[10] Por. *Tezy o Feuerbachu,* w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. III, Warszawa 1961.

poza świadomością człowieka. Śmierć Boga wynika z uświadomienia sobie przez człowieka, że jest sam. Przerażenie musi ustąpić miejsca odwadze, aby człowiek zajął miejsce Boga i stał się sobą czyli nadczłowiekiem. Podobieństwa i różnice do myśli Feuerbacha i Marksa są widoczne. Nie tyle człowiek człowiekowi Bogiem, bo byłoby wiele Bogów, co człowiek jedynym Bogiem. Tak jak może istnieć jeden Bóg, tak może istnieć tylko jeden nadczłowiek. Człowieka rzeczywistego, konkretnego trzeba doprowadzić do człowieka prawdziwego. Człowieka, który jest pośmiewiskiem całej przyrody, bo się wynaturzył, trzeba doprowadzić do nadczłowieka.

Dla nowożytnego, oświeceniowego ateizmu fundamentalnym zadaniem jest wyzwolenie człowieka z ciemności świata religii, z tego, co nie pozwala mu być sobą, co go zniewala. Ateizm jest humanizmem – powie Sartre w duchu oświecenia. Tyle o nowożytnym ateizmie.

Nowy ateizm, postmodernistyczny, zwraca się ku wartości, która dla wszystkich ludzi, zwłaszcza dla człowieka XX wieku, nabrała szczególnego znaczenia. Doświadczeniem ludzkości ostatniego wieku było doświadczenie wojen lokalnych i – po raz pierwszy w historii ludzkości – o zasięgu światowym. Pokój stał się dobrem. Z jego wartości ludzie zdawali sobie sprawę, Jego kruchość dała znać o sobie w sposób budzący niedowierzanie, zaskoczenie, przerażenie, że człowiek jest zdolny do czegoś takiego, jak zamach terrorystyczny. W imię jednej religii, jednej kultury człowiek podniósł rękę na człowieka innej religii i kultury. Źródeł takiego zachowania szuka się w fundamentalizmie i fanatyzmie. Ludzie wiary dali znać o sobie w taki sposób, w jaki świat po nich się nie spodziewał. A czy świat nie powinien się spodziewać takiego zachowania po ludziach wierzących? Czy nie miał podstaw, aby się liczyć z takim zachowaniem?

Ateizm nowożytny „walczył" z człowiekiem o prawdziwy obraz człowieka, dlatego zwracał uwagę na to, że postawa ludzi wierzących jest nienaukowa. Nowy ateizm walczy o dobro, jakim jest bez wątpienia pokój. Dlatego skierowany jest przeciwko ludziom religijnym, jako jego potencjalnemu zagrożeniu. Religia jest matką gwałtu. Postawa ludzi wierzących jest – bez względu na wyznawaną religię – niemoralna i politycznie bardzo niebezpieczna. Ludzie wierzący są w każdej chwili gotowi do aktów przemocy, nawet zbrodni. Tylko ateiści są od tego stanu wolni, tylko ateiści potrafią żyć w prawdziwym pokoju z innymi ludźmi. Wierzący to potencjalne zagrożenie w pluralistycznym społeczeństwie.

Nowi ateiści patrzą na religię nie od strony prawdy bycia człowieka, lecz z perspektywy życia społecznego. Dla nich religia jest swoistego rodzaju formą totalitarnych ideologii, których Europa tak boleśnie doświadczyła w wieku XX, a Ameryka 11 IX 2001. Pozostając w tej perspektywie można wyciągnąć logiczny wniosek: żadnego pokoju dla wrogów pokoju! Żadnej wolności dla wrogów wolności! Logicznym jest, jeśli konstytucja gwarantuje wolność religijną, aby ją zawiesić dla tych, którzy potencjalnie tylko mają powody naruszyć pokój. W imię pokoju trzeba podjąć ostateczną walkę z terroryzmem.

Dlaczego ludzie wierzący – bez względu na wyznawaną religię – stanowią zagrożenie dla społecznego pokoju? Otóż dlatego, że każda religia i każdy jej wy-

znawca roszczą sobie prawo do absolutnego posiadania prawdy. Prawda może być tylko jedna, roszczeń jest wiele, dlatego musi dojść do walki. Roszczenie do posiadania absolutnej prawdy jest ze swej istoty podstawą konfliktów i wojen. Jeśli zatem ludzie chcą posiadać absolutny pokój na ziemi muszą się ostatecznie rozprawić z religią, czyli z ludźmi wierzącymi[12].

Nakreślone, W sposób szkicowy, wizje nowego ateizmu pochodzą z prac Ch. Hitschensa[13], M. Onfraya[14], R. Dawkinsa[15]. Są to bestsellery, sprzedają się doskonale, co świadczy, że jest zapotrzebowanie na tego rodzaju literaturę. Napisane są one według wzoru: jeśli zabronimy wiary w Boga i ludzie wreszcie zaczną żyć bez religii, wtedy ich życie stanie się bardziej ludzkie. Dla nowych ateistów wiara w Boga jest właściwie grzechem pierworodnym ludzkości, przyczyną i źródłem wszelkiego zła na świecie. Gdyby ludzie nie ulegli temu obłędowi, to ziemia wprawdzie nie byłaby rajem, ponieważ jej stan wyznaczają prawa ewolucji, ale w każdym razie byłaby lepsza, niż jest dzisiaj. Dlatego trzeba za wszelką cenę zniszczyć „widmo" (Gespenst) Boga[16].

Pojawiają się nowe ateistyczne kierunki, skierowane zwłaszcza przeciw chrześcijaństwu i przeciw Kościołowi[17].

Religia i nowożytny ateizm pragnęły pokazać ostateczną prawdę bycia człowiekiem. Religia i nowy ateizm odnoszą się do ładu społecznego, jakim jest pokój. Kant, myśliciel Oświecenia, skrytykował metafizyczne „dowody" na istnienie przez pokazanie – jak wielu uważa – że metafizyka nie jest nauką[18]. W Tradycji filozoficznej Arystotelesa i św. Tomasza metafizyka jest nauką mądrościową, rozumiejącego, prawdziwie wolnego poznania, nauką pierwszą, dlatego służebnicą wszelkich nauk, zmierzającą do poznania konkretnych rzeczy przez wskazanie ostatecznych przyczyn ich istnienia i działania.

Jeśli Kant wykazał niemożliwość metafizycznego poznania, to przecież sam wypracował dowód postulujący istnienia Boga ze względu na sens istnienia świata

---

[11] Por. *Tako rzecze Zaratustra,* Poznań 1995, s. 9.

[12] Ponieważ oni w imię Boga rozpoczynają wojnę i uciskają wierzących w innego Boga, wydają zakazy używania środków antykoncepcyjnych, opowiadają się przeciw aborcji i eutanazji, dyskryminują mniejszości seksualne – bez tego ludzkość mogłaby się obejść, dlatego w społecznej przestrzeni należy przyjąć zasadę: lepiej dla ludzkości, kiedy nie będzie żadnej religii. Por. *Zur Bedeutung der Religion. Stellungnahmen von 1: Honnefelder, H. Schnädelbach, P. Strasser und Ch. Türcke,* „Information – Philosophie" 2/2007, s, 66-71.

[13] *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet,* München 2007.

[14] *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß,* München 2006.

[15] *Der Gotteswahn,* München 2007.

[16] Por. M. Striet, *Existiert ein Gott, der schweigt? Moderner Atheismus und christlicher Glaube,* „Christ in der Gegenwart" 44-45/2007, s. 3,

[17] Aktywność i niezwykłą agresywność nowych ateistów tłumaczą niektórzy „obudzeniem się" wiary w społeczeństwach zachodu. Nie sprawdziły się prognozy filozofów i socjologów zapowiadających zmierzch religii w Europie Zachodniej. Sacrum nie znika, lecz przybiera nowe formy i kształty. Por. ks. J. Mariański, *Powrót sacrum, „*Tygodnik Powszechny*"* 39, 28 września 2008, s. 10.

[18] Por. Er. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik,* Wien 1958; Tenże, *Mythos, Philosophie, Religion. Zur Naturgeschichie der Illusion,* Freiburg 1969.

i Człowieka. Gdyby nie istniał Bóg gwarantujący sprawiedliwość, to nie byłoby różnicy między dobrem i złem, ofiarą i katem[19]. Gdyby nie było Boga, wtedy wszystko byłoby dozwolone (Dostojewski).

Religijne prawdy domagają się racjonalnego uzasadnienia, gdyż inaczej wierzący, wyznawcy danej religii popadają w czysty fideizm, ich argumenty, powołujące się na autorytet samego Boga, Jego przedstawicieli na ziemi, czy odwołujące się do tradycji, że zawsze tak było, są bardzo słabymi argumentami. Usprawiedliwienie religii w sposób racjonalny i realny może nastąpić „przez samą rzecz", czyli przez istnienie Boga dającego się poznać człowiekowi, jest to droga teologii: od góry do dołu, lub przez „dochodzenie" człowieka do istnienia Absolutu, jest to droga filozofii: od dołu do góry. Już Pascal zwrócił uwagę na to, że Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba nie jest Bogiem filozofów, że o człowieku stanowi i rozum i serce. Serce ma taką logikę i takie racje, których ze swej istoty nie zna rozum. Bóg biblijnego Objawienia nie tylko daje się poznać człowiekowi, On „wkracza" w jego życie. Dlatego religia jest realną, dynamiczną i życiową relacją człowieka z Ty Boga.

Przed takim Bogiem jest możliwa i sensowna modlitwa dziękczynienia i błagania. Natomiast Absolut myślicieli: Nieporuszony Poruszyciel – Arystotelesa, czyste Dobro – Platona, Ostateczna Przyczyna – św. Tomasza, „Zegarmistrz Wszechświata" – Newtona, ostateczny Sens – Kanta, jest określonym pojęciem, z którego treścią człowiek nie nawiązuje osobistego kontaktu, przed którym też nie zgina kolan i nie śpiewa hymnów.

Czy rzeczywiście ludzie wierzący – bez względu na wyznawaną religię – są potencjalnym zagrożeniem dla światowego pokoju? Jeśli religie względem siebie są konkurencyjne, tak jak naukowe teorie są konkurencyjne względem siebie, to przecież musi dojść do odrzucenia najsłabszych. Kiedyś nadejdzie czas, aby odrzucić i najsilniejszą, gdyż i ona nie wytrzyma krytyki naukowej. Ale religie nie dopuszczą do tego, będą walczyć o swoje? Czy tak rzeczywiście będzie?

Prognozy dotyczące przeszłości są zawodne. Spróbujmy odpowiedzieć na postawione wyżej pytania w duchu Kanta. Filozof z Królewca rozróżnił między rzeczywistością zarezerwowaną dla działań rozumu teoretycznego, będącą popisem dla nauki i rzeczywistością zarezerwowaną dla rozumu praktycznego, w obszarze której nauka musi milczeć, stanowiącą domeną filozofii i teologii. W drugim obszarze nie ma czegoś takiego jak prawda i fałsz, nie można zatem twierdzeń weryfikować czy falsyfikować, twierdzenia, mimo to, nie są irracjonalne, nie są życzeniami, pragnieniami, czy uczuciami. W tym ostatnim obszarze człowiek stawia pytania ostateczne, pytania typu: skąd przyszedłem i dokąd zmierzam? Co mi wolno, co powinienem i czego mogę się spodziewać? Kim właściwie jestem? Odpowiedź na ostatnie pytanie jest bazowa dla odpowiedzi na pytania wcześniejsze.

Kant doskonale zdawał sobie sprawę z różnicy między wiedzą i wiarą i z ich wzajemnego powiązania. Większość ludzie wiedzę przeciwstawia wierze, dla więk-

[19] Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia,* Warszawa 1986, s. 449 (*O moralnym dowodzie istnienia Boga*); tenże, *Religia w obrębie samego rozumu,* Kraków 1993.

szości wiara uchodzi za „słabą" wiedzę. Jeśli nie wiem czegoś, wtedy wierzę, że jest tak, jak myślę. A tak przecież nie jest!

Wiara jest aktem osoby ludzkiej i jako taki ten akt zawierzenia jest zrozumiały. Akt wiary intencjonalnie nie jest pusty, lecz trafia w coś. Ale wierzę nie tylko w coś (w prawdy wiary), ja wierzę zawsze komuś. Akt wiary to akt zawierzenia komuś, powierzenia siebie. Nie ma wiary religijnej bez zaufania. Akt konkretnego zaufania ugruntowany jest na pra-zaufaniu, że istnieje Bóg. Jeśli siebie powierzam komuś, zdaję się na kogoś, to nie czynię nic nierozsądnego, głupiego. Wiara, jako zaufanie, nie jest irracjonalną decyzją bezpodstawnym przekonaniem. Religijna wiara nie wynika z braku inteligencji, czy zmysłu krytyki, nie jest rezygnacją z rozumu, czy jego poświęceniem na rzecz wiary[20]. Tak rozumiana wiara nie jest przeciwieństwem wiedzy, jej słabszą postacią, lecz uzupełnieniem, lepiej: dopełnieniem. To w obszarze działania rozumu praktycznego człowiek może znaleźć odpowiedzi na pytania egzystencjalne sformułowane przez Kanta.

Tam gdzie jest wiara i zaufanie, tam pojawia się też nadzieja przekraczająca granice „tej ziemi". Nie można mieszać wiedzy naukowej z wiarą religijną, gdyż pierwsza daje oczywistość, druga jest wyrazem przekonania o znaczeniu dla mnie tego, w co i komu wierzę. Zachowując istotną różnicę między wiedzą naukową i wiarą religijną należy stwierdzić, że roszczenie do posiadania absolutnej prawdy, występujące we wszystkich religiach, nie stanowi zagrożenia dla pokoju na świecie. Jeśli fundamentalista twierdzi, że posiada absolutną prawdę i nie potrzebuje wcale tego udowodnić, to nie zdaje sobie sprawy z tego, co mówi. On nie jest w stanie posiadać wiedzy o której mówi, gdyż rozum nie jest w stanie jej osiągnąć. Optymizm Oświecenia był nieracjonalny, zaufanie do wszechmocy rozumu nieuzasadnione. Rozumny rozum dostrzega granice swego działania. W religiach nie mamy więc konkurencji między wiedzą, jak to ma miejsce w nauce, lecz między przekonaniami. Roszczenie absolutności nie dotyczy treści, lecz przekonań. Jeśli tak, to religie nie są matką gwałtu i przemocy, a ludzie wierzący nie są potencjalnymi zbrodniarzami. Rzeczywisty, a nie pozorny, dialog między religiami, jak i między przedstawicielami danej religii, a tymi którzy uważają się za ludzi niewierzących, może mieć miejsce wtedy, kiedy (1) uznaje się godność każdej religii i postawy ateistycznej jako wyrazu wiary, co w istocie wyklucza fundamentalistyczny ekskluzywizm oraz (2) dostrzega się różnicę i ją akceptuje, jako konkurencję między religiami i postawą ateistyczną, przez co akceptuje się wielość religii, a tym samym odrzuca religijny pluralizm, prowadzący do lekceważącej, pogardliwej obojętności wobec faktu wielości religii i zjawiska ateizmu.

Lekceważąca obojętność nie jest tolerancją. Tolerancja oparta jest na szacunku dla drugiego, nie ze względu na przekonania reprezentowane przez niego, z którymi winniśmy toczyć „walkę" siłą argumentów, a nie przy pomocy argumentu siły, lecz ze względu na prawo do posiadania własnych przekonań. „Kto zamierza swoje religijne przekonania urzeczywistnić przy pomocy siły, ten znieważa god-

[20] V. Gerhardt, *Die Vernunft des Glaubens,* „Christ in der Gegenwart" 50/2007, s. 3.

ność innych wierzących, względnie tych, którzy nie wierzą. Znieważa ich prawo do publicznego reprezentowania ich własnych przekonań."[21]

Złączenie w sobie przyjętej postawy religijnej, lub ateistycznej z uznaniem podstawowej zasady nowożytooości odnoszącej się do wolności posiadania własnego przekonania jest problemem. „Problem ten dotyczy wszystkich zwolenników i zwolenniczek totalitarnych ideologii, a nie jedynie religijnych fundamentalistów."[22]

Wiara jest możliwa, jest osobowym aktem człowieka. Ateizm również jest możliwy, jest życiową opcją człowieka. Rzeczywistości wiary, jak i rzeczywistości niewiary nie można naukowo dowieść. Nie ma „dowodów" na istnienie Boga, są jedynie drogi prowadzące ku Bogu, ale Go nieosiągające.

Wiara i niewiara to sprawa wolności człowieka: człowiek jest zniewolony wolnością. W czynie staję się (o)sobą,

Matematyczne teorie można udowodnić. Dowód zamyka sprawę, kończy dyskusję. Teorie w fizyce podlegają weryfikacji, względnie fałsyfikacji, pojawia się określona przestrzeń interpretacji, która nie pozwala na ostateczne wypowiedzi. Dyskusja jest możliwa. Jeśli zaś chodzi o spotkanie człowieka z człowiekiem w sprawie człowieka, to oprócz wiedzy i mądrości, musi pojawić się zaufanie i życzliwość, takie spotkanie musi się odbyć w wolności rozumnej, opartej na dobrych podstawach. Mimo dobrych i rozumnych podstaw wcale nie muszą pojawić się zaufanie i życzliwość. Dyskusja jest nie tylko możliwa, ale i otwarta, tak jak otwarte jest pytanie o człowieka.

Nowożytny i nowy ateizm postawił sobie określone zadania. A jakie zadania stają przed ludźmi wierzącymi w Jezusa Chrystusa w sytuacji, w jakiej znajduje się współczesna Europa? Jan Paweł II, ogłaszając Edytę Stein, S. Teresę Benedyktę od Krzyża, Współpatronką Europy, sformułował te zadania w sposób jasny: „Chrześcijanie mają obowiązek wnosić właściwy sobie wkład w budowę Europy, który będzie tym cenniejszy i skuteczniejszy, im bardziej oni sami będą zdolni do odnowy w świetle Ewangelii"[23].

„Ogłaszając dzisiaj św. Edytę Stein Wsppłpatronką europy znaczy wznieść nad starym kontynentem sztandar szacunku, tolerancji i otwartości, wzywający wszystkich ludzi, aby się wzajemnie rozumieli i akceptowali, niezależnie od różnic etnicznych, kulturowych i religijnych oraz by starali się budować społeczeństwo prawdziwie braterskie"[24].

Nowożytny ateizm nie jest ostateczną prawdą bytu człowiek, a nowy ateizm nie jest gwarantem pokoju na świecie.

Deum service regnare est – w Bogu człowiek osiąga pełnię swego istnienia i nienaruszalne pojednanie z drugim człowiekiem.

---

[21] S. *Wendel, Extremistenbeschlus für Gläubige. Kleine Polemik gegen fundamentalistische Nichtgläubige, H*erder Korespondenz 7/2008, s. 364.

[22] Tamże.

[23] List apostolski *Motu Prioprio*, ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronkami Europy, z dnia 1 X 1999r, nr 8.

[24] Tamże, nr 9.

ks. Eugeniusz Mitek

Wskazania ogólne dla duszpasterstwa służby liturgicznej

Wprowadzenie

Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i zarazem źródłem, z którego wypływa cała jego moc (KL 10). Dlatego powinna być ona dobrze przygotowywana, aby wierni uczestniczący w świętych tajemnicach Kościoła nieustannie mogli czerpać ze źródeł zbawienia.

Wśród różnych grup, jakie istnieją w każdej parafii, wyróżniają się zespoły ministranckie. Dzięki ich służbie w kościele wierni mogą głębiej przeżywać każdą Eucharystię – w dni powszednie i świąteczne. Również i oni sami służąc przy ołtarzu mogą umacniać swoje życie wewnętrzne wskutek spotkania się z Jezusem ukrytym w sakramentach.

Służba liturgiczna, to zespół ludzi młodszych i starszych, pomagających przy sprawowaniu nabożeństw i sakramentów. Jest znana w Kościele od samego początku jego istnienia[1]. Również i w obecnych czasach istnieją parafialne grupy ministranckie, które w okresie szkolnym spełniają prawdziwą posługę liturgiczną (KL 29). Wymagają one stałej formacji i przygotowania do poprawnego sprawowania powierzonych im funkcji przy ołtarzu. Duszpasterze parafialni otaczają tych młodych ludzi swą opieką i czuwają nad tym, aby służenie przy ołtarzu odpowiadało świętości tajemnic zbawczych[2].

Pomocą w tej pracy duszpasterskiej mogą być „krajowe" wskazania Duszpasterstwa Służby Liturgicznej. Dotyczą one głównie trzech dziedzin – religijno-moralnej, liturgicznej i wspólnotowej. W sumie chodzi o specyficzną formację, która harmonizowałaby z wykonywaną posługą przy ołtarzu.

---

[1] E. Mitek, *Pedagogika dla teologów*, Wrocław 2002, s. 231.

[2] M. Wojteczek, *Wychowanie religijno-moralne dzieci i młodzieży w parafialnych strukturach ministranckich*, Wrocław 2008, s. 37 (cmp).

Wskazania o charakterze religijno-moralnym

Czynności liturgiczne nie należą do prywatnych, lecz są kultem Kościoła, który w swoim skarbcu posiada święte sakramenty. Kościół w mniejszym wydaniu, to parafia, czyli wierni skupieni wokół swego proboszcza będącego w łączności z biskupem, a w dalszej konsekwencji z papieżem. Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Kościoła, a uwidaczniają je duszpasterze sprawujący sakramenty święte. Wierni otrzymują je w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału we wspólnocie parafialnej (KL 26).

Duszpasterz mający pod opieką służbę liturgiczną, szczególną uwagę zwraca na jej wychowanie chrześcijańskie. Uważa, że jest to jego obowiązek. Wiele wysiłku kładzie na współpracę z łaską, aby wszystkich uczynić prawdziwymi i doskonałymi wyznawcami Chrystusa. Chodzi tu o to, żeby w tych młodych osobach odrodzonych na chrzcie świętym ukształtować prawdziwy obraz Boga[3].

Osiągnięcie takiego zamierzenia jest możliwe poprzez wychowanie religijno-moralne ministrantów działających w parafialnych strukturach liturgicznych. Chcąc uczyć i rozwijać w nich obraz prawdziwego chrześcijanina, oddanego Bogu, Kościołowi, Ojczyźnie i drugiemu człowiekowi, trzeba nimi się zaopiekować.

Zasadniczy cel takiego wychowania da się sprowadzić do zachowania i rozwinięcia życia łaski uświęcającej w duszy młodego człowieka. Dlatego zgłaszających się do posługi liturgicznej w parafii uczy się modlitwy, a także zachęca do jak najczęstszego korzystania z komunii świętej i spowiedzi. Dzięki tym praktykom kształtuje się u ministrantów szlachetne charaktery, silną wolę, otwartość na prawdy religijne, miłość bliźniego, a także chęć współpracy z łaską Bożą[4].

Zarówno czynności liturgiczne, jak i cała służba ministrancka, pobudzają chłopców do gorliwości religijnej i wpływają na ich życie moralne. Jest to naturalna konsekwencja żywej wiary. Ministranci, a zwłaszcza starsi, szukają potwierdzenia swej wiary u rodziców, a także kapłanów, z którymi spotykają się w parafii. Każdy z nich powinien być świadkiem żyjącego i działającego w Kościele Chrystusa. On ich powołał do służby przy ołtarzu i stale zachęca do wykonywania różnych funkcji liturgicznych. Choć jest ich wiele, każda posiada swoją wartość liturgiczną.

Ministranci pragnący służyć przy ołtarzu w danej parafii przyjmują od duszpasterza określone cele. Pierwszy, to chwała Boża osiągana przez poważne, nabożne i estetyczne wykonywanie posługi liturgicznej przy ołtarzu. Przez te czynności, oni zachęcają wiernych do współprzeżywania i czynnego udziału we mszy świętej. Drugi cel, to świadoma praca nad sobą poprzez wypełnianie podstawowych obowiązków – domowych, szkolnych i parafialnych. W ten sposób realizują proces chrześcijańskiego samowychowania, który jest możliwy u każdego, który wierzy w Boga i zachowuje ducha apostolskiego wobec bliźnich[5].

---

[3] J. Szczypa, *Króluj nam Chryste, część II*, Sandomierz 1998, s. 52.
[4] T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo–Paradyż 1988, s. 8.
[5] T. Nowok, *Parafialna wspólnota ministrantów*, Sosnowiec 1994, s. 5.

Potrzeba odpowiedniej formacji służby ołtarza wynika z postulatu soborowej *Konstytucji o liturgii świętej* (KL). To właśnie w niej zachęca się wszystkich, którzy wykonują funkcje liturgiczne, a więc ministrantów, lektorów i komentatorów, aby spełniali je ze szczerą pobożnością oraz dokładnością, jak to przystoi wzniosłej służbie, a także odpowiada słusznym wymaganiom Ludu Bożego (KL 29). Z tego powodu na cotygodniowych spotkaniach systematycznie wdraża się zasady wynikające ze słuchania Słowa Bożego i przyjmowania sakramentów świętych.

Celem wszystkich grup ministranckich powinno być nie co innego, jak tylko służba samemu Jezusowi Najwyższemu Kapłanowi, bo to On powołuje młodych ludzi do sprawowania świętych czynności przy ołtarzu. Dlatego w parafialnych zespołach ministranckich młodzi poznają Jego naukę zawartą w Dekalogu i Ewangelii świętej. Z nich korzystają w swoim codziennym życiu, a zwłaszcza w środowisku koleżeńskim. Dzięki temu posługa przy ołtarzu odpowiada świadectwu postępowania na co dzień. Ministrant jest zobowiązany do przykładnego życia nie tylko w czasie wykonywanych świętych posług, ale „zawsze i wszędzie"[6].

Ministrant ze szczególną miłością oddaje cześć Najświętszej Matce Bożej Maryi, która na trwałe jest związana ze zbawczym dziełem swego Syna Jezusa. W Niej Kościół wysławia wspaniały dar Odkupienia i ogląda to, czym pragnie i spodziewa się być (KL 103). Nic więc dziwnego, że przewodnią ideą wychowania służby liturgicznej jest duch Maryjny. To Ona uczy postawy otwarcia i zasłuchania się w Słowo Boże, a także miłości wobec Boga oraz każdego człowieka[7].

Ministrant, który chce rozwijać swoje życie religijne oraz pogłębiać zasady moralności chrześcijańskiej, powinien kierować się Dekalogiem i Ewangelią. One ubogacają służbę Chrystusowi i nadają właściwy kierunek formacji. Każdy, kto kocha Boga i żyje dla Jego chwały, wzorowo spełnia swe obowiązki w ramach służby ołtarza. Służąc Chrystusowi, trzeba dostrzegać wiernych, którzy przychodzą na mszę świętą, rozwijać w sobie życie Boże i pracować nad swoim charakterem oraz troszczyć się o czystość duszy. W życiu ich nie wystarczy poznawać liturgię, ale trzeba nią żyć. Oni mają modlić się za Ojczyznę i służyć Jej rzetelną pracą. Przypuszcza się, że każdy jest dobrym synem, bratem i uczniem. Wywiązując się ze swoich obowiązków, wnosi do domu i parafii prawdziwą radość. Przez swoją pilność i sumienność staje się przykładem dla innych, a to pomaga mu naśladować Chrystusa[8].

W ministranckiej formacji chodzi o ukazywanie prawdziwej hierarchii wartości: Bóg, człowiek i świat. Wynika to z tego, że Bóg jest Stwórcą całego świata i największym szczęściem. Służąc przy ołtarzu szerzy się Jego chwałę. Przyczynia się do tego wzorowe wypełnianie obowiązków i pogłębienie posług według ustalonego porządku.

Ministrant służąc Chrystusowi, modli się nie tylko za siebie, ale również za innych ludzi. Od najmłodszych lat swej posługi uczy się bezinteresownej pomocy

---

[6] S. Bartmiński, *Ojciec, profesor, duszpasterz*, „Niedziela" 20 (2007), s. 2.

[7] J. Szczypa, *Króluj nam Chryste część I*, Sandomierz 1998, s. 17.

[8] F. Blachnicki, *Ministranci*, w: Tenże (red.), *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 167.

względem swoich bliźnich. W nich można widzieć Chrystusa, dla którego chwały pełni się dobre uczynki względem drugiego człowieka.

Chłopcy wiedzą, że nie jest łatwo rozwijać w sobie życie Boże. Czyni się to poprzez uświadomienie sobie niezmierzonej wartości łaski uświęcającej. Pomaga w tym uczestniczenie we mszy świętej, przyjmowanie sakramentów świętych i odmawianie modlitw. Każdy z nich powinien korzystać z tych wskazań, a służą do tego celu tygodniowe zbiórki z opiekunem.

W pracy formacyjnej opiekun zachęca do pracy nad poprawą swojego życia w duchu Dekalogu i Ewangelii. W tym celu potrzebna jest kontrola sumienia i korygowanie własnych uczynków, szczególnie związanych z codziennymi obowiązkami[9].

Istotne miejsce w życiu ministranta zajmuje chęć poznania liturgii. Opiekun wszystkim ukazuje całe piękno liturgii kryjące się pod określonymi czynnościami, gestami i symbolami występującymi podczas różnych nabożeństw. Wymaga on od nich zrozumienia tego i zachęca, by wykonywali je w sposób poważny podczas akcji liturgicznej.

U wszystkich powinna przejawiać się miłość ojczyzny, gdyż można ją porównać do uczuć względem rodziny. Duszpasterz pragnie, by ministranci kształtowali w sobie postawę patriotyzmu, gdyż to świadczy o przywiązaniu do własnego kraju, w którym żyje się.

Od wczesnych lat edukacji szkolnej mówi się uczniom, że zaraz po Bogu, należy się największy szacunek rodzicom, którzy dali życie i wychowują swe potomstwo. To łączy się z nagrodą: „Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, dał tobie" (Wj 20, 12). Równocześnie zapewnia duchowy spokój i Boże błogosławieństwo. Dlatego ministrantów uczy się miłości i szacunku do swoich rodziców oraz tych, którzy ich zastępują[10].

Dzieci i młodzież należąc do liturgicznej służby mają wiedzieć, że nikt nie posiada tyle powodów do radości, jak ci, których ojcem jest Bóg, a matką Maryja Niepokalana. Ministranci muszą pamiętać, aby w każde środowisko, w którym przebywają, należy wnosić swoim życiem prawdziwą radość chrześcijańską, bo tu nie może być miejsca na grzech, ani żadne przyzwolenie na zło. Do wielkich radości zalicza się dawanie przykładu w sprawach religijnych i moralnych. Chodzi o przykładne postępowanie i kierowanie się na co dzień zasadami wiary i chrześcijańskiej etyki. Właśnie poprzez pilność i sumienność stają się oni zbudowaniem dla innych w środowiskach, w których przebywają, a najczęściej jest to dom rodzinny, szkoła i parafia. Dlatego opiekun tłumaczy im, że należy naśladować także swoich patronów.

Żaden duszpasterz w parafii nie wątpi, że ministranci potrzebują gorliwych opiekunów, którzy ukazywaliby różne możliwości naśladowania Jezusa. Wynika to z potrzeby wdzięczności za otrzymany dar powołania do służby przy ołtarzu[11].

---

[9] R. Kamiński, *Duszpasterstwo*, w: tenże (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 201.

[10] E. Mitek, *Sublimacja i metoda pośrednictwa wychowawczego w duszpasterstwie ministrantów*, „Homo Dei" 4 (1970), s. 296.

[11] T. Nowok, *Będę ministrantem*, Sosnowiec 1993, s. 28.

W wychowaniu ministrantów zwraca się uwagę na te elementy formacyjne, które aktualnie i w przyszłości mogą być im przydatne. Akcent kładzie się na uczeniu szacunku względem drugiego człowieka, a zwłaszcza osób starszych. Podkreśla się bezinteresowność w udzielaniu innym pomocy, odpowiedzialność i obowiązkowość we wszystkich dobrowolnie podjętych zadaniach.

Szczytem ministranckiej formacji jest chrześcijańska miłość bliźniego i cześć dla Chrystusa obecnego w Najświętszej Eucharystii. Od chłopców będących w służbie liturgicznej wymaga się również abstynencji tytoniowo-alkoholowej. Natomiast obowiązuje na stałe zakaz używania narkotyków. Wychowanie takie w pełni harmonizuje ze wskazaniami wypływającymi z liturgii Kościoła[12].

Wychowanie ministrantów, to formacja liturgiczna połączona z ukazywaniem szlachetnych ideałów oraz zaszczepienie w nich ambitnych idei. Chodzi m.in. o ideę dziecięctwa Bożego, którą otrzymuje się na chrzcie świętym. Wyrazem tego jest łaska uświęcająca. Ona pozwala kroczyć drogą życia wiodącą do uświęcenia się. Jeśli ktoś zejdzie z tej drogi z powodu grzechu, może na nią ponownie wejść poprzez sakrament pokuty.

W wychowaniu ministrantów podkreśla się wiarę w Chrystusa Eucharystycznego, czyli zjednoczenie z Nim, co nastąpiło na chrzcie świętym i wciąż dokonuje się podczas przyjmowania komunii świętej. Do Jezusa prowadzi Maryja, która jest szczególnie czczona przez służbę liturgiczną. U ministrantów wyrabia się ufną postawę dziecka wobec Matki Bożej i zachęca się do szczególnego nabożeństwa w maju[13].

Ministrant pracujący nad sobą zna ideę Krzyża i ofiary. Polega to na odrzucaniu grzechów i umartwieniu się np. w piątki. Nie można walczyć z grzechami bez pomocy nadprzyrodzonej. Tu jest potrzebne błogosławieństwo Boże, by po wyzbyciu się grzechu, nabywać łaskę uświęcającą.

Od ministrantów oczekuje się posłuszeństwa i pełnienia woli Bożej. Każdy, kto nim chce być, okazuje szacunek opiekunowi, który wydaje różne polecenia związane ze służbą liturgiczną. Takiej cechy charakteru oczekują również rodzice, nauczyciele i duszpasterze. Oni również pracują nad ich formacją. Liczą na współpracę w zakresie nałożonych obowiązków. U ministrantów ceni się postawę prawdziwej bezinteresowności, polegającej na naśladowaniu Chrystusa, który dla wszystkich był dobry.

Ministranci są bardzo przydatni, jeśli znają podstawowe przepisy liturgiczne. Wówczas chętnie pomagają w przygotowaniu nabożeństw. Są też pomocni przy ołtarzu, gdy kapłan o coś poprosi w trakcie rozpoczętej celebracji.

Apostolska służba liturgiczna sprzyja w rozwijaniu powołania kapłańskiego. Ministrant, który naśladuje Jezusa, chętniej i częściej myśli o kapłaństwie. Wie, że to może osiągnąć przy Jego pomocy. Uczy się postawy wolności wobec wszelkiego

---

[12] E. Mitek, *Formacja służby liturgicznej – od kandydatury aż po małżeństwo*, w: I. Dec (red.), *Patientia et caritas*, Wrocław 1995, s. 413.

[13] K. Tomkiewicz, *Kult Matki Bożej Bolesnej w wybranych parafiach i jego wymiar pastoralny*, Wrocław 2007, s. 118.

rodzaju nałogów. Sprzyja temu samokontrola, która prowadzi do autoedukacji. Mogą w tym procesie pojawiać się jakieś spowolnienia pod wpływem liberalnych prądów występujących w mass mediach, ale gdy to z czasem ustępuje, powraca pierwotna gorliwość w posłudze liturgicznej[14].

W życiu ministrantów powinna przejawiać się postawa szacunku. Ma to być stała cecha każdego chłopca przychodzącego na służenie, a szczególnie starszych, którzy mają długi staż liturgicznej służby. Ministranci powinni z miłością odnosić się do wartości nadprzyrodzonych, z którymi spotykają się podczas sprawowania nie tylko Eucharystii, ale każdej liturgii świętej. Również do Słowa Bożego, szczególnie czytanego podczas mszy św. oraz ksiąg świętych i sprzętów liturgicznych znajdujących się w zakrystii lub kościele. Oni mają odnosić się z szacunkiem do kościelnych i organistów.

Postawa szacunku kształtuje u ministrantów pobożność i gorliwość, dobrze przygotowuje do przyjmowania sakramentów świętych, uczy ofiarności dla Kościoła i swojej parafii oraz zachęca do długoletniej służby liturgicznej[15].

Taką postawę wyrażają ministranci poprzez milczenie w zakrystii i przy ołtarzu. Mają dbać o poprawne wykonywanie posług liturgicznych oraz czystość komży i całego stroju. Ważny jest również sposób zanoszenia i przynoszenia ksiąg świętych, naczyń i darów ofiarnych. Tu można także zadbać o modlitwy przed i po służeniu.

Jednak sprawą najistotniejszą jest wyrobienie u ministrantów wewnętrznej postawy do posiadanego powołania. Opiekun w tym celu przekazuje pewne nauki ascetyczne, uczy modlitwy, przypomina o korzystaniu z sakramentu pokuty i regularnej komunii świętej. Zależy mu na nienagannej postawie w domu rodzinnym, kościele, szkole oraz w gronie rówieśników[16].

Z postawą szacunku wiąże się bezinteresowność w służbie liturgicznej. Ministrant nie czerpie korzyści materialnych z racji usługiwania przy ołtarzu. Nikt nie może kierować się egoistycznymi pobudkami i wyrachowaniem, gdyż to by mogło grozić obniżeniem gorliwości. Przestrzeganie tej postawy nie oznacza negacji wszelkich nagród za wykonywanie różnych posług przez ministrantów. Tymi nagrodami mogą być np. pielgrzymki do znanych sanktuariów krajowych, czy zagranicznych, wakacyjne rekolekcje oazowe, a także na Jasną Górę w parafialnej lub diecezjalnej grupie.

Z bezinteresownością wiąże się postawa obowiązkowości i odpowiedzialności ministrantów za pełnione funkcje. Poważne traktowanie dyżurów w kościele rzutuje na osiąganą dojrzałość w innych dziedzinach życia. To wszystko ma związek z pełnym uczestnictwem w Ofierze Mszy świętej. Obowiązkowość wpływa na poprawne przeżywanie Eucharystii. Kiedy chłopcy pełnią służbę przy ołtarzu z nastawieniem optymistycznym, dają swoim rówieśnikom i wszystkim wiernym wymowne świadectwo swej wiary i powołania[17].

---

[14] E. Mitek, *Młodzieżowa preferencja programów w mass mediach*, „Adsum" 9 (1996), s. 10.
[15] A. Solak, *Wychowanie chrześcijańskie*, Warszawa 2004, s. 28.
[16] E. Mitek, *U stopni ołtarza*, „Nowe Życie" 4–5 (1984), s. 29.
[17] P. Malak, *ABC Ministranta*, Poznań 2005, s. 3.

Głównym celem liturgii świętej jest uświęcenie i zbawienie człowieka oraz wielbienie Boga. Jedno i drugie dokonuje się zatem w społeczności Kościoła. Podobało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył (KK 9).

Służba liturgiczna, to jedna z najważniejszych grup we wspólnocie parafialnej. Ministranci tworzą grupę elitarną, dzięki której można lepiej uczestniczyć w przygotowanych funkcjach liturgicznych. Sprawując je podczas mszy świętej, otrzymują od Boga dary wspierające ich życie religijno-moralne. Chrystus nagradza otaczających ołtarz i uzdalnia ich do słuchania Słowa Bożego oraz przyjmowania sakramentów świętych. To On pomaga przemieniać ich życie i prowadzi przez trudy codzienności do najwyższego celu, jakim jest uświęcenie się[18].

Wychowanie religijno-moralne dzieci i młodzieży może przebiegać w różnych strukturach parafialnych. Do wyróżniających się należą grupy ministranckie na każdym poziomie wiekowym. W wychowaniu służby liturgicznej dostrzega się także wartości liturgiczne i wspólnotowe. W tych grupach najlepiej się rozwijają pod względem duchowym. Tam otrzymują właściwe ukierunkowanie na liturgię. Dlatego przybliża się im podstawowe przepisy posługiwania przy ołtarzu, wyznacza dyżury i sprawdza się poprawność wykonywanych czynności.

Wskazania o charakterze liturgicznym

Duszpasterstwo ministranckie opiera się na zasadach, które wypływają z liturgii Kościoła. Oznacza to, że wszystko co dotyczy istnienia i jego celu w zakresie spełniania posług przy ołtarzu, szkolenia oraz chrześcijańskiego wychowania ministrantów, wyprowadza się ze współczesnej liturgii. Dlatego liturgia w życiu każdego ministranta powinna być szkołą wiary, moralności, modlitwy, życia duchowego i sakramentalnego[19].

Zaangażowany i świadomy udział w świętej liturgii prowadzi do coraz lepszej znajomości prawd wiary, daje stałość w postępowaniu moralnym, ugruntowuje cnoty, ożywia ducha i stabilizuje życie. Liturgia ukazuje wzory życia świętego, a więc Jezusa Chrystusa, Jego Matkę i rzesze ludzi wyniesionych na ołtarze, którzy poszli za swoim Mistrzem.

Dla wielu liturgia jest szkołą moralności i naturalną konsekwencją żywej wiary. Ona jest także nauczycielką modlitwy, ponieważ uczy przeżywania bliskości Boga. Ubogaca życie duchowe i domaga się oczyszczenia serca. Czystość jest potrzebna do wnikania w misteria zbawienia ukazywanych w świętych obrzędach. Wskazuje również na piękno duchowe i wyrabia poczucie estetyki wyrażone w muzyce, rzeźbie i malarstwie. Wartości powyższe mają swe źródło w przykładnych rodzinach[20].

---

[18] E. Mitek, *Formacja służby liturgicznej w parafii*, w: R. Drozd (red.), *Synod Archidiecezji Wrocławskiej (1985–1991)*, Wrocław 1995, s. 468.

[19] S. Szczepaniec, *Ministrant ołtarza*, Kraków 1986, s. 38.

[20] E. Mitek, *Katolicki model rodziny*, „Adsum" 3 (1997), s. 24.

Właśnie z liturgii rodzi się potrzeba powoływania służby ołtarza w każdej parafii i jej właściwego wychowania. Wierni pragną, aby ministranci wypełniali swoje funkcje zgodnie z przepisami Kościoła. Prawo kościelne nie przewiduje, ażeby w normalnej sytuacji duszpasterskiej kapłan odprawiał mszę świętą, czy nabożeństwo, bez ministrantów.

Na kapłanach spoczywa obowiązek organizowania i wychowywania służby liturgicznej. Do niej powinni być powoływani tylko ci, którzy wyróżniają się głęboką wiarą i życiem zgodnym z chrześcijańskimi wartościami. Najczęściej pochodzą oni z domów poprawnie egzystujących pod względem religijno-moralnym. Tam główną rolę wychowawczą pełnią rodzice i krewni[21].

Obrzędy liturgiczne są czynnościami, z którymi każdy ministrant spotyka się bardzo często, a nawet przy każdym służeniu. Z tego powodu chroni się ministrantów przed niebezpieczeństwem zobojętnienia na rzeczy najświętsze w życiu każdego chrześcijanina. Płynie ono z powolnego przyzwyczajania się do stale powtarzanych funkcji liturgicznych i najczęściej z ich niezrozumieniem. Dlatego opiekun podejmuje tę tematykę na tygodniowych zbiórkach.

Zadaniem jego jest nie tylko zaznajomienie chłopców z samymi ceremoniami, lecz przede wszystkim objaśnienie im znaczenia pełnionych przez nich obrzędów oraz wykonywanych gestów podczas każdej liturgii. Pobożny ministrant, który ma wsparcie z domu nie utraci poczucia sacrum w kościele. Zdaje sobie sprawę z tego, że spełnia swą posługę liturgiczną dla Jezusa. On wie, że służy Temu, który go powołał do świętej służby. Za gorliwość wynagradza darami duchowymi spływającymi z ołtarza Pańskiego[22].

Służba ołtarza wykonuje ściśle określone funkcje wynikające z natury i przepisów liturgicznych (KL 29). Sposób wykonywania posług nie może być dowolnie ustalany, lecz musi odpowiadać przepisom liturgicznym Kościoła. Ministranci spełniają posługę liturgiczną przede wszystkim podczas Eucharystii, dlatego muszą ją sobie wysoko cenić. Ona jest największym skarbem w życiu Kościoła. Oni zapewne uświadamiają sobie, że Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego, przez który Bóg uświęca świat. Jednocześnie Eucharystia jest szczytem kultu, jaki ludzie oddają Bogu.

W Eucharystii zawiera się całe dobro duchowe Kościoła: sam Chrystus, Jego śmierć na krzyżu i ofiara sakramentalna Eucharystii, stanowią jedno. Ta sama Hostia i Ofiarujący się są tym samym. Tylko sposób ofiarowania się jest inny: krwawy na krzyżu i bezkrwawy w Eucharystii[23].

Ministranci muszą wiedzieć, że Eucharystia bierze swój początek z Ostatniej Wieczerzy, którą Jezus spożywał ze swoimi uczniami w przeddzień swojej męki i śmierci. Wówczas to biorąc chleb i wino podawał je Apostołom mówiąc, że jest to Jego ciało, które za nich będzie wydane i krew, która zostanie przelana za nich i za wielu na odpuszczenie grzechów. Nakazał Apostołom czynić to w przyszłości na Jego pamiątkę (Mt 26, 26-29).

---

[21] A. Durak, *O mszy świętej dla ciebie*, Warszawa 1990, s. 58.

[22] E. Mitek, *Kapłan w parafii*, „Adsum" 6–7 (1992), s. 7.

[23] *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, s. 98–99.

Msza święta, to przeżywanie na nowo uobecnionej męki, śmierci i zmartwychwstania Pana Jezusa, „a ilekroć sprawujemy tę ofiarę na pamiątkę Chrystusa, dokonuje się dzieło naszego odkupienia" (OWMR 2). Ofiara ołtarza, to dziękczynienie, gromadzenie uczniów Jezusowych w miłości, wśród których On sam jest, a także ofiara i zapowiedź przyszłej chwały[24].

Jan Paweł II w swej encyklice *O Eucharystii w życiu Kościoła* tak napisał: „Kościół żyje dzięki Eucharystii. W Najświętszej Eucharystii zawiera się całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione Ciało daje życie ludziom. Dlatego też Kościół nieustannie zwraca swe spojrzenie ku swojemu Panu, obecnemu w Sakramencie Ołtarza, w którym objawia On w pełni ogrom swej miłości" (EE 1).

„W Eucharystii Bóg sam nas obdarowuje, byśmy my mogli dawać Go innym"[25]. Dzięki więc owocom mszy świętej, uczestniczący w niej wierni, a także ministranci spełniający funkcje liturgiczne, mogą uzyskiwać niezliczoną liczbę łask i dzielić się nimi ze wszystkimi swoimi bliskimi.

Ministranci poznają na tygodniowych zbiórkach strukturę mszy świętej. Muszą wiedzieć, że składa się ona z obrzędów wstępnych, liturgii słowa i części eucharystycznej, komunii świętej i zakończenia. Dobrze jest, jeśli wiedzą, co dokonuje się podczas poszczególnych części mszy świętej. Trzeba ich pouczyć, a czasem tylko przypomnieć, że w obrzędach wstępnych śpiewa się odpowiednio dobrane pieśni. Są tu również pozdrowienia, akty pokuty i modlitwa. W liturgii słowa słucha się tego, co Bóg mówi zebranym przez Pismo święte, a następnie odpowiada się na nie wyznaniem wiary i modlitwą powszechną. A potem jest przygotowanie darów ofiarnych. To początek liturgii eucharystycznej, podczas której kapłan odmawia wielką modlitwę uwielbienia i dziękczynienia, a przy tym wypowiada słowa Chrystusa z Ostatniej Wieczerzy odnoszące się do przeistoczenia, dzięki czemu chleb i wino stają się prawdziwym Ciałem i Krwią Jezusa.

W komunii świętej przyjmuje się Jezusa pod postaciami ofiarnymi. W czasie obrzędów zakończenia wierni umocnieni słowem Bożym i Chlebem Życia otrzymują błogosławieństwo i wracają do swoich domów[26].

Ministranci spełniający posługi liturgiczne na ogół orientują się, jakie znaki czci stosowane są podczas mszy świętej. „Jednakowa postawa ciała, którą powinni zachować wszyscy uczestnicy liturgii, jest znakiem wspólnoty i jedności zgromadzenia liturgicznego, wyraża bowiem, a zarazem wywiera, wpływ na myśli i uczucia uczestników" (OWMR 20).

Do symbolicznych elementów naturalnych w liturgii zalicza się pokłon, który wyraża szacunek dla osób i przedmiotów. Rozróżnia się dwojaki pokłon: pochylenie głowy i ukłon ciała, jest też klękanie, co generalnie wykonuje się prawym kolanem do ziemi i oznacza adorację, a odnosi się to do Najświętszego Sakramentu wystawionego, bądź zamkniętego w tabernakulum.

---

[24] A. Zuberbier, *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 161.

[25] J. Ratzinger, *Eucharystia – Bóg blisko nas*, Kraków 2005, s. 48.

[26] E. Nubold, *Przy ołtarzu Pana*, Pelplin 2000, s. 41–42.

Ważne jest słuchanie Słowa Bożego w pozycji siedzącej lub stojącej. Z tym wiąże się na uroczystych mszach świętych okadzenie. Oznacza to uszanowanie, cześć i symbolikę modlitwy zanoszonej do Pana Boga.

Obrzęd przekazania pokoju, jako gest fakultatywny, czyli niekonieczny, dowolny, oznacza on przebaczenie i przygotowuje wiernych na przyjęcie Eucharystii. Gesty uniesionych rąk wyrażają zanoszenie modlitwy do Ojca, który jest w niebie. Ważne jest milczenie, które przyczynia się do skupienia i rozmyślania nad świętymi tajemnicami zbawienia. Stanie, to świadome uczestnictwo i zaangażowanie, a także gotowość przyjęcia woli Bożej[27].

Do elementów naturalnych w liturgii należą również: światło, kadzidło i woda[28]. Wszystkie mają swoją bogatą symbolikę. Światło używane podczas liturgii symbolizuje radość, a także Chrystusa. Natomiast dym kadzielny jest symbolem modlitwy, ofiary, oczyszczenia, czci dla ołtarza i krzyża, Najświętszego Sakramentu, duchowieństwa oraz innych osób. Rzadko występuje pokropienie wodą święconą, co wyraża oczyszczenie wewnętrzne i moralne.

Ministranci muszą wiedzieć, że nie tylko msza święta jest służbą Bożą, czyli liturgią, ale także jeszcze wiele innych nabożeństw. W czasie ich sprawowania są oni potrzebni celebransowi. Wśród tych nabożeństw można wyróżnić: nieszpory, gorzkie żale, drogę krzyżową, nabożeństwa majowe, czerwcowe, październikowe, czy pierwszopiątkowe, a także nowennę do Matki Bożej Nieustającej Pomocy i wiele innych[29].

Każdy ministrant powinien się orientować w układzie i charakterze roku liturgicznego, który składa się z kolejnych okresów: Adwentu, Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu, Wielkanocy i czasu zwykłego. Adwent, to przygotowanie do uroczystości Narodzenia Pańskiego, przez które wspomina się pierwsze przyjście Syna Bożego do ludzi, a zarazem jest to okres, kiedy kieruje się dusze ku oczekiwaniu Jego na końcu czasów. To czas świętego i radosnego oczekiwania.

Boże Narodzenie, to święto i radosny czas, kiedy wspomina się przyjście na świat Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Z tym wiążą się różne zwyczaje w kościele i domach rodzinnych. Wielki Post, to okres przygotowania się do obchodu Paschy. Lud rozważa mękę i śmierć Jezusa Chrystusa. Podejmuje też intensywniejszą modlitwę, post i wstrzemięźliwość, wykonuje dzieła pobożności i miłości, a także przez umartwienia łączy się z cierpiącym Zbawicielem, który z miłości do ludzi wydał się na okrutną mękę, aby przez śmierć i zmartwychwstanie otworzyć odkupionym bramy raju.

Ministranci mają wiedzieć, że w Wielkim Poście szczególnie ważne są ostatnie trzy dni, tworzące tzw. Triduum Paschalne. Jest to Wielki Czwartek, Wielki Piątek i Wielka Sobota. W Wielki Czwartek mszą świętą Wieczerzy Pańskiej rozpoczynają się święta Paschy Chrystusa. To jest Jego przejście przez Mękę

---

[27] T. Sinka, *Ceremonie Mszy świętej*, Kraków 1998, s. 5–12.

[28] G. Rzeźwicki, *Od kandydata przez stopnie ministranta, funkcję lektora i ceremoniarza do animatora*, Tarnów 2006, s. 28.

[29] B. Nadolski, *Liturgika II*, Poznań 1991, s. 22.

i Śmierć do chwały Zmartwychwstania, a także dzień ustanowienia Eucharystii i Kapłaństwa[30].

Wielki Piątek, to dzień męki i śmierci Chrystusa Pana na krzyżu, a Wielką Sobotę wiąże się z adoracją Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie. Dopiero późnym wieczorem, a więc Wigilią Paschalną rozpoczynają się uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego, które są początkiem okresu wielkanocnego w Kościele.

Okres Wielkanocy trwa pięćdziesiąt dni od Niedzieli Zmartwychwstania do Zesłania Ducha Świętego. Obchodzi się go z wielką radością jako jeden dzień świąteczny, czyli „wielką niedzielę"[31]. Natomiast okres zwykły, obejmuje trzydzieści trzy lub trzydzieści cztery tygodnie w ciągu cyklu rocznego, w którym nie obchodzi się żadnej szczegółowej tajemnicy Chrystusa, lecz wspomina się misterium Chrystusa w jego pełni – zwłaszcza w niedzielę[32].

Spośród wszystkich okresów liturgicznych najważniejszym dniem jest każda niedziela w ciągu roku, gdyż przeżywa się ją na pamiątkę zmartwychwstania Chrystusa. Jan Paweł II w Liście apostolskim *O świętowaniu niedzieli* napisał: „Jeżeli niedziela jest dniem zmartwychwstania, to nie tylko jako pamiątka wydarzenia z przeszłości, ale jako świętowanie żywej obecności Zmartwychwstałego pośród wierzących" (DD 31).

Czasokres liturgiczny jest przede wszystkim „Rokiem Pańskim", co oznacza, że dotyczy on w pierwszym rzędzie tajemnic Pańskich, a cykl dni ku czci świętych został tak zorganizowany, aby nie przesłaniał obchodzenia świąt paschalnych Chrystusa.

Ministrantom mówi się, że podczas sprawowanej mszy świętej, czy innych sakramentów, jest obecny żywy i prawdziwy Chrystus. Dzieje się to w myśl Jego słów: „Gdzie dwaj albo trzej zgromadzeni są w imię Moje, tam Ja jestem pośród nich" (Mt 18, 20). Dlatego przypomina się na tygodniowych zbiórkach, że nie spełniają oni swoich posług przy ołtarzu dla księdza, ale poświęcają je samemu Panu Jezusowi, który stale zaprasza na służenie.

Wymaga się, aby do każdej celebry ministranci dobrze się przygotowywali. Polega to na zachowywaniu w zakrystii ciszy i skupienia modlitewnego, ponieważ myśli i serce ma być skierowane wyłącznie ku Jezusowi Chrystusowi[33].

Służba liturgiczna przychodzi do zakrystii w wymaganym czasie, ubiera się w swój strój i wynosi do prezbiterium potrzebne sprzęty, niezbędne podczas sprawowania obrzędów. Po zakończeniu nabożeństwa czyni się to samo, lecz w odwrotnej kolejności – najpierw sprząta się przy ołtarzu, potem ministranci przynoszą do zakrystii sprzęt liturgiczny i zdejmują swój strój. Po krótkim dziękczynieniu wychodzą na zewnątrz zakrystii. Wszystkie powyższe czynności mają swoje piękno, jeśli są wykonywane we wspólnocie liturgicznej.

---

[30] Diecezjalna Komisja Liturgiczna, *Agenda liturgiczna*, Opole 1986, s. 145.

[31] B. Nadolski, *Liturgika II*, dz. cyt., s. 21.

[32] Tamże, s. 32.

[33] Duszpasterstwo Służby Liturgicznej, *Notatnik kandydata na ministranta*, Kraków 1985, s. 38.

Wskazania o charakterze wspólnotowym

Ministrant przez służenie przy ołtarzu Pańskim potwierdza, że każde nabożeństwo liturgiczne sprawowane w kościele jest nie tylko sprawą kapłana, lecz także tych, którzy uczestniczą w świętych obrzędach. Ministranci nie tylko pomagają kapłanowi, lecz również reprezentują wiernych[34].

Mówią o tym Ojcowie Soboru Watykańskiego II: „Czynności liturgiczne nie są prywatnymi czynnościami, lecz uroczyście sprawowanymi obrzędami Kościoła, który jest sakramentem jedności, czyli ludem świętym. Należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują" (KL 26).

Podczas odprawiania mszy świętej ministranci z wiernymi tworzą społeczność świętą, lud nabyty przez Boga i królewskie kapłaństwo. Dziękując Bogu, składają w ofierze nieskalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, ale razem z nim uczą się dawać samych siebie w ofierze, by stawać się lepszym.

Od ministrantów oczekuje się głębokiej pobożności oraz szacunku wiernych, którzy uczestniczą w tej samej Ofierze liturgicznej. Wymaga to wystrzegania się wszelkiego indywidualizmu i chęci próżnego wyróżniania się przy spełnianiu poszczególnych funkcji sakralnych. Każdy z nich należy do tej samej wspólnoty ministranckiej i dlatego są braćmi w Chrystusie[35].

Jedność ta podczas każdej liturgii wyraża się poprzez wspólne słuchanie Słowa Bożego, udział w modlitwach i śpiewie, wykonywanie tych samych gestów i zachowanie podobnej postawy ciała, a szczególnie wtedy, kiedy całe zgromadzenie klęka, wstaje lub siada, żegna się i przekazuje znak pokoju. Uczestniczyć w liturgii znaczy tyle, co współdziałać z kapłanem i razem z nim tworzyć wspólnotę ludu Bożego oraz czynnie się angażować i być zbudowaniem dla innych, bo tego oczekuje Chrystus.

Wzorowe uczestnictwo we mszy świętej wpływa wychowawczo na chłopców, a nawet przygotowuje ich do dobrego życia rodzinnego i społecznego. Nie może być ministrantem ten, kto nie jest dobrym synem, bratem i kolegą. Na formacyjnych spotkaniach w ciągu tygodnia przypomina się ministrantom, że mają wzorowo zachowywać się w parafii i szkole. Osiąga się to przez okazywanie kultury w zakrystii i kościele, przy spotkaniu z kolegami i starszymi osobami. Od nich oczekuje się grzeczności wobec wszystkich. Źródłem takiej postawy jest domowe wychowanie, na które zwracają uwagę rodzice. Tacy odnoszą się z szacunkiem do dziewcząt i kobiet, chorych i słabszych, młodszych i starszych oczekujących pomocy[36].

Wzorowy ministrant jest powściągliwy w mówieniu o drugich i brzydzi się plotkami. Broni dobrej sławy bliźniego, a zwłaszcza członków rodziny, przyjaciół i kolegów. Umie zachować takt i dlatego ma dobrą opinię w swoim środowisku. Wielu z nich jest przyzwyczajonych do szanowania cudzej własności i pracy. Tacy

---

[34] E. Mitek, *Ministrantów duszpasterstwo*, w: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 492.

[35] E. Nubold, *Przy ołtarzu...*, dz. cyt., s. 10.

[36] E. Mitek, *Domowe wychowanie*, „Adsum" 5 (1992), s. 13.

są znani wśród kolegów, bo widzą, że chętnie ustępują innym pierwszeństwa, np. w sprawowaniu funkcji liturgicznych. Cechuje ich prawdomówność i słowność.

Każdy ministrant, częściej niż jego szkolni koledzy, staje w kościele obok ołtarza. Ma świadomość, że jest blisko Chrystusa i Jego najświętszych tajemnic. Dlatego to tutaj uczy się prawdziwego szacunku wobec wszystkiego, co święte. Wrażliwy ministrant spostrzega, że świat w którym żyje, codziennie daje wiele przykładów lekceważenia drugiego człowieka, łamania zasad współżycia między ludźmi, braku szacunku dla Boga i miejsc świętych[37].

On słyszy opinie, że współczesny człowiek żyje tak, jakby to on sam był najważniejszy na świecie. Nie liczy się ze świętością, ani drugą osobą. Ciągle goni za pieniądzem, bo materialia są dla niego ważniejsze niż świat duchowy. Ministrant powinien wiedzieć, że trzeba stale uczyć się miłości i szacunku do Boga, rodziców, rodzeństwa, wychowawców, także poszanowania słabszych zwłaszcza starszych i chorych[38].

Szacunku i wdzięczności dla rodziców domaga się czwarte przykazanie Boże, które brzmi: „Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan Bóg twój, dał tobie" (Wj 20, 12). Także święty Paweł Apostoł poucza: „Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim, bo to jest miłe Panu" (Kol 3, 20).

Jan Paweł II w „Liście do rodzin" napisał: „Czcij ojca i matkę, gdyż oni są dla ciebie niejako zastępcami Pana Boga – są tymi, którzy dali ci życie, a przez to wprowadzili cię w cały krąg ludzkiego bytowania: rodu, narodu, kultury. Jeśli Bóg sam jest Dobrem, to oni mają największy udział w tej Jego najwyższej dobroci" (LdR 15).

Dla ministrantów nie jest obca myśl, że cześć synowska odnosi się do rodziców i wynika z wdzięczności wobec tych, którzy przez dar życia, swoją miłość i pracę, wydali na świat dzieci i pozwolili im wzrastać w latach, mądrości i łasce Bożej. Szacunek synowski przejawia się w prawdziwej uległości i posłuszeństwie, sprzyja harmonii całego życia rodzinnego; obejmuje on także związki między braćmi i siostrami (KKK 2215–2219).

Soborowa *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* mówi, że „dzieci żyjące w rodzinie łatwiej znajdą drogę szlachetności, zbawienia i świętości, jeżeli torować ją będzie przykład rodziców i rodzinna modlitwa. Jako żywi członkowie rodziny dzieci na swój sposób przyczyniają się do uświęcania rodziców. Uczuciem wdzięczności, szacunkiem i zaufaniem winny odwzajemnić się rodzicom za ich dobrodziejstwa i jak godzi się dzieciom, wspierać ich w trudach"... (KDK 48).

Jasno więc widać, że w duszpasterstwie ministranckim duży nacisk powinno się położyć na wychowanie we wspólnocie. Do niej zalicza się dom, szkołę, parafię, a także grupy rówieśnicze. Taką wspólnotą jest koło ministrantów, które

---

[37] M. Braun-Gałkowska, *Środowisko wychowawcze: dom, szkoła, grupa rówieśnicza, parafia*, w: J. Krucina (red.), *Katecheza w szkole*, Wrocław 1992, s. 55.

[38] E. Mitek, *Wychowanie służby liturgicznej*, w: I. Dec (red.), *Osoba, Kościół, społeczeństwo*, Wrocław 1992, s. 305.

składa się z chłopców w różnym wieku. Każdy z nich może mieć inne funkcje do spełnienia podczas sprawowanej liturgii[39].

Członkowie liturgicznej służby są zobowiązani do okazywania szacunku i czci wszystkim osobom, rzeczom i miejscom związanym z Bogiem. Spośród osób należy także wyróżnić katechetów, wychowawców i duszpasterzy. Tu bierze się pod uwagę miejsca święte i domy sakralne, sprzęty poświęcone kultowi i pobłogosławione przez kapłana rzeczy codziennego lub świątecznego użytku. Młodych uczy się szacunku dla chleba i całej żywności, bo o to Kościół modli się w każdej mszy świętej. Wszystko, co służy człowiekowi należy otoczyć szczególną opieką, bo przynosi to całej społeczności – w domu, parafii i szkole wymierną korzyść.

Każda grupa liturgicznej służby w parafii tworzy wspólnotę. O to dbają sami duszpasterze i opiekunowie, którzy poprzez różne formy tworzą jeden zespół potrzebny przy sprawowaniu mszy świętej. Tu ma panować braterska miłość, zgoda i przyjaźń. Taki stan można uzyskać poprzez osobiste rozmowy z ministrantami i uczenie bycia w zakrystii oraz przy ołtarzu. Przyczyniają się do tego wspólne wycieczki, spotkania z rodzicami i pielgrzymki do sanktuariów. Duszpasterze potrafią zatroszczyć się o taką parafialną wspólnotę. Należy wierzyć, że nad nią czuwa sam Jezus, który powołał chłopców do wypełniania różnych posług przy ołtarzu. Będąc razem umacniają bratnie więzi w grupie liturgicznej i podejmują pracę nad sobą[40].

Każdy I-szy czwartek miesiąca może być w parafii świętem liturgicznej służby. W tym dniu gromadzą się na wieczornej mszy św. ministranci oraz ich rodziny, aby razem modlić się o Boże błogosławieństwo. W ten sposób można kształtować u nich pobożność eucharystyczną, wypraszać dar powołań kapłańskich, zakonnych i misyjnych. Taka wieczorna Eucharystia w oprawie uroczystej asysty może się przyczynić do integracji całej posługi liturgicznej w parafii i zachęcić innych chłopców do podobnej służby.

Przy takiej okazji opiekunowie posługują się środkami dydaktycznymi zachęcającymi do większej gorliwości. Pomaga to w usuwaniu wad i nabywaniu cnót w postaci dobrych nawyków. Przekonują, że najskuteczniejszym sposobem na poprawę swojego życia jest sakrament pokuty, który uwalnia z grzechów, pomaga zwalczać wady i ułatwia w korzystaniu z komunii świętej. Podtrzymuje to u ministranta życie Boże i daje nowe łaski uświęcające. Z każdym rokiem ministranci powinni nabierać nowych sił i zapału do autokreacji i umacniać swój charakter.

Zakończenie

Każdego roku przed wakacjami opiekun robi podsumowanie w swej pracy duszpasterskiej i ocenia wychowawczy wysiłek. Celem tego jest dla jednych ministrantów przyznanie nagród za całoroczną gorliwość, a drugich zachęcenie do większej gorliwości. Najlepszym proponuje się udział w rekolekcjach oazowych

[39] A. Kołek, *Wśród ministrantów*, „Pastores" 1 (2006), s. 72.
[40] E. Mitek, *Szkoła parafialna ministrantów*, „Forum Duszpasterskie" 8 (1992), s. 29.

podczas wakacji na koszt parafii lub pieszą pielgrzymkę na Jasną Górę. Tak przeżyte chwile zostawiają w pamięci najmilsze i niezatarte wspomnienia na długi czas, a także dają pewną żywotność i mocniej wiążą ze wspólnotą parafialną.

Poziom religijno-moralny ministrantów w parafii jest uzależniony od gorliwości opiekuna i formacji przeprowadzanej w ciągu całego roku szkolnego. Są potrzebne do tego wytyczne ukazujące, w jakim kierunku należy w parafii pracować z grupami ministrantów, którzy wyróżniają się gorliwością w służbie liturgicznej i prezentują właściwy poziom swej wiary i moralności. Tylko tacy mogą tworzyć prawdziwą wspólnotę, której przewodzi Chrystus Najwyższy Kapłan.

Zachęty proboszcza w zakresie formacji liturgicznej są wyraźnym wskazaniem dla opiekuna, który gromadzi uczniów dla potrzeb liturgicznych. Ministrantów ocenia się pod kątem religijno-moralnym, liturgicznym i wspólnotowym. Na tym tle powstają różne problemy wychowawcze, które zachęcają opiekuna do pracy szkoleniowo-formacyjnej. Każda metoda przez niego stosowana ma swoją wartość i przynosi pomoc organizacyjną. Ministranci przychodzący do parafii na służenie zasługują na szacunek i okazywanie im wdzięczności. Niektórych należy wspierać duchowo, a czasem i materialnie. Oni przychodzą do swego kościoła dlatego, że woła ich Chrystus i mają tam właściwego opiekuna.

ks. Antoni Młotek

Misje – istotny wymiar Kościoła

Mijają już 43 lata od momentu, gdy został uchwalony przez uczestników Soboru Watykańskiego II dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes.* Od tamtego czasu mocniej uświadomiliśmy sobie prawdę zawartą w tym dokumen cie, że cały Kościół jest misyjny i dzieło ewangelizacji jest podstawowym zada niem Ludu Bożego. Skoro tak jest, to czy trzeba mówić o specjalnym powołaniu oraz o specjalnych zadaniach misyjnych i o osobach oddających się sprawie misji.

Wątpliwość jest tym bardziej uzasadniona, że w ostatnim półwieczu zaszły zmiany w rozumieniu misji. Dawniej, gdy mówiło się o misjach i misjonarzach, miało się na myśli to, co odnosi się do rozkrzewienia wiary w krajach niechrześcijańskich. Od roku 1943 zaś, gdy Godin i Daniel opublikowali książkę o Francji jako kraju misyjnym. rozumienie terenów misyjnych uległo zmianie, gdyż tak zwane kraje katolickie potrzebują misji[1]. Przez stwierdzenia tego typu odebrano misjonarzom świata pogańskiego charakter ich szczególnego powołania. Nic więc dziwnego, że misjonarze pogan skarżą się na dewaluację pojęcia misji i na zmniejszoną liczebność powołań misyjnych w ich tradycyjnym znaczeniu.

Poza tym dzisiaj już nie utrzymuje się sztywno i rygorystycznie, że „poza Kościołem nie ma zbawienia". Po co więc męczyć się przez całe życie w buszu i nieść ratunek tym, którzy i tak mogą się zbawić bez pomocy misjonarza? Skoro w religiach niechrześcijańskich tkwią niezaprzeczalne wartości, czy nie lepiej, aby buddyści pozostali buddystami, a hinduiści hinduistami. Czy wtedy ofiara opuszczenia własnego kraju, jaką składa misjonarz, jest uzasadniona?

Powyższe pytania o *motywację* konieczności misji należą do najbardziej niepokojących kwestii w teologii misyjnej. Odpowiedź na nie ma też wielkie znaczenie w praktyce życia misjonarskiego. Gdy się dobrze uchwyci sens aktywności misyjnej, łatwiej pojmie się, że jest ona wspólną sprawą wierzących w Chrystusa i łatwiej jest konkretnemu misjonarzowi realizować jego specjalne powołanie.

---

[1] H. Godin, Y. Daniel. *France pays dr Mission?* Paris 1943. Por. E. Hillman. *Główne zadanie misji.* „Concilium Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", 1965/6, nr 1–10, s. 208–212,

Właśnie na postawione pytania stara się odpowiedzieć w licznych publikacjach ks. Jan Krucina. Profesor, zajmując się zagadnieniem rozwoju Kościoła, podkreśla potrzebę syntezy struktur i postaw. Próbuje także określić ewangelizację i odkryć sens misji Kościoła we współczesnym świecie[2].

Sens misji dzisiaj

Jeśli chcemy szukać najgłębszego uzasadnienia teologicznego misji musimy wyprowadzić je z planu Ojca posłania Syna i Ducha Świętego. Są one bowiem kontynuacją zbawczego dzieła Trójcy Przenajświętszej, To Bóg Ojciec posłał Swego Syna, aby stał się człowiekiem i dokonał odkupienia świata. Bóg Ojciec i Syn zsyłają nam Ducha Świętego, który dokonuje w nas dzieła zbawienia. Boskie misje są niejako prawzorem dla misji Kościoła w stosunku do świata[3].

Misje są wypełnieniem planu zbawienia wśród ludów będących poza zasięgiem Ewangelii, są zakładaniem Kościoła w nowych, nie ewangelizowanych krajach, są głoszeniem Dobrej Nowiny ludom, którym dotychczas nie głoszono Ewangelii jako prawdy. Głównym więc celem działalności misyjnej jest głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród narodów lub grup społecznych, gdzie Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni[4].

Misjonarzem jest ten, kto w imieniu Kościoła przychodzi do pogan, by założyć wśród nich Kościół. Dzieło misyjne ma charakter duchowy i nadprzyro dzony. Ma bowiem służyć sprawie utworzenia Kościoła partykularnego, to znaczy utworzenia Kościoła w stanie stabilnym, podtrzymywanym wiarą i sprawowaniem sakramentów świętych. Chodzi o to, by nie tylko uobecnić Kościół, ale uczynić tę obecność żywą i dynamiczną. Zakładanie Kościoła przez działalność misyjną zmierza do tego, by zasady ewangeliczne kształtowały codzienne życie ludzi, a środki zbawienia, którymi Kościół dysponuje były dla nich dostępne w sposób ciągły „tak, aby stała się dla nich otworem wolna i pewna droga do pełnego uczestnictwa w misterium Chrystusa".[5] Adresatami specyficznej działalności misyjnej, albo misji *ad gentes,* są narody i grupy społeczne jeszcze nie wierzące w Chrystusa, ci, którzy są daleko od Chrystusa i których kultura nie doznała jeszcze wpływów Ewangelii[6].

Niekiedy współcześni teologowie akcentują fakt, że istnieje możliwość zbawienia ludzi żyjących w dobrej wierze, ale nie należących bezpośrednio w sposób widzialny do Kościoła oraz są zdania, iż Kościół nie jest tak bardzo konieczny, a w konsekwencji i działalność misyjna zakładania Kościoła nie ma tak wielkiego znaczenia. Tymczasem na Soborze Watykańskim II podkreślano, że Kościół

---

[2] Czyni to zwłaszcza w komentarzu adhortacji apostolskiej Pawła VI *Evangelii Nuntiandi:* J. Krucina [red.] *Ewangelizacja.* Wrocław 1980.

[3] Por, Dekret o misjach *Ad gentes* 2.

[4] Por. Y. Congar. *Zasady doktrynalne,* w: *Misje po Soborze Watykańskim* IŁ [tłum.] I Pluszczyk, B. Wodecki Płock 1981, s. 98nn.

[5] Dekret o misjach *Ad gentes* 3.

[6] Adhortacja *Christifideles laici* 35.

jest konieczny do zbawienia[7]. Za normalny stan uznano konieczność Kościoła do zbawienia, a dopiero potem, jako wyjątek, uwzględniono możliwość zbawienia bez widzialnej przynależności do Kościoła. Zatem istnieje poważny i ustawiczny obowiązek realizacji działalności misyjnej. Opiera się on na przeświadczeniu, że misje, chociaż nie są bezwzględnie konieczne jako warunek życia lub śmierci dla pogan, są takie z racji pełni życia chrześcijańskiego. Ofiarują one niewierzącym, którzy mogliby się zbawić w inny sposób, nadobfitość łaski, którą tylko Kościół posiada.

Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła stwierdza, że nieustanne przepowiadanie misyjne Kościoła jest dzisiaj zagrożone przez teorie relatywistyczne[8]. Usiłują one usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także jako zasadę. W konsekwencji uznaje się za przestarzałe takie na przykład prawdy, jak prawda o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, o naturze wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do innych religii, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła. Dlatego encyklika *Redemptoris missio* przypomina Kościołowi zadanie głoszenia Ewangelii jako pełni prawdy: „W tym ostatecznym słowie swego Objawienia Bóg dał się poznać w sposób najpełniejszy. To ostateczne samoobjawienie się Boga jest podstawowym motywem, dla którego Kościół jest misyjny ze swej natury. Nie może on nie głosić Ewangelii, czyli pełni prawdy, jaką Bóg dał nam poznać o sobie samym”[9].

Motywem, który bardzo głęboko uzasadnia działalność misyjną jest miłość. Ona pobudza gorliwość u tych, dla których misje stanowią sens i cel życia. Najpierw chodzi o miłość ku Bogu. Gdzie człowiek może okazać większą miłość do Boga, jeśli nie w trosce, aby imię Boże było chwalone przez wszystkie ludy ziemi? Po wtóre chodzi o miłość bliźniego. Ona rozkazuje nieść ludziom, którzy tego jeszcze nie mają, istotne środki do zbawienia, a te streszczają się w jednym: w widzialnej obecności Kościoła wśród ludzi.

Ta właśnie miłość ku człowiekowi przynagla misjonarza, by szedł do ludów niechrześcijańskich i głosił im Chrystusa ukrzyżowanego. Nie tylko jednak, aby „przynieść krzyż”, jak to niekiedy bywało wyrażane w romantyczny, ale nie bardzo właściwy sposób, lecz przede wszystkim, by przynieść Chrystusa. Krzyż jest wszędzie obecny, przynajmniej w sensie ludzkiego cierpienia. Misjonarz ma sprawić przez pomoc charytatywną, by nie był aż tak ciężki do dźwigania. Decydujące jest jednak to, by pomógł człowiekowi w krzyżu znaleźć Chrystusa. Wtedy odkryje się sens swego cierpienia i krzyż znosić się będzie z radością. Dopóki cierpienia ludzkie pozostają rzeczywistością, dopóty misje chrześcijańskie są nadal konieczne. Misja jest nieustanna i współmierna z życiem Kościoła. Kościół jest misyjny nie z ko-

---

[7] Konstytucja o Kościele *Lumen gentium* 14; Dekret o misjach *Ad gentes* 7. Por, F. Zapłata. *Konieczność działalności misyjnej wobec istniejących możliwości zbawienia.* Ateneum Kapłańskie 360(1969), s. 55–67,

[8] Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus,* nr 4.

[9] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio,* nr 5.

nieczności praktycznej, by odpowiadać na przejściowe okoliczności historyczne, ale z samej swojej istoty, z samej natury żywego bytu, Celem Kościoła jest powoływanie ludów do wiary w Boga i do Jego zamysłu zbawienia w Jezusie Chrystusie i w Kościele, na podstawie mandatu danego apostołom i ich następcom, przez głoszenie Dobrej Nowiny i współpracę wszystkich członków Kościoła. Misja polega więc na ekspansji, która dopełni się wtedy, gdy powstanie *pleroma,* oddana przez Chrystusa Ojcu – a więc na ekspansji, która wychodzi od Ojca i do Ojca powraca. Wszystko to można streścić w formule, drogiej Ojcom greckim: „Od Ojca, przez Syna, w Duchu Świę tym – w Duchu Świętym, przez Syna, aż do Ojca”[10].

Zakładanie nowych Kościołów wśród narodów i grup ludzi, w których jeszcze nie istnieją, jest to pierwsze zadanie Kościoła, posłanego do wszystkich narodów, aż po krańce ziemi. „Bez misji *ad gentes* sam wymiar misyjny Kościoła byłby pozbawiony swego podstawowego znaczenia”[11].

Właśnie dlatego misje mają sens. Względy religijne i altruistyczne powodują że wielu misjonarzy i misjonarek tak motywując swoją działalność z pełnym oddaniem, gorliwością i zaangażowaniem poświęca się na służbę idei misyjnej . Troska o rozwój misji nie jest jednak wyłącznie ich sprawą

Wspólna sprawa

Dzisiaj pojmuje się lepiej, że misja tak w swoim źródle, jak i w pełnej żywotności jest wspólnym działaniem całego Ludu Bożego. Jest zgranym działaniem biskupa i chrześcijan, posługi kapłańskiej i łaski kontemplacyjnej, ale pod warunkiem, że pobudzi własne zaangażowania. Eklezjologia ma służyć takiemu ustawieniu misji w świecie[12].

Misja *ad gentes* ma przed sobą ogromne zadanie, które bynajmniej nie wygasa. Przeciwnie, zarówno z punktu widzenia liczebnego ze względu na przyrost demograficzny, jak i z punktu widzenia społeczno-kulturowego ze względu na powstanie nowych odniesień, kontaktów, zmieniające się sytuacje, wydaje się, że jej horyzonty będą się poszerzały[13].

Jest wiele „areopagów” współczesnego świata, ku którym winno się kierować działalność misjonarzy. Na przykład zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego, to wszystko dziedziny ludzkiej działalności, które należy rozjaśnić światłem Ewangelii[14].

Przez długi czas w Kościele istniała pokusa, często jej ulegano, aby misje rozumieć jako specjalny wycinek życia Kościoła, zarezerwowany tylko specjalistom,

---

[10] A. Laurentin, M.J. Le Guillou. *Misja jako temat eklezjologii.* Concilium 1965/6, nr 1–10, s. 250.

[11] Encyklika *Redemptoris missio* 34.

[12] A. Laurentin, M.J. Le Guillou. *Misja jako...,* dz. cyt., s. 257.

[13] Encyklika *Redemptoris missio* 42.

[14] Tamże 37.

który miał być realizowany według ściśle określonej funkcji. Tymczasem Sobór zaakcentował mocno powszechne wezwanie do współpracy w działalności misyjnej. „Cały Kościół jest misyjny i dzieło ewangelizacji jest podstawowym zadaniem Ludu Bożego”[15].

Powyższy tekst soborowy stwierdza, że wszyscy członkowie Kościoła powinni mieć żywą świadomość własnej odpowiedzialności za szerzenie wiary; „Obowiązek szerzenia wiary ciąży w miarę możliwości na każdym uczniu Chrystusa”[16]. Nie wystarczy cieszyć się posiadaniem samemu prawdy Bożej i chronić swą wiarę przed niebezpieczeństwem. Trzeba przekazywać innym prawdę, szerzyć ją wśród tych, którzy jej nie znają. Ewangelia jest światłem i dobrą nowiną dla wszystkich. Trzeba więc włączyć się do współpracy w szeroko pojętym dziele misyjnym Kościoła, realizując nakaz Chrystusa (Mk 16,15), by głosić Ewangelię wszystkim ludziom.

Szerzenie wiary nie jest tylko sprawą hierarchii i duchowieństwa, ale także sprawą świeckich, mężczyzn i kobiet, małżonków i ludzi wolnego stanu. Każdy bowiem, kto za główny i podstawowy cel swej działalności uważa budowanie Kościoła tam, gdzie on jeszcze nie istnieje, jest misjonarzem. Inni wierzący powinni z nim współpracować.

Obowiązek misyjny chrześcijanina wynika z przyjętego sakramentu chrztu. Przez życie sakramentalne każdy chrześcijanin jednoczy się z Chrystusem w Kościele i uczestniczy w Jego misyjnym posłannictwie.

Zaangażowanie misyjne każdego członka Ciała Mistycznego Chrystusa nie jest sprawą, która narzuca się ze względu na szczególne trudności współczesnej ewangelizacji. Jest ona koniecznością dla tego, kto chce w pełni przeżywać swe chrześcijaństwo.

Podstawową formą spełniania obowiązku misyjnego jest świadectwo głębokiego życia chrześcijańskiego, dawane nie tylko indywidualnie przez każdego chrześcijanina, ale także zbiorowo przez wspólnoty chrześcijańskie. Gorliwość ich bowiem w służbie Bożej i miłości wobec bliźniego wnoszą świeży powiew duchowy dla całego Kościoła, który okazuje się jako znak podniesiony wśród ludów (Iz 11,12), jako światło świata (Mt 5,14) i sól ziemi (Mt 5,13).

Z tego świadectwa wypłynie wszystko, czego misje potrzebują: modlitwa, ofiarność materialna, powołania misyjne. Bez niego cała działalność misjonarzy będzie skazana na osiągnięcia nietrwałe.

Powołanie misyjne

Św. Paweł pisał, że jeszcze w łonie matki został powołany na apostoła, aby Ewangelię o Chrystusie głosił poganom. Wielka to rzecz zostać wybranym przez Boga na Jego służbę – zapewniał Izajasz. Według tekstu soborowego „Chrystus Pan powołuje zawsze tych, których sam chce, aby byli z Nim i aby mógł ich wy-

[15] Dekret o *misjach Ad gentes* 35.
[16] Tamże 23.

syłać na głoszenie Jego nauki narodom”[17]. Powołany przez Chrystusa misjonarz kroczy ze swoim Mistrzem naśladując misjonarza Pawła, który gorliwie zabiegał o pozyskanie pogan dla Chrystusa.

Powołanie misyjne jest dziełem Ducha Świętego[18]. Jest charyzmatem, darem łaski, którego Duch Święty udziela i rozdaje na *pożytek* Kościoła. Działanie Ducha Świętego sięga jeszcze o wiele dalej: „To On powołuje w Kościele do życia instytuty, które niejako obowiązek ewangelizacji, należący do całego Kościoła, przyjęły jako właściwe swoje zadanie”[19]. W budowaniu Królestwa Bożego na terenach niechrześcijańskich idą one w pierwszym szeregu. Są specjalistami w zakresie działalności misyjnej. Posiadając tradycje zapewniają misjonarzom i misjonarkom należyte przygotowanie, wykształcenie, a niekiedy najwyższą specjalizację[20].

Pracując na misjach są świadomi, że ich powołanie jest darem Boga i Jego łaski, z którą trzeba współpracować. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa jednego z misjonarzy polskich z Czarnej Afryki: „Misjonarz – to człowiek, po prostu człowiek. Czasem już prawie święty, ale bardzo często, to człowiek pełen wad i ludzkich słabości. Jak każdy chrześcijanin musi się wspinać na górę doskonałości. Czasem udaje się to lepiej, czasem gorzej. Trzeba, żeby był święty, żeby to, co głosi, potwierdzał życiem, ale sam wie, jak mu jeszcze daleko do tego, by zawsze i wszędzie być wiernym łasce, którą otrzymał. Mówi się, że powołanie misyjne to wielka łaska. To prawda, ale nie zawsze łatwo je dostrzec, zwłaszcza u siebie”[21].

Człowiek współczesny bardziej wierzy świadkom, aniżeli nauczycielom[22], bardziej doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom, aniżeli teoriom. Świadectwo życia chrześcijańskiego jest pierwszą i niezastąpioną formą misji. Chrystus, którego misję przedłużamy w czasie, jest „Świadkiem” w pełnym tego słowa znaczeniu i wzorem chrześcijańskiego świadectwa. Duch Święty towarzyszy drodze Kościoła i włącza go w świadectwo, które On sam daje Chrystusowi[23].

Nawrócenie jest łaską. Tam, gdzie chodzi o łaskę, liczy się tylko wiara i modlitwa płynąca z wiary, a nie sztuka przekazywania ani moc słowa, ani mocny charakter osobowości, ani opanowanie metody, ani wyrachowany podarek. Misjonarz nie zawsze będzie miał dość spokojnego czasu na modlitwę – jak ma go mnich w swojej celi. Czas na modlitwę będzie jednak koniecznie potrzebny, jeśli chce umieć „przemodlić swoje apostolstwo”, czego potrzebę tak mocno się dzisiaj podkreśla i co oczywiście zakłada ścisłą łączność z Bogiem. Jezus również prze-

---

[17] W. Kowałak *Teologia misji.* Ateneum Kapłańskie 360(1969), s. 36–43.

[18] J. Gajda, *Misyjna duchowość.* [W:] *Leksykon duchowości katolickiej.* M Chmielowski [red.]. Lublin–Kraków 2002, s. 542–545.

[19] Dekret o misjach *Ad gentes* 23.

[20] Do takich instytutów misyjnych należą między innymi obydwa Instytuty Consolaty, które z natchnienia Ducha Świętego założył bł. Józef Allamano.

[21] W. Wesoły. *Sens i motywacja działalności misyjnej* w *ocenie polskich misjonarzy z Afryki Czarnej*, w: *Zeszyty misjologiczne, t.* V. Warszawa 1983, s. 28.

[22] Adhortacja *Evangelii nuntiandi* 41.

[23] M. Zago. *Powołanie misyjne Redemptoris mimo.* Światło narodów. Biuletyn Papieskiej Unii Misyjnej 13(1993), nr 1, s. 52–67.

platał swą pracę modlitwą, jednak nie opuszczał chwil osobnej modlitwy; często całą noc spędzał modląc się[24]. Istnieje herezja działania, która ujawnia się także na misjach. Tymczasem czynnikiem decydującym w pracy misjonarza i misjonarki jest bezinteresowna miłość; bo miłość jest wypełnieniem Prawa. Być misjonarzem – znaczy: kochać.

Są i inne elementy składowe powołania misyjnego. Chodzi o prawą intencję wraz ze zdolnością opartą na darach natury i łask, potwierdzoną uczciwym życiem i dostateczną wiedzą. To wszystko rokuje nadzieję, że misjonarz będzie mógł należycie spełniać swą funkcję i zobowiązania. Wśród wymaganych przymiotów *dekret Ad gentes* wymienia: „naturalne właściwości, przymioty serca i umysłu"[25].

O jakie właściwości naturalne i przymioty chodzi? Jest tu mowa przede wszystkim o zdrowiu. Dawniej uważano, że misjonarz musi mieć wyjątkowe zdrowie i siły. Obecnie te wymogi bardzo się zmniejszyły. Zakres geograficzny misji do tego stopnia się bowiem rozszerzył, że występuje w nim ogromne zróżnicowanie klimatu i warunków bytowych, tak iż każdy z kandydatów może znaleźć odpowiednie dla swego organizmu warunki. Bardzo również rozpowszechniły się różnego rodzaju środki lekarskie, zarówno zapobiegawcze, jak i lecznicze. Życie misjonarza w krajach misyjnych, domaga się jednak, oprócz ogólnych cech, jednej podstawowej cechy fizycznej: ogromnej odporności nerwowej. Równowaga bowiem ducha jest o wiele ważniejsza niż siły cielesnej.

Po drugie, misjonarz ma odznaczać się zdolnościami intelektu. Oczywiście nie wymaga się, by był geniuszem. Jednakowoż charakter nowej kultury, konieczność ciągłego przystosowywania się do środowiska warunkującego apostolat, korzyści płynące z rozmów, prowadzonych z bardzo zróżnicowanymi osobami, wszystko to domaga się postawy otwartej, pewnych zdolności przystosowania się, a przede wszystkim silnej, nieustępliwej woli pracy.

Od kandydatów na misjonarzy wymaga się takich zdolności intelektualnych, by mogli poprzez studia przyswoić sobie ogólne wiadomości o narodach, o ich kulturach i religiach, i to nie tylko odnośnie przeszłości, lecz i do czasów obecnych. Dla przyszłego misjonarza konieczne są zwłaszcza studia misjologiczne, to znaczy poznanie nauki i zasad Kościoła dotyczących działalności misyjnej, prześledzenie dróg, jakimi w ciągu wieków szli zwiastunowie Ewangelii a także poznanie obecnego stanu misji i zarazem metod, które teraz uznaje się za bardziej skuteczne.

Konieczne też są studia z dziejów kraju misyjnego, jego instytucji społecznych, zwyczajów, reguł moralnych i pojęć religijnych. Jak bowiem można szczerze ukochać lud, jeśli się nie zna głębi i wartości jego cywilizacji? Często to pogłębianie znajomości misjonowanego narodu odbywa się już na terenie misji, równocześnie z nauką języka.

W przygotowaniu intelektualnym ważne jest dla przyszłych misjonarzy zdobycie kwalifikacji katechetycznych. To prawda, że misjonarze i misjonarki mogą być nauczycielami, pielęgniarzami, budowniczymi, mechanikami. Jednakowoż

[24] K. Miller. *Misjonarz -Mąż modlitwy*, w: *Misje po Soborze...,* dz. cyt., s, 187–189.
[25] Dekret o misjach *Ad gentes 29.*

w miarę, gdy do tych prac zostanie przygotowany miejscowy laikat lub, gdy świeccy z zagranicy przejmą je wielkodusznie, wówczas misyjni bracia i siostry będą wolni, by móc poświęcić się właściwemu głoszeniu Słowa.

Wśród wymaganych przymiotów, by podjąć działalność misyjną jest i charakter. Nowe i trudne prace, które czekają misjonarza, a którym będzie musiał stawiać czoło w warunkach nieraz bardzo trudnych, wymagają silnej woli, zrównoważonego osądu oraz łagodnego i opanowanego usposobienia. Panowanie nad sobą, ze względu na Boga i ludzi, jest jednym ze świadectw oraz warunkiem, by zadanie wykonywać dobrze.

Gdy rozważamy predyspozycje misjonarskie, trzeba powiedzieć o męstwie, które podtrzymuje pracującego na misjach wśród trudności, cierpień i samotności. Misjonarz w postępowaniu ma być stanowczy i zdecydowany. Jego siła tkwi w Chrystusie. Wsparty łaską Bożą potrafi przynaglać i być odważnym.

Od misjonarzy ludzie, wśród których on pracuje, domagają się naturalnych cnót: dobroci, wielkoduszności, życzliwości, skromności, usłużności, poczucia humoru. Misjonarz jako człowiek Boży, powinien także być bogaty w wartości ludzkie i być ojcem, bratem, przyjacielem, doradcą, lekarzem, nauczycielem, artystą. Powinien stać się wszystkim dla wszystkich, aby całkowicie dzielić los ludu, wśród którego przebywa[26].

Obdarzony specjalnym powołaniem, idąc do narodów *(ad gentes)* ma być przede wszystkim gotowy służyć Bogu i wykonywać Jego plany. Jeszcze bowiem na świecie jest wiele serc, które czekają na Ewangelię, i które trzeba przyprowadzić do Chrystusa.

W podsumowaniu stwierdzić trzeba, że Kościół posłany przez Boga do narodów, aby był powszechnym sakramentem zbawienia, usiłuje głosić Ewangelię wszystkim ludziom z najgłębszej potrzeby własnej katolickości oraz z nakazu swego Założyciela. Nakaz ten ma swoje ostateczne źródło w wiecznej miłości Trójcy Świętej. Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle zamysłu Ojca z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego[27]. Ostatecznym celem misji jest nic innego, jak uczynienie ludzi uczestnikami komunii, jaka istnieje między Ojcem i Synem w ich duchu miłości[28]. Kościół, któremu została powierzona prawda objawiona o miłości Boga ku człowiekowi, musi ją zanieść do narodów. „Właśnie dlatego, że Kościół wierzy w powszechny zamysł zbawienia, musi on być misyjny”[29].

---

[26] C. Białek. *Powołanie misyjne,* „Ateneum Kapłańskie” 360(1969), s. 110–120; B. Gielata. *Zadania misjonarza,* Collectanea Theologica 44(1974), t, 2, s. 173–177.

[27] Dekret o *misjach Ad gentes* 2.

[28] Katechizm Kościoła Katolickiego 850.

[29] Tamże 851.

ks. Andrzej Nowicki

Powołanie do apostolatu Szymona Piotra

Teologia fundamentalna, zwłaszcza w części dotyczącej uzasadniania wiarygodności Kościoła, dzieli wraz ze współczesną egzegezą przekonanie, że Jezus od samego początku publicznego życia zadbał z rozmysłem o to, aby wokół siebie i głoszonego religijnego programu zgromadzić słuchaczy. Głoszona nauka i dokonywane czyny stawały się dla wielu ludzi wystarczającym motywem przyłączenia się do wspólnoty, która w swoim rdzeniu miała być trwała i stabilna. Jezus Chrystus był zresztą świadomy faktu i dawał wyraźnie do zrozumienia, że pełni misję, którą trzeba rozumieć nie tylko jako realizację w prostej linii Bożego planu zbawienia podjętego przez Boga, zapisywanego dotąd w historii narodu wybranego i w świadomości religijnej jego członków. On zapowiadał jego ostateczne wypełnienie, które bynajmniej się nie kończy, lecz inauguruje nowy etap, tym razem o uniwersalnym zasięgu społecznym i czasowym. Ta nie mająca odpowiednika w historii rzeczywistość o charakterze społeczno-religijnym nie powstawała więc przypadkowo. Była świadomie kształtowana przez Jezusa Chrystusa jako strukturalny element nowej społeczności tworzonego Kościoła, w którym ludzkość będzie miała szeroki dostęp do środków zbawienia wraz z możliwością spotykania się ze Zbawicielem człowieka aż do skończenia świata.

Ewangeliści zwrócili uwagę na ważną okoliczność działalności Jezusa, która wyrażała się powołaniem pierwszych uczniów. Jednym z nich był Szymon, rybak Jeziora Galilejskiego, syn Jony, zwany od pewnego zwrotnego momentu swojego żyda Piotrem[1].

[1] R.E. Brown, K.P. Donfried, J. Reumann, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris 1974; O. Knoch, *Petrus im Neuen Testament,* w: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico*, Roma, 9-13 ottobre 1989, a cura di M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, s. 1-52; R Minnerath, *De Jerusalem à Rome. Pierre et lunité de l'Eglise apostolique*, Paris 1994; R. Pesch, *La primauté dans l'Eglise. Les fondements bibliques*, Paris 2002; J.-G. Boeglin, *Pierre dans le communion des Églises*, Paris 2004. Ale także; O. Cullmann, *Petrus Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zurich–Stuttgart 1960; O. Clément, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papiestwa*. Warszawa 1999.

W opisach Synoptyków to właśnie on został ukazany jako pierwszy powołany (Mk, 1,16-18 ; por. Mt 4,18-22; Łk 5, 1-11), ten z uczniów, który spotkał na początku posługiwania Jezusa i wkrótce potem otrzymał przydomek Piotr (Mk 3,16), Natomiast według tradycji Janowej (J 1, 41-42) Piotr jest trzecim powołanym przez Jezusa. Przed nim wymienia się dwóch uczniów, Andrzeja, brata Szymona, i innego anonimowego ucznia, którzy poszli za Jezusem (J l, 35-40). Ten odnotowany fakt ukazuje zapoczątkowany w działalności Jezusa apostolat, na który składa się powołanie wybranych osób, obdarowanych szczególną funkcją i obarczonych misją do spełniania w tworzącej się wspólnocie.

Wskazane teksty dają okazję do ukazania niektórych aspektów postaci Piotra, który jest apostołem znanym i najczęściej wymienialnym w Nowym Testamencie. Zwrotny moment w życiu prostego rybaka, jakim jest jego pierwsze spotkanie z Jezusem, tłumaczy nie tylko historię człowieka, ale w konsekwencji sprawia, iż nie można sobie wyobrazić Kościoła bez tego właśnie „filaru", na którym Jezus Chrystus zbudował swój Kościół.

Świadectwo Ewangelii Marka, Piotr pierwszy powołany

Ewangelii Marka, najkrótszej i najstarszej, przysługuje pierwszeństwo w sprawie przeglądu przekazów biblijnych odnoszących się do powołania uczniów z kilku powodów. Dwa z nich zasługują na podkreślenie. Zredagowana została ona – jak się powszechnie sądzi – około trzydziestu lat po śmierci Jezusa, a więc gdy już dwie generacje wierzących w Jezusa Chrystusa zmagały się z problemami codziennego wspólnotowego życia i zadań misyjnych, które stawały się jednym z priorytetowych obowiązków Kościoła. Jeśli więc miała – wedle zamysłu autora – służyć i odpowiadać zapotrzebowaniom Wspólnoty, to nasuwa się pytanie, dlaczego przybrała taki właśnie, a nie inny kształt. Ponadto Ewangelia Marka, którą uprzedza ustna tradycja, stanowi punkt odniesienia dla pozostałych autorów biblijnych do teologicznego przedstawienia działalności Jezusa z Nazaretu, w tym także postaci Piotra. Prostota relacji Marka i troska o odnotowanie wielu szczegółów dotyczących Piotra, zarówno jego pozytywnych jak i negatywnych cech, sprawiają wrażenie, że poruszamy się niejako na terenie, który posiada solidne podstawy historyczne tego, co stara się w optyce wiary przekazać wspólnocie wierzących.

Według Marka (l, 16-20) Jezus rozpoczyna publiczną działalność od znamiennego faktu, a mianowicie od powołania pierwszych czterech uczniów[2]. Wcześniej przyjął chrzest od Jana Chrzciciela, którego działaność intrygowała tych właśnie, których postanowił związać ze swoim programem. Po uwięzieniu Jana zwięzłe streszczenie orędzia, jakie głosił Jezus począwszy od Galilei: „czas się wypełnił

[2] J. Gnilka, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków 2002, s. 35; C. Bizot, R. Bumet, *Pierre l'apôtre fragile*, Paris 2001, s. 97–106; R Brown, K. Donfried, J. Reumann, *Saint Pierre*..., s. 75–79.

i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię" (1,15) wyraża rdzeń przepowiadania i bezpośrednio wprowadza do faktu powołania uczniów. Marek o tym wydarzeniu pisze również lakonicznie, zamieszczając w trzech wersetach aż cztery akty:

Jezus „przechodząc obok Jeziora Galilejskiego, ujrzał Szymona i brata Szymonowego, Andrzeja, jak zarzucali sieć w jezioro; byli bowiem rybakami. Jezus rzekł do nich: Pójdźcie za Mną, a sprawię, że się staniecie rybakami ludzi. I natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim" (1, 16-18).

Dalszy ciąg tekstu Ewangelii Marka odnotowuje niemal w identycznej terminologii powołanie drugiej pary, również rybaków, Jakuba i Jana, jego brata (1,19-20).

Stereotypowe, niemal schematyczne zdania nie pozwalają pytać o psychiczne przeżycia powoływanych czy też choćby snuć domysły, jak mogli przekazać swoim bliskim wiadomość o podjętej już decyzji zmiany dotychczasowego trybu życia. Tej relacji daleko do opisu historycznego, który nie tylko podaje miejsce i czas wydarzenia, osoby biorące w nim udział, powołuje się na wiarygodnych świadków, ale także stara się uwzględnić motywy reakcji, bezpośrednie konsekwencje i perspektywy na dalszą przyszłość. Autorowi nie chodzi o rekonstrukcję historyczną wydarzenia, w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ani nie zamierza dociekać psychologicznego uwarunkowania powoływanych uczniów. Prostota wyrażenia daje bowiem sposobność koncentracji uwagi czytelnika na tym, co jest istotą tego aktu, dokonanego na początku publicznej działalności Jezusa z Nazaretu.

Aby zrozumieć znaczenie tej jakże prostej z pozoru sekwencji trzeba poszukać dla niej modelu, bowiem mamy do czynienia z typową sceną powołania, opisaną wedle dobrze znanego myśli biblijnej i teologicznej rodzaju literackiego[3]. Wzorem tego rodzaju literackiego powołania prorockiego, gdzie mówi się o odstąpieniu od dotychczasowej pracy, opuszczeniu miejsca jej wykonywania i pozostawieniu wykorzystywanych narzędzi jest znak postępowania proroka widoczny w skierowanym do Elizeusza apelu (l Krl 19, 19 n.). Ten epizod z powołanymi w pierwszych dniach miał rzeczywiście miejsce w życiu Jezusa, co zresztą jednogłośnie potwierdza poczwórna tradycja ewangelijna.

Elizeusz, podobnie jak Szymon i Andrzej, Jakub i jego brat Jan posłusznie reagują na wezwanie, które dotarło do nich, gdy wykonywali zawodową pracę. Elizeusz prosi tylko o możliwość pożegnania swoich rodziców. Ten motyw choćby najmniejszej zwłoki nie pojawia się w opisie powołania Szymona i jego brata, a także drugiej pary uczniów. Wszystko, według relacji ewangelisty, odbywa się szybko, jakby w tym celu, by nie pozostawiać czytelnikowi czasu na pytanie, czy rybacy mogli znać wcześniej Jezusa, a nawet zdumiewać się faktem podjęcia tak nagłej decyzji, skoro nie mogli przecież przeczuwać rodzaju i zakresu życiowej przygody, jaka się od tej chwili przed nimi realnie rysowała.

[3] K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Katowice 1975, s. 40-41; J.-M.Van Cangh, *Le rôle de Pierre dans le Nouveau Testament*, w: *Changer la papaute? Sous la dir. de P. Tihon*, Paris 2002, s. 48.

Stylizowany opis Marka podkreśla inicjatywę tego, kto powołuje i odpowiedź powołanych. Siła inicjatywy Jezusa stwarza w istocie nową jakościowo sytuację i otwiera przed uczniami nieznaną przyszłość, Jezus odnosi natychmiastowy sukces, bowiem bracia pozostawiają swoje sieci, nawet ojca, by towarzyszyć Mu w charakterze „rybaków ludzi". To spotkanie kończy się „kontraktem"[4], jawi się więc jako ze wszech miar skuteczne wydarzenie. Propozycja została złożona i zaakceptowana. Mamy zatem do czynienia z powołaniem i odpowiedzią udzieloną przez wymienionych z imienia braci, którzy co prawda nie wypowiadają żadnego słowa, lecz natychmiast podejmują działanie; oni po prostu „poszli za" Jezusem. Jest to jednakże swoisty kontrakt, którego oryginalność polega na tym, że z jego opisu nie wiadomo, na czym się opiera. Nie ma przecież mowy o warunkach, czasie trwania, zadaniach do wykonania. Jak czek podpisany in blanco świadczy jedynie o obustronnym zaufaniu partnerów. Szymon i jego bracia stanęli tym samym na wysokości wymagań chwili i włączyli się we wspólnotę życia z Jezusem.

Formuła „rybacy ludzi" jest czytelną aluzją do ich przyszłej pracy apostolskiej. Nie jest jednak dziełem przypadku, że została im zapowiedziana w również czytelnym dla nich obrazie, bo zaczerpniętym z codziennego życia rybaków zatroskanych o los swoich najbliższych. Ten obraz stał się bardzo popularny w historii wspólnot kościelnych i ma niezwykłe znaczenie, bowiem już od czasu redagowania Ewangelii przypomina wierzącym punkt wyjścia Kościoła budowanego na apostolacie pierwszych powołanych uczniów.

Powołanie Szymona-Piotra według Mateusza

Pamięć o Piotrze pozostawała wciąż żywa, kiedy była redagowana Ewangelia Mateusza. Gdzieś daleko, bo aż w Antiochii nad brzegiem Orontesu, Mateusz zwracał się do chrześcijan wywodzących się z judaizmu, nie zapominając oczywiście nawróconych pogan. Znał i posługiwał się tekstem Marka. Przyjął od niego niektóre cechy apostoła, jak choćby naszkicowaną w niej ideę ucznia, który ma dorosnąć u boku Jezusa do rozkwitającego w pełni i wydającego owoce apostolatu. Dysponował jednak także innymi źródłami zróżnicowanej tradycji, które pozwoliły mu charakteryzować we właściwy sobie sposób osobę Szymona zwanego Piotrem, jak też i rodzaj misji zleconej mu wprost i bezpośrednio przez Jezusa[5], W wielu fragmentach, które zalicza się zwykle do jego najbardziej osobistych, jawi się zatroskanie i zainteresowanie autora żywotnymi sprawami życia Kościoła. Na tym tle specjalne miejsce, pierwszeństwo (Mt 10, 2) i godność przypadają Szymonowi-Piotrowi, który należy *do* uczniów powołanych w pierwszych dniach historycznej misji Jezusa. Mateusz obdarzony talentem ujmowania spraw w sposób całościowy

[4] P. Mourlon Beernaert, *Avec Simon-Pierre. Ses appels, ses doutes, ses élans*, Bruxelles 1999, s. 30.

[5] R Pesch, *Simon – Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi,* Stuttgart 1980, s. 140–144; S. Cipriani, *Postać Piotra w Nowym Testamencie*, „Communio" 6 (66) 1991, s. 24–32.

i jednocześnie zwięzły przysłużył się zapotrzebowaniom katechetycznym wspólnot, które się rozwijały w Antiochii i Syrii, przypominając im, jak wedle zamysłu Jezusa ma odbywać się w dalszym ciągu „budowanie" (Mt 16, 18) Kościoła.

Opis powołania czterech uczniów jest podobny do opisu Marka, pojawia się w nim wyrażenie „rybacy ludzi", a ich reakcja jest analogiczna, bowiem oni pozostawili sieci, aby odtąd towarzyszyć Mistrzowi, który ich powołał.

„Gdy Jezus przechodził obok Jeziora Galilejskiego, ujrzał dwóch braci, Szymona, zwanego Piotrem, i brata jego, Andrzeja, jak zarzucali sieć w jezioro; byli bowiem rybakami. I rzekł do nich: „Pójdźcie za Mną, a uczynię was rybakami ludzi. Oni natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim" (Mt 4, 18-20).

Podobnie jak w przekazie Ewangelii Marka, pierwsze powołanie Jezusa, w relacji Mateusza. tworzy grupę czterech ludzi, bowiem analogiczna przygoda życiowa spotyka także Jakuba i jego brata Jana, Ale w jednej i drugiej sytuacji tylko dwaj pierwsi, Szymon i Andrzej usłyszeli propozycję dotyczącą tego, *co* nastąpi w przyszłości, a mianowicie, że Jezus uczyni ich „rybakami ludzi".

Zanim jednak czytelnik tej Ewangelii przeczyta te lapidarne słowa, ma możliwość bliższego poznania Tego, który przechadza się brzegiem jeziora i w tak kategoryczny sposób postępuje ze spotkanymi rybakami. Mateusz przedstawia sięgającą w odległą przeszłość Jego genealogię, w fabularyzowanej formie opisuje Jego narodzenie i okoliczności, jakie temu towarzyszyły i wreszcie pierwsze kroki dorosłego już człowieka, który przyjął od Jana chrzest w Jordanie i przeżył długie duchowe doświadczenie na pustyni. Dopiero wówczas gdy dowiedział się o uwięzieniu Jana, uznał, że należy osiąść w Kafarnaum i tam rozpoczynać publiczną działalność.

Pierwsze spotkanie Szymona, już przy tym wydarzeniu nazywanego Piotrem, z Jezusem jest jego pierwszym nawróceniem. Jakby rażony piorunem, Piotr jest zarazem nawrócony i powołany[6]. To spotkanie jest niespodziewane, niemal zaskakujące. Jezus działa, jak działają rybacy, także jak wiele razy czynili to Szymon i Andrzej, to znaczy obszernym gestem zarzuca sieci i zagarnia ryby. Powołanie jest bardzo szybkie i opisane grą słów, która kryje głęboki sens, tylko częściowo zrozumiały dla wprawionych w swoim rzemiośle rybaków. Wiedzieli oni aż nadto dobrze z własnego doświadczenia, że ich los, związany z groźnym żywiołem wody, tylko częściowo zależy od nich samych. Przecież nigdy nie mogli troszczyć się o bezmiar wody, tak jak to robią rolnicy czy hodowcy, troszczą się o swoją ziemię czy o własne stado, i tym samym mają możliwość przynajmniej częściowego planowania i przewidywania efektów swojej uciążliwej pracy. Nie pozostawało więc dotąd w życiu nic innego, jak tylko zatroskanie o łódź i sieci, bo w istocie rzeczy wszystko inne było im dawane[7].

Ta scena w ujęciu Mateusza jest wyraźnym echem powołania Elizeusza, który chętnie przystaje do proroka Eliasza, gdy tylko ten nakłada na jego ramiona swój

---

[6] C. Bizot, R. Burnet, *Pierre l'apôtre fragile*. Paris 2001, s. 49.

[7] M.-G. Leppori, *Simon appelé Pienie. Sur les pas d'un homme à la suite de Dieu*. Paris 2007, s. 18–19.

płaszcz, zaznaczając w ten symboliczny sposób, że bierze go do siebie pod opiekę (l Krl 19, 19-21). Z tej perspektywy w opisie powołania apostołów Jezus objawia się jako nowy prorok Eliasz. Oczekiwanie jego ponownego przyjścia ożywiało religijną nadzieję ludu izraelskiego tęsknie wyczekującego nowego wyzwoliciela. Piotr natomiast jawi się jako *nowy* Elizeusz, wiemy uczeń, który nie opuści swojego Mistrza.

Spontaniczna reakcja powołanych – „natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim" (Mt 4,20) – podkreśla niezwykłość chwili i ukrytą tajemnicę w tym wydarzeniu. Działając niejako odruchowo, nie licząc się z dobrym zwyczajem rybackiego postępowania, który nakazywał nie pozostawiać złowionych ryb na uwięzi i sieci w wodzie, pozostawili absolutnie wszystko. Zaryzykowali wszystkim, co stanowiło dotąd o istocie i bezpieczeństwie życia, wybierając to, *co w tym* momencie przeważyło szalę życia, to znaczy powołanie Jezusa. Pozostawili nie tylko ryby i sieci, symbol uwarunkowania ich ciężkiej egzystencji, ale także w grę wchodziła przecież święta instytucja rodziny. Piotr pozostawił rodzinne przedsiębiorstwo, które prowadził wraz z bratem Andrzejem i towarzyszami. Radykalizm postępowania osiągnął apogeum, gdy okazało się, że troska o własną rodzinę, w biednym społeczeństwie stanowiąca święty obowiązek, ustąpiła wezwaniu Jezusa. Tego w istocie nie da się wytłumaczyć nie*godziwością* wyboru, na jaką zdecydował się w tym momencie Szymon Piotr. W ten niezwykły sposób rozpoczęła się długa przygoda ludzi opisana w całej Ewangelii, która przygotowywała Piotra do nowej roli w Kościele.

Ewangelia Łukasza – powołanie świadka

Łukasz, jak sam wyraźnie określa swoje literackie *zamierzenia,* chce przygotować uporządkowany opis (Łk 1, 3) wszystkiego, co ma do przekazania Teofilowi, a przez niego tym, którzy otworzą do czytania jego Ewangelię. Wraz z efektem jego pracy pisarskiej trzeba przenieść się pamięcią do tej samej epoki, w której tworzył Mateusz, ale dla innych i oddalonych od siebie wspólnot Naszkicowany przez niego obraz Piotra[8] posiada wiele pozytywnych elementów, różnych od tych, które odnajdują się w obrazach Marka i Mateusza. Postać apostoła wyłaniająca się z Ewangelii Łukasza, a także z Dziejów Apostolskich, bo tworzą przecież one zamierzoną całość, nie jest bynajmniej alternatywą dla efektów pracy innych autorów szkiców biblijnych. Świadczy jedynie o innym rozumieniu znaczenia, miejsca, a nawet roli Szymona Piotra przy Jezusie Chrystusie przez wykształconego w kulturze greckiej i utalentowanego pisarza, jakim był Łukasz.

Opis powołania pierwszych uczniów zredagowany przez synoptyków posiada szczególne rysy w Ewangelii Łukasza. Z tej racji zasługuje na uważną lekturę. Wszyscy oni na końcu zaznaczają, że Szymon i jego towarzysze: Andrzej, Jakub i Jan poszli za Jezusem. Natomiast Łukasz koncentruje uwagę wyłącznie na uka-

[8] Y. Mathieu, *La figure de Pierre dans l'oeuvre de Luc (Évangile et Actes des Apôtres). Une approche synchronique*, Paris 2004; P. Gibert, *Święty Piotr apostoł i towarzysz*, Kraków 2003; S. Cipriani, *Św. Piotr apostoł*, Kraków 2008.

zaniu relacji, jaka się rodzi pomiędzy Jezusem i Szymonem, by uwypuklić szczególną postać tego apostoła[9]. Stara się to czynić poczynając już od chwili powołania poprzez dwutomowe dzieło, ukazując najpierw trudną drogę apostoła do nawrócenia u boku Jezusa, następnie jego odpowiedzialne działanie w pierwotnej wspólnocie Kościoła, za którą Piotr w pełni poczuwa się do odpowiedzialności.

Relacja *z* powołania stanowi obszerną kompozycję, w której centrum znajduje się Szymon i jego wyjątkowo pomyślny połów ryb.

„Pewnego razu – gdy tłum cisnął się do Niego, aby słuchać słowa Bożego, a On stał nad jeziorem Genezaret – zobaczył dwie łodzie, stojące na brzegu; rybacy zaś wyszli z nich i płukali sieci. Wszedłszy do jednej łodzi, która należała do Szymona, poprosił go, ażeby nieco odbił od brzegu. Potem usiadł i z łodzi nauczał tłumy. Gdy przestał mówić, rzekł do Szymona: „Wypłyń na głębię i zarzućcie sieci na połów!" A Szymon odpowiedział:

„Mistrzu, całą noc pracowaliśmy i niceśmy nie ułowili. Lecz na Twoje słowo zarzucę sieci". Skoro to uczynili, zagarnęli tak wielkie mnóstwo ryb, że sieci się zaczęły rwać. Skinęli więc na współtowarzyszy w drugiej łodzi, żeby im przyszli z pomocą. Ci podpłynęli; i napełnili obie łodzie, tak że się prawie zanurzały. Widząc to, Szymon Piotr przypadł Jezusowi do kolan i rzekł: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny". I jego bowiem, i wszystkich jego towarzyszy w zdumienie wprawił połów ryb, jakiego dokonali; jak również Jakuba i Jana, synów Zebedeusza, którzy byli wspólnikami Szymona. Lecz Jezus rzekł do Szymona: „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił" I przyciągnąwszy łodzie do brzegu, zostawili wszystko i poszli za Nim" (Łk 5, 1-11).

Łukasz umieścił opis powołania Szymona w ramach opowiadania o cudownym połowie ryb. Trzeba mieć świadomość, iż interesowało go nie tyle samo wydarzenie, ile jego znaczenie. Ten zabieg literacki miał po prostu służyć sprawie uzasadnienia słowami samego Jezusa oryginalnej i właściwej tylko Piotrowi odpowiedzialności w pierwszej generacji chrześcijan.

Pewnego razu Jezus, znany wędrowny Nauczyciel, którego słuchały tłumy ludzi, niby przypadkiem wybrał jedną z łodzi, należącą do Szymona, wsiadł do niej i przemawiał do słuchaczy. To pierwsza z wielu inicjatyw podjętych przez Jezusa, które w relacji Łukasza miały zwrócić uwagę czytelnika na Szymona Piotra i przygotować na symboliczne rozumienie całego wydarzenia. Kolejna z nich, polecenie skierowane do Szymona, by wypłynął ponownie na połów, po całkowicie nieudanej nocnej wyprawie, może być odbierana jako coś absurdalnego, tym bardziej, że nie zarzuca się sieci na jezioro w połowie dnia. Jednakże Szymon okazuje się uległy i posłuszny; „lecz na Twoje słowo zarzucę sieci" (Łk 5, 5). Bogate doświadczenie rybaka ustąpiło wobec szacunku, jaki posiadał Ten, którego jeszcze przed chwilą słuchało wielu łudzi, a któremu przecież użyczył do pracy swojej łodzi[10].

---

[9] M. Dumais, *Le rôle des Douze, de Pierre et de Jérasalem dans la fondation et la vie des communautes chrétiennes des Actes*, w: *Commission Biblique Pontificale. Unite et diversité dans 1'Église*, Città del Vaticano 1989, s. 254.

[10] P. Debergé, *Saint Pierre*, Paris 2003, s. 19–20.

Obfity połów grozi najpierw rozerwaniem sieci i utratą zdobyczy, na którą zawsze trzeba ciężko zapracować. Potrzeba zatem pilnej współpracy towarzyszy Piotra, którzy razem sprostali wyzwaniu. Jednakże jest to determinujący znak w procesie powołania i nawrócenia Szymona[11], który już w tym niezwykłym momencie doświadcza nowego znaczenia pracy ze „wspólnikami" (Łk 4, 7.10), Ale w istocie *rzeczy* przecież zdawał sobie sprawę, że tylko Stworzyciel może dokonać czegoś takiego, co wprost będzie zrozumiałe dla niego i do niego zostało zaadresowane. Uczestniczy w wydarzeniu, które dotyka jego codziennej działalności i dlatego jest w stanie zrozumieć naturę tego, co dokonuje się z jego udziałem. Nie pozostaje mu więc nic innego, jak tylko w postawie szacunku dla Pana (Łk 4, 8), na klęczkach, wyznać Jezusowi swoją grzeszność. Rozumie więc Szymon Piotr, jedyny raz przy tej okazji tak nazwany *przez* Łukasza, że działający Bóg wciąga go w rodzaj innego życia. Ten człowiek żyje w stanie radykalnej przemiany; rybak z jeziora Genezaret staje się apostołem Jezusa. I to doświadczenie będzie mu odtąd stale towarzyszyło.

Jezus wreszcie złożył propozycję dotyczącą przyszłej misji człowiekowi, który potrafi słuchać słowa i działać we współpracy z innymi ludźmi Kolejna inicjatywa kryje się w słowach obietnicy: „odtąd ludzi będziesz łowił" (Łk 5, 10). To wyrażenie podkreśla symboliczne znaczenie pierwszego połowu. Niespodziewane powodzenie zapowiada oczekujący go sukces apostolatu, który rysuje się przed rybakiem jako nowe życiowe zadanie. Szymon Piotr będzie „łowił", to znaczy „ożywiał, „odnawiał" ludzi, „przywracał im życie" fizyczne i moralne[12]. Przemiana i nawrócenie Piotra tworzy podwalinę Kościoła jawiącego się tutaj jako obfity połów, albo dokładniej, jako zarybione środowisko. Jezus tworzy przecież pewną realną nowość, która nie zrealizuje się już od zaraz, lecz dana jest w zalążku i widoczna w znaku powołania Piotra i udanego połowu. Misja zdobywania ludzi, aby im przywracać życie, ma więc gwarancję sukcesu. Została zlecona Piotrowi i aż do końca czasów będzie związana z jego imieniem.

Łukasz kończy opis zdaniem: „zostawili wszystko i poszli za Nim" (Łk 5, 11) mając na myśli już nie tylko samego Szymona, ale też i jego towarzyszy. Pierwszy raz pojawia się słynne „iść za" (por. Łk 5, 28; 9, 11. 23; 18, 22. 28. 43; 22, 10), które wskazuje na zrozumienie istoty wydarzenia przez jego uczestników i wyraża ich wolę bycia uczniami Chrystusa. Tak dokonało się niesłychane powołanie do apostolatu Piotra, któremu Jezus, wedle relacji Łukasza, w żadnym momencie nie nakazał iść za sobą. Jedynie zapowiedział jego przyszłość i uczynił to w sposób paraboliczny.

---

[11] G. Bessière, *Jésus, Pierre et le pape*..., Paris 2000, s. 24–25; C. Bizot, R. Burnet., *Pierre*..., dz. cyt., s. 108–112.

[12] F. Deltombe, *„Désormais tu rendras la vie à des hommes (Lc 5, 10)"*, Revue Biblique 89 (1982) s. 492-497; Y. Mathieu, *La figure de Pierre*..., dz. cyt., s. 75.

Powołanie Szymona Piotra według Jana

Autor czwartej Ewangelii postępuje własną drogą. Wprowadza adresatów swojego dzieła w inny czas początków Kościoła i w nowe wspólnoty wiernych, którzy żyją przy końcu I wieku. Patrzy zatem na minione wydarzenia z ziemskiego życia Jezusa z szerszej perspektywy. Łatwiej więc nabrać większego dystansu, który sprzyja głębszemu przemyśleniu spraw wiary, medytacji i nadaniu oryginalnej konstrukcji Ewangelii. Naszkicowany przez Jana portret Szymona Piotra[13], którego wymienia aż czterdzieści razy, to znaczy więcej niż każdy z synoptyków, pozostaje w pewnej paraleli do tajemniczej postaci „ucznia, którego Jezus miłował" (J 13, 23). Jego pamięć żyła w tradycji wspólnot Janowych i wyobrażała sobie jego obecność u boku Jezusa w najważniejszych momentach Jego publicznej działalności. Natomiast we fragmentach dotyczących Piotra, ewangelia przedstawia apostoła i jego rolę bardzo podobną w istocie do tej, ukazanej przez synoptyków. Jej autor dysponuje jednakże własnymi, ważnymi źródłami dotyczącymi osoby Piotra i wykorzystuje je w całej rozciągłości. Może więc pozwolić sobie na opowiadania pewnych epizodów nieco inaczej, jak zrobił to choćby opisując okoliczności powołania do apostolatu Szymona Piotra i łącząc ten fakt z przyznaniem Szymonowi nowego imienia (J 1, 40-43).

Relacja ewangelisty Jana różni się od tych, które znajdujemy u Marka i Mateusza. On umieszcza pierwsze spotkanie Jezusa z Piotrem nie nad brzegiem Jeziora Galilejskiego, ale w „Betanii, po drugiej stronie Jordanu" (J l, 28; por. l, 35-42). Różny jest także scenariusz przebiegu tego wydarzenia[14]. W ewangelii św, Marka Jezus od początku posiada inicjatywę powołując Piotra i jego brata Andrzeja, Natomiast według opisu św. Jana to Andrzej prowadzi Piotra do Jezusa. Przedtem jednak znajdował się w gronie uczniów Jana Chrzciciela i już od jakiegoś czasu pozostawał pod wpływem działalności tej niezwykłej postaci. Był blisko proroka w momencie, gdy ten, wskazując na przechodzącego Jezusa, rozpoznał w Nim „Baranka Bożego" (J l, 29), Andrzej postanowił natychmiast pójść za Jezusem wraz z innym uczniem, który będzie przez jakiś czas w Ewangelii św. Jana anonimową osobą. Być może przebywali z Nim część dnia, bo Andrzej postanowił niezwłocznie poszukać swojego brata. Oznajmił mu niezwykłą wiadomość: „znaleźliśmy Mesjasza" – to znaczy; Chrystusa" (J 1, 41) i przyprowadził go do Jezusa. W ten sposób przygotował jedyne w swoim rodzaju spotkanie, które miało radykalnie odmienić dotychczasowe życie Piotra.

Przebiegło ono według *św.* Jana w sposób gwałtowny. Wystarczyło, aby Jezus, o którym niewiele wiadomo dotąd, wnikliwe spojrzał na Szymona, by ten podjął życiową decyzję. „A Jezus, wejrzawszy na niego, rzekł: „Ty jesteś Szymon,

---

[13] R. Pesch, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi,* Stuttgart 1980, s.148–149; G. Bessière, *Jésus, Pierre et le pape*..., dz. cyt., Paris 2000, s. 144–149; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*. Lublin 2000, s. 294-295; P, Gibert, *Święty Piotr apostoł i towarzysz*, Kraków 2003, s. 27–32.

[14] P. Debergé, *Saint Pierre*..., dz. cyt., s. 56; S. Cipriani, *Św. Piotr Apostoł*..., dz. cyt., s. 38–40.

syn Jana; ty będziesz nazywał się Kefas – to znaczy Piotr" (J l, 42). Tak więc już przy pierwszym spotkaniu Jezus zmieniając Szymonowi imię wskazał na pewną posługę, jaką będzie miał w przyszłości do spełniania we wspólnocie wierzących. Zmiana imienia kończy ten fragment relacji powołania do apostolatu Piotra. Trzeba będzie czekać aż do końca ewangelii, gdzie Jan odnotuje, że Piotr usłyszał wyraźne wezwanie Jezusa, aby za Nim poszedł (J 21, 19).

Imię w kulturze semickiej mówi o naturze i istocie rzeczy. Jeśli Bóg nazywa człowieka, to ten fakt wyraża suwerenny akt Boga, który wybiera to, co chce, a dokonując wolnego wyboru tworzy to, co chce, by zaistniało i posiadało trafną nazwę. Imię nadane człowiekowi mówi o osobie, określa tożsamość, powołanie, misję do spełnienia, mówi o jej niepowtarzalności, jako że każda osoba ludzka jest wyjątkowa. Zmiana imienia[15], to wyznaczenie człowiekowi nowego statusu i określenie nowego zadania, jakie otrzymuje do wykonania. Biblia przedstawia ją zawsze jako znak Bożego wyboru. Dokonuje się zazwyczaj z uwagi na pewną misję, przewyższającą zwykłe możliwości człowieka, której wypełnianiu zawsze towarzyszy szczególna obietnica sprawiająca, że zadanie będzie możliwe do wypełnienia. Powołanie do apostolatu Szymona ma więc związek ze zmianą dotychczasowego imienia i jest zasygnalizowaniem już w tym momencie jego nowej funkcji, jaką będzie spełniał we wspólnocie gromadzonej przez Jezusa.

Od *pierwszego* spotkania Jezusa z Szymonem, Mesjasza i Kefasa łączy silna więź wspólnego pod wieloma względami przeznaczenia. Piotr istnieje w zależności od Jezusa Chrystusa i uczy się, jak to pokazuje Ewangelia Jana, swojej nowej roli. Jezus Chrystus natomiast potrzebuje Piotra, aby posługa pierwszego *z* apostołów była znakiem Jego obecności w historii, gdy tylko będzie gotowy „iść" za Chrystusem[16]. Jednakże dopiero rozdział dodatkowy czwartej Ewangelii przedstawia Szymona Piotra jako osobę-klucz do zrozumienia wszystkiego, co Jezus zamierzył dokonać w związku ze spotkanym na początku swojej działalności człowiekiem zmieniając mu imię. Tutaj właśnie kończy się opis drogi, która zaczęła się sceną pierwszego spotkania, gdyż osiągnęła swój kulminacyjny punkt w inwestyturze Piotra. Niezwykłym dialogiem prowadzonym przy tej okazji (J 21, 15–17), który nie mógł nie przywołać na pamięć ucznia jego dotkliwie bolesnego zachowania się z niedalekiej przeszłości (J 18, 17. 25-27), Jezus ustanowił Szymona pasterzem owiec mesjańskiej owczarni, która jest owczarnią Chrystusa, Janową scenę ostatniego spotkania Zmartwychwstałego z uczniami kończy przywołanie męczeńskiej śmierci Piotra, którą potwierdził swoją wierność własnemu powołaniu. Jezus rzekł do niego: „gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a Inny eię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz" (J 21, 18).

[15] Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970, s. 228–229; P. Mourlon Beernaert, *Avec Simon-Pierre...*, dz. cyt., s. 8.

[16] R. Minnerath, *De Jérasalem à Rome. Pierre et 1'unité de 1'Église apostolique*, Paris 1994, s. 519–520.

I ewangelista dodał: „To powiedział, aby zaznaczyć, jaką śmiercią uwielbi Boga. A wypowiedziawszy to, rzekł do niego: „Pójdź za Mną!" (J 21,19),

Jezus wzywa Piotra, aby poszedł za Nim, a ten znamienny fakt św. Jan podaje dopiero na końcu swojej Ewangelii[17]. Po *potrójnym* zaparciu się Piotra, *tym* wezwaniem „pójdź za Mną", istotnym elementem powołania do apostolatu, dopełnia się wydarzenie znane już z początku Ewangelii (J l, 42). W ten sposób Jezus przywraca mu utracone miejsce swoim zaparciem się i nieobecnością w ostatniej godzinie Męki i rehabilituje apostoła, który nie sprostał wyzwaniu chwili. Pomimo wszystko jednak Piotr otrzymuje w tych okolicznościach od Zmartwychwstałego Chrystusa potwierdzenie misji zapowiadanej już od momentu, gdy „Andrzej, brat Szymona" (J l, 40) przedstawił go Jezusowi.

Uwagi na zakończenie

Szymon, rybak pochodzący z Betsaidy, przynależał do kręgu uczniów Jezusa. Zajmował pośród nich uprzywilejowane miejsce. Pierwszy z grupy Dwunastu, odegrał istotną rolę w początkach życia Kościoła. Cztery Ewangelie, ale także Dzieje Apostolskie, zasadnicze dostępne źródła, pozwalają prześledzić jego życiową drogę wskazując najważniejsze etapy, jakie przyszło mu przebyć u boku Jezusa, a w szczególności jej nowy rozdział otwierający się przed nim po wydarzeniach paschalnych. Wszystko, co stanowić miało o planowanej roli dla tego człowieka w nowej, eklezjalnej rzeczywistości zainicjowała interwencja zasadniczego wydarzenia, źródła wyjątkowego przeznaczenia, jakim było jego pierwsze spotkanie z Jezusem. Od tego decydującego spotkania Piotr towarzyszył Jezusowi i uczestniczył w wielu interesujących wydarzeniach, które opisane podają nie tyle szczegóły życiowej przygody apostoła, ile tłumaczą i uzasadniają sens i znaczenie coraz ściślejszej więzi łączącej go z Jezusem.

Opisy powołania do apostolatu Piotra i towarzyszy zostały sporządzone na podstawie dostępnych ewangelistom zróżnicowanych dokumentów i tego, co zachowała w pamięci ustna tradycja wiary pierwszych wspólnot kościelnych. Ludzie, o których zdają swoistą relację, już nie żyją. Jednakże pamięta się o nich, a to, czego nauczali, stanowi istotę wiary wyznawanej przez wciąż rodzące się wspólnoty. Na ich czele pojawiają się nowi ludzie i w ich działalności widać świadomość wyraźnej kontynuacji dzieła rozpoczętego przez Jezusa przed laty w obecności pierwszych powołanych.

Z perspektywy krótkiego wciąż jeszcze dystansu czasowego, jaki minął od opisywanego wydarzenia do zredagowania tekstów, widać już wyraźnie sens i znaczenie prostych sekwencji, owych opisów powołania. Wynika z nich, że wybrani od początku Piotr i jego towarzysze otrzymali specjalne przygotowanie i mandat, aby kontynuować dzieło i zagwarantować jego wierne przejście, po

[17] P. Debergé, *Saint Pierre*..., dz. cyt., s. 48; G. Bessière, *Jésus. Pierre et le pape*..., dz. cyt., s. 147–149.

odejściu Mistrza, ku przyszłym czasom i aż po krańce ziemi. Powołani do apostolatu jako pierwsi byli postrzegani i zostali przedstawieni jako autoryzowani świadkowie działalności Jezusa, bowiem właśnie oni stanowili pierwsze ogniwo w łańcuchu autentycznej tradycji łączącej czas Jezusa z teraźniejszością życia wspólnoty Kościoła.

Fakt powołania do apostolatu Piotra *w* grupie uczniów został opisany w sposób paraboliczny, to znaczy dostrzegający w nim prototyp ucznia, apostoła i pasterza.

Adam Rodziński

Z rozważań nad personologicznymi implikacjami objawienia

Część druga

W ofiarowanej przed dziesięcioma laty Czcigodnemu Jubilatowi „Księdze Pamiątkowej" znaleźć można skromny mój przyczynek do odwiecznej dyskusji dotyczącej tego, kim jest człowiek, od której rezultatów tak wiele zależało i zależy przy koncypowaniu różnych teorii filozoficzno-antropologicznych, jak również przy upowszechnianiu form i norm kształtujących styl myślenia i postępowania grup i jednostek.

Powie ktoś może z przekąsem i przymrużeniem oka, że to, jak te sprawy toczą się na świecie, regulowane jest w daleko większym stopniu preferencjami „trzymających kasę i prasę" wielkich biznesmenów, niż oczekiwaniami szeregowych zjadaczy chleba, ryżu, czy krewetek. Nie bądźmy jednak małoduszni. Defetyzm nie popłaca w żadnym boju, więc również w walce o lepszy los dla ludów i narodów świata szamocących się w sieci wielkich polityczno-gospodarczych interesów. W Bogu nadzieja, że te ludy i narody wcześniej czy później przekonają się, kto im dobrze życzy.

Dawno temu, w pewnej prowincjonalnej synagodze stanął przed swymi rodakami mężczyzna w sile wieku, aby im przeczytać i skomentować kilka zdań z księgi proroka Izajasza. Nikt ze słuchaczy nie przypuszczał, bo przyjść mu to nie mogło na myśl żadną miarą, że przemawia do niego we własnej Osobie Bóg-Człowiek, przedwieczny Syn przedwiecznego Ojca. Wszystko szło dobrze, dopóki nie pochwalił On miłosierdzia pewnej ubogiej Felicjanki i pobożności pewnego bogatego Syryjczyka. Oburzeni i dotknięci do żywego ziomkowie i krajanie rzucili się wówczas na Niego wszyscy razem, zapewne również ci, z którymi do niedawna pasał owce na podmiejskich wzgórzach. Wyprowadzili Go do kamieniołomu, aby pozorując – być może – nieszczęśliwy wypadek pozbawić Go życia. Tak było, tak działo się w środowisku chorych na ksenofobię ludzi przed dwoma tysiącami lat. Od tego czasu, jeśli zmieniło się coś w sercach pod tym względem – skłonnych do szowinizmu – to stało się to głównie dzięki skropionej obficie krwią męczeńską ewangelizacji, która pogrążonemu „w cieniu śmierci", noszącemu tę śmierć

w swojej duszy człowiekowi obwieściła, że Bóg jest komunią Osób i że podobnej komunii oczekuje między ludźmi różnych narodów i ras.

Nienawiścią – i tą międzyjednostkową i tą międzygrupową, międzynarodową zwłaszcza – na dłuższą metę beztrosko żyć się nie da. Wcześniej czy później kończy się ta zabawa spustoszeniem życia, zwłaszcza życia duchowego. Ogólnoludzka afirmacja każdej osoby ludzkiej z tytułu wspólnej, powszechnej, podstawowej, równej i nieutracalnej godności – wartości bycia osobą dla osób i wobec osób określonej przez właściwy wszystkim ludziom status podmiotowy – staje się też z wolna, lecz w sposób coraz wyraźniej się zaznaczający, nie tylko cenną ideą, lecz rzeczywistością.

To „komunionistyczne" scalanie się ogólnoplanetarnego świata osób ludzkich nie wszystkim się podoba: zagrożone jest przez takie orientacje myślowe, rozwojowe trendy i programy, jakie zmierzają mniej lub więcej otwarcie w kierunku kosmopolitycznej, pozornie tylko egalitarystycznej, bo w gruncie rzeczy plutokratycznej dyktatury. Stąd właśnie wysunięcie na pierwszy plan w naszym chrześcijańskim myśleniu i działaniu tego wzajemnego oddania się sobie, którym promieniuje trynitarna tajemnica Boga, okazuje się dziś coraz wyraźniej priorytetowym naszym obowiązkiem.

ks. Mariusz Rosik

W poszukiwaniu kryteriów charakteryzujących pracę redakcyjną autorów pism Nowego Testamentu

Jednym z postulatów analizy egzegetycznej tekstów biblijnych, zwłaszcza tych wyjętych z ewangelii synoptycznych, jest uważne studium narracji paralelnych. Słuszna zasada *Sitz im Leben*, odczytywana w perspektywie synoptycznej, pozwala dostrzec poprzez podobieństwa i różnice pomiędzy narracjami zasadniczą intencję autora, potrzeby adresatów dzieła i akcenty teologiczne opowiadania. Pozostaje jednak faktem, że właśnie ostateczny kształt badanego tekstu jest pismem natchnionym i jako taki powinien być poddany analizie celem wydobycia jego przesłania. Pomimo tego, że narracja w poszczególnych stadiach formacji podlegała kolejnym zmianom, należy założyć jej wewnętrzną jedność i jedną główną intencję autora zawartą w opowiadaniu. Ostateczny tekst zawdzięcza swą wewnętrzną jedność i spójność ręce ostatniego redaktora (autora), który miał do dyspozycji tekst źródłowy, również odznaczający się wewnętrzną spójnością. Przy pomocy pewnych kryteriów metodologicznych można zbadać, jakie interwencje autora łamią pierwotną jedność analizowanej narracji, nadając jej kształt przystosowany do intencji teologicznych autora i potrzeb gminy[1]. Badaniem tych kryteriów zajmuje się szkoła zwana szkołą historii redakcji (niem. *Redaktionsgeschichtlicheschule*). Za twórców metody historii redakcji uznaje się G. Bornkamma[2], H. Conzelmanna[3] i W. Trillinga[4], choć wydaje się, że samej nazwy *Redaktionsgeschichte* po raz pierwszy użył W. Marxen[5]. Metoda ta stanowi swoistą kontynuację metody historii form. Zajmuje się ostateczną redakcją dzieła literackiego, badając zabiegi autorów, mające na celu ujednolicenie tekstu źródłowego i przystosowanie go do własnych celów teologicznych

[1] Niniejszy tekst jest pokłosiem wykładu monograficznego, który w roku akademickim 1998-1999 prowadził w 'Ecole Biblique et Archeologique w Jerozolimie prof. Murphy O'Connor.

[2] Metodę tę zastosował w badaniach nad Mateuszem; *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium*, Wort und Dienst – Jahrbuch der Theologischen Schule Betel, NF 1 (1948) 49–54.

[3] *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1954.

[4] *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Erfurt 1959.

[5] *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1959^2.

i potrzeb adresatów. Badacze pracujący metodą historii redakcji dążą do wykazania granicy pomiędzy tradycją a redakcją, odtwarzając niejednokrotnie kilka etapów, jakie składają się na proces redagowania tworzywa literackiego[6].

Zwolennicy Redaktionsgeschichte przyjmują w badaniach nad ewangeliami słuszną zasadę potrójnego środowiska życiowego (niem. *Sitz im Leben*) wypowiedzi Jezusa. Rozumieją przez nie zespół czynników religijno-kulturowych, które były wyrazem potrzeb słuchaczy Jezusa czy pierwszych gmin chrześcijańskich i jako takie wpływały na tworzenie się tradycji ewangelijnej, najpierw ustnej, potem w pierwszych zapiskach (tzw. małych formach literackich), a ostatecznie w całości spisanych dzieł ewangelistów. Pierwsze *Sitz im Leben* dotyczy działalności samego Jezusa, który miał powody, by tak, a nie inaczej formułować swe nauczanie. Słowa wypowiedziane przez Jezusa były powtarzane i interpretowane przez pierwszych głosicieli dobrej nowiny, którzy w swym przepowiadaniu brali pod uwagę zapotrzebowanie adresatów. Zapotrzebowanie to było nieco inne w gminach judeochrześcijańskich niż w gminach kościelnych powstałych na gruncie helleńskim. Właśnie uwzględnianie różnorodnych potrzeb pierwszych wspólnot chrześcijańskich wytworzyło drugie *Sitz im Leben* nauczania Jezusa[7]. Wreszcie trzecie *Sitz im Leben* dotyczy pracy pisarskiej samego ewangelisty, który nie tylko liczył się z warunkami percepcji tekstu i potrzebami adresatów, ale także posługiwał się własnymi priorytetami teologicznymi, postępując za określonymi celami. Ewangeliści bowiem nie byli jedynie redaktorami czy kompilatorami dzieł złożonych z wcześniej istniejących fragmentów, które należało ułożyć w odpowiednim schemacie, lecz autorami w pełnym tego słowa znaczeniu. Z drugiej strony zaś ewangeliści nie byli jedynie narzędziami w rękach gmin, które zgłaszały im swoje potrzeby katechetyczne czy kerygmatyczne. Innymi słowy, w niemal każdej perykopie ewangelicznej odkryć można potrójne *Sitz im Leben*, z życia Jezusa, z życia pierwszych gmin oraz z działalności redakcyjnej ewangelisty.

Jest prawdą, że w dzisiejszej egzegezie metoda historyczno-krytyczna nie jest już wystarczająca. Papieska Komisja Biblijna stwierdza: „Klasyczne posługiwanie się metodą historyczno-krytyczną ma, rzecz jasna, swoje granice. Metoda ta może być stosowana do poszukiwania sensu tekstu biblijnego jedynie w historycznych warunkach jego powstawania, jest natomiast nieprzydatna przy próbach odkrycia możliwości znaczeniowych danego tekstu przy jego odczytywaniu na późniejszych etapach historii objawienia biblijnego oraz dziejów Kościoła. W każdym razie metoda ta przyczyniła się do powstania dzieł o wielkiej wartości z zakresu tak egzegezy jak teologii biblijnej”[8]. Pomimo jednak niewystarczalności metody hi-

[6] K. Romaniuk zauważa, że badacze ci starają się wykazać, dlaczego owe granice przebiegają właśnie tak, a nie inaczej oraz to, w jaki sposób proces ten wpływa na rozumienie całego dzieła; *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983, 84–85.

[7] Nie można jednak przyjmować skrajnych form postulatu socjologicznego, według którego wspólnota pierwotna była twórcza na tyle, że sama wytwarzała tradycje o Jezusie; J. KUDASIEWICZ, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Jak rozumieć Pismo Święte 3, Lublin 1987, 82–89.

[8] *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* A.

storyczno-krytycznej, nie można przecież z niej zrezygnować. Stąd poniżej przedstawiono próbę pewnej systematyzacji interwencji redakcyjnych w materiał źródłowy, ilustrując je odpowiednimi przykładami tekstów nowotestamentalnych.. Zaprezentowane tu kryteria to zaledwie cząstka całej listy zabiegów redakcyjnych autorów pism natchnionych. Lista ta nie pretenduje więc do tego, by uznać ją za kompletną, wydaje się jednak, że uwzględniono w niej najczęstsze interwencje autorów-redaktorów.

Kryterium zmian intencjonalnych w kopiach

Kopiowanie ksiąg Pisma Świętego było zajęciem niezwykle żmudnym. Wymagało wzmożonej koncentracji. Kopiowanie ksiąg Biblii Hebrajskiej, dokonywane zazwyczaj przez skrybów zwanych także uczonymi w Piśmie, dokonywało się zazwyczaj na użytek liturgiczny. Zwoje Prawa i Proroków dopuszczane były do użytku w synagogach tylko wówczas, gdy przepisywania dokonano według ściśle określonych reguł. Reguły te znane były doskonale kopistom wywodzących się najczęściej z kręgów lewickich. Pokolenie Lewiego było jedynym, które po osiedleniu się Izraelitów w ziemi Kanaan nie otrzymało udziału w ziemi. Dzieliło się na kapłanów i lewitów. Pierwsza grupa cieszyła się wyższym statusem społecznym i majątkowym. Kapłani utrzymywali siebie i swoje rodziny nie tylko z ofiar w naturze składanych przez pielgrzymów przybywających do świątyni (zwłaszcza przy okazji *regalim*), ale otrzymywali również zapłatę pieniężną za swą służbę. Inaczej rzecz miała się z lewitami; ci otrzymywali żywność i ewentualnie skóry ze zwierząt przeznaczonych na ofiary, pozbawieni byli jednak środków finansowych. Poszukując stałego zajęcia o okresie, gdy nie przypadał ich dyżur w świątyni, oddawali się najczęściej sporządzaniem dokumentów pisanych, aktów kupna i sprzedaży, pisaniem listów rozwodowych i przepisywaniem ksiąg świętych. Umiejętność pisania w czasach Jezusa była raczej nikła, stąd lewici korzystali z niej umiejętnie, zarabiając w ten sposób na utrzymanie siebie i swych rodzin. Mówi się, że w Palestynie kopista mógł popełnić jeden zaledwie błąd przy kopiowaniu ksiąg przeznaczonych na użytek liturgiczny. Przy drugim błędzie niedokończony zwój należało oddać do genizy, synagogalnego magazynu ksiąg świętych, zarówno tych, które nie zostały dopuszczone do liturgii, jak i tych, które już z użytku wycofano. W diasporze wykorzystywano w synagogach księgi, przy których kopiowaniu popełniono nawet trzy błędy (oczywiście później skorygowane). Również do przepisywanych ksiąg Nowego Testamentu zakradały się błędy i przeinaczenia, które do dziś przysparzają egzegetom pracy w poszukiwaniach oryginalnego brzmienia tekstu. Zdecydowana większość różnych lekcji nie ma wpływu na teologiczną interpretację narracji; zdarzają się jednak i takie, których ładunek teologiczny jest znaczny i właśnie te budzą najwięcej kontrowersji.

Oprócz zmian, które zakradły się do tekstu biblijnego jako błędy kopistów, znane są także zmiany dokonywane świadomie (ang. *clue of clever copies*). Świadczą one o interpretacji tekstu dokonywanej przez skrybów-kopistów. W opowiadaniu o godach w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12) dostrzec można ślady tego typu interwencji

redakcyjnej autora. Wzmianka o uczniach Jezusa pojawia się tu dwukrotnie: 2,2 i 2,12 (oi` maqhtai. auvtou/), przy czym w 2,12 zostaje pominięta przez ℵ i innych starożytnych świadków. Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że fraza ta została dodana przez kopistę – interpretatora do pierwotnej wersji pisanej tekstu. Idąc zaś za postulatem socjologicznym, zauważyć należy, że zwyczajem żydowskim tamtych czasów było zapraszanie na ucztę weselną przede wszystkim całych rodzin. Uczniowie (również w 2,12) mogli zostać wprowadzeni na scenę w fazie przekazu ustnego tradycji o Kanie Galilejskiej, a dokonać się to mogło dla motywów teologicznych, aby wyakcentować moment wiary (evpi,steusan eivj auvto.n oi` maqhtai. auvtou/; 2,11) rodzącej się po dokonaniu „pierwszego znaku" (avrch.ntw/n shmei,wn).

Kryterium inkluzji wyrazowych

Kryterium to pozwala wyodrębnić terminy lub frazy dodane do pierwotnego tekstu przekazywanego ustnie lub do tzw. „małej formy", włączonej po przepracowaniu do tekstu ostatecznej redakcji. Dodatki te mają charakter redakcyjny i służą bądź motywom teologicznym autora, bądź przystosowaniu tekstu do rozumienia adresatów (pełnią więc formę wyjaśnień), bądź też obydwu tym celom. Tego typu włączenia przybierają niekiedy postać niezgodności typu gramatycznego, wśród których najczęściej spotyka się brak zgodności rodzaju zaimka z rodzajem określanego przezeń rzeczownika oraz brak zgodności co do liczby (pojedynczej, podwójnej lub mnogiej). W J 2,6 spotyka się niezwykły w swej strukturze zwrot o charakterze peryfrastycznym: h=san de. evkei/ li,qinai u`dri,ai e]x kata. to.n kaqarismo.n tw/n Vioudai,wn kei,menai. Aż sześć wyrazów (e]x kata. to.n kaqarismo.n tw/n Vioudai,wn) lub nawet siedem (u`dri,ai e]x kata. to.n kaqarismo.n tw/n Vioudai,wn) wyrazów mogło zostać włączonych do pierwotnego tekstu perykopy[9]. Separacja dwóch członów peryfrastyki (h=san ... kei,menai) jest bardzo odległa i rzadko spotykana w źródłach biblijnych i pozabiblijnych. Wnioskować stąd można o zamierzeniu Jana, który pragnął wyjaśnić swym adresatom nie-żydowskiego pochodzenia praktykę trzymania w domostwie stągwi służących celom rytualnym[10].

Kryterium zerwania związków logicznych

Niejednokrotnie przy lekturze określonej narracji łatwo dostrzec pewien brak związków logicznych pomiędzy poszczególnymi częściami opowiadania (ang. *clue of the broken connection*). Dostrzeżenie cezury, która określa moment zerwania związków logicznych, często widoczne jest już przy samym wyznaczaniu wewnętrznej budowy perykopy. Niekiedy próbuje się szukać przyczyn tego zerwania w odmienności obrazowej mentalności świata semickiego i sposobu myślenia opartego o przyczynowo-skutkowe wzorce grecko-rzymskie, jednak wydaje się, że właściwego rozwiązania należy dopatrywać się na poziomie redakcji. Niekiedy

[9] M. Zerwick, *Biblical Greek illustrated by examples*, tłum. J. Smith, Roma 1994[6], 126.
[10] Dziwić jednak może fakt, dlaczego stągwie te były puste.

dwie funkcjonujące oddzielnie w przekazie ustnym narracje zostały przez redaktorów złączone w jedno opowiadanie (głównie z powodu występujących w nich podobnych motywów ideologicznych). Czasem odbywało się to na drodze zestawienia obok siebie obydwu narracji poprzez wprowadzenie zdania łączącego je ze sobą, innym razem obie narracje „nałożono" na siebie, przeplatając wzajemne wątki i uzgadniając je ze sobą. Trzeba jednak pamiętać, że autorzy natchnieni byli nie tylko kompilatorami swych dzieł, ale autorami w pełnym tego słowa znaczeniu. Ich praca polegała w tym wypadku nie jedynie na zestawianiu obok siebie znanych wcześniej narracji, które dotarły do nich na drodze tradycji, lecz na dokładnym ich przepracowaniu na polu literackim i teologicznym.

Mateuszowa przypowieść o uczcie i człowieku, który dostał się na nią bez szaty godowej (Mt 22,1-14) wydaje się dobrym przykładem złączenia dwóch funkcjonujących wcześniej maszali w jedną narrację[11]. Do opowiadania o zaproszonych na ucztę, którzy nie byli jej godni (22,1-10) dołączono z czasem maszal o człowieku nie odzianym w szatę godową (22,11-13). Głównym motywem była z pewnością sama tematyka oraz Mateuszowa tendencja do łączenia logiów czy przypowieści Jezusa w większe całości, a nawet mowy. Brak związku logicznego pomiędzy obiema częściami utworzonej w ten sposób jednej przypowieści jest ewidentny. Z pewnością pierwsi czytelnicy dzieła Mateuszowego, członkowie jego wspólnoty, oraz każde następne pokolenie chrześcijan stawiało sobie pytanie, dlaczego człowieka bez szaty godowej spotyka wyrzut ze strony gospodarza uczty, skoro sam nakłaniał – przez swoje sługi – do wejścia na salę biesiady wszystkich, którzy tylko zechcieli przyjąć zaproszenie. W historii egzegezy różnie interpretowano tę niespójność. Najbardziej chyba znaną jest próba dowodzenia, że starożytnym zwyczajem na Bliskim Wschodzie było przebieranie się przed wejściem na ucztę (zwłaszcza wystawianą przez króla) w specjalnych szatniach, które zapewniały przybyszom odpowiedni strój[12]. Pomijając fakt, że istnienie takich szatni jest słabo poświadczone przez ewidencje archeologiczne czy dokumenty pisane, brak jakichkolwiek aluzji do tego zwyczaju w tekście samej przypowieści. Bardziej prawdopodobne jest więc dołączenie do zasadniczego trzonu przypowieści (22,1--10) krótkiego maszalu o charakterze parenetycznym, który pouczał słuchaczy, że samo znalezienie się na sali biesiady nie zapewnia jeszcze pełnej radości ucztowania. Przekładając wymowę tego obrazu na relację chrześcijanin – Bóg, orędzie przypowieści staje się jasne: w uczcie królestwa Bożego uczestniczyć może jedynie ten, kto posiada odpowiednią ku temu dyspozycję.

[11] „Fragment drugiej relacji Mateuszowej, czyli opowiadanie o człowieku nie odzianym w szatę godową (22,11-13) początkowo nie był związany z przypowieścią o zapraszaniu na gody. Przemawia za tym racja następująca: Człowiek nie odziany w szatę godową czuje się chyba winnym zarzucanego mu występku nie odziania się w odpowiednią szatę, skoro nie ma nic na swoje wytłumaczenie. „Zamilkł". Otóż nie milczałby z pewnością, gdyby był jednym z tych, co zostali wzięci z miejskiej ulicy lub z poza miasta, z dróg rozstajnych lub być może od pracy. Miałby przecież doskonałe wytłumaczenie: jakże i kiedy miał się ubrać?"; K. Romaniuk, *Wokół Ewangelii i listów świętego Pawła*, Warszawa 2002, 70–71.

[12] J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, 62.

Kryterium rozbieżnej optyki

Nie zawsze sposób postrzegania sytuacji przez bohaterów występujących w narracji jest zgodny z punktem widzenia narratora jako zewnętrznego obserwatora i komentatora rozgrywających się wydarzeń, nawet wtedy, gdy narrator wydaje się utożsamiać z opinią jednej (lub kilku) postaci opowiadania. Mamy wtedy do czynienia z rozbieżną optyką (ang. *clue of the divergent optics*). W opowiadaniu o nawróconej grzesznicy, która namaściła stopy Jezusa i włosami swymi je otarła (Łk 7,36-50) to właśnie kryterium znajduje zastosowanie. Czyn kobiety spotyka się z dezaprobatą faryzeusza (7,39) i aprobatą Jezusa, który wypowiada formułę absolucyjną: „Dlatego powiadam ci: odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała" (7,47). Jezusowe widzenie sytuacji kobiety oparte jest o sekwencję logiczną: umiłowanie – odpuszczenie grzechów. Inaczej jednak rzecz ma się z przypowieścią, która stanowić ma obrazowy klucz do zrozumienia postawy Jezusa wobec grzesznej kobiety: „Pewien wierzyciel miał dwóch dłużników. Jeden winien był mu pięćset denarów, drugi pięćdziesiąt. Gdy nie mieli z czego oddać, darował obydwom. Który z nich będzie go bardziej miłował?" (7,41-42). Oczekiwana odpowiedź („ten, któremu więcej darował"; 7,43) zyskuje pochwałę Jezusa. Jednak logiczna sekwencja, na której oparta została przypowieść, jest dokładnie odwrotna niż w przypadku kobiety: darowanie – umiłowanie. Przedmiot rozmowy pomiędzy Szymonem a Jezusem jest taki sam, jak przedmiot przypowieści: darowanie (win, długów) i miłość. Następstwo jednak obydwu motywów jest odwrotne: miłość, którą kieruje się kobieta powoduje przebaczenie jej dawnych grzechów; darowanie długu przez wierzyciela jego dłużnikom powoduje ich wdzięczność jako „umiłowanie". Historia kobiety nie była więc początkowo związana z przypowieścią o skreśleniu długów. Dwie różne tradycje – ze względu na identyczność motywów, które zawierały – zostały złączone bądź już w stadium ustnego przekazu ewangelii, bądź też w fazie jej pierwotnej lub ostatecznej redakcji.

Kryterium zerwania układu schematycznego

Zazwyczaj autorzy biblijni starają się trzymać ściśle ustalonego układu schematycznego, który zapewnia przejrzystą strukturę perykopy i niejednokrotnie służy celom mnemotechnicznym. Z zerwaniem układu schematycznego (ang. *clue of the broken pattern*) mamy do czynienia wówczas, gdy ze względu na wartość merytoryczną tekstu łamiącego wzór, autor biblijny decyduje się odstąpić od wcześniej przyjętego schematu. Innymi słowy, treść staje się ważniejsza od struktury w tak dużym stopniu, że autor nie waha się odstąpić od przyjętej budowy perykopy celem uwypuklenia owej treści. Tak dzieje się w przypadku nauczania Jezusa o jałmużnie, modlitwie i poście, zapisanym w Kazaniu na Górze (Mt 6,2-18). Zastosowany przez Mateusza układ schematyczny wygląda tu następująco:

a. czyn
b. „nie bądźcie jak obłudnicy" + wyjaśnienie

c. „otrzymali już swoją nagrodę"
d. wyjaśnienie pozytywne
e. „Ojciec, który widzi w ukryciu, odda tobie".

Układ ten został powtórzony trzykrotnie: ww. 2-4; ww. 5-6; ww. 16-18. Rozkład poszczególnych wierszy wygląda następująco: czyn (w. 2a; 5a; 16a), „nie bądźcie jak obłudnicy" + wyjaśnienie (w. 2b; 5b; 16b), motyw nagrody (w. 2c; 5c; 16c), wyjaśnienie pozytywne (w. 3; 6a; 17a), „Ojciec, który widzi w ukryciu, odda tobie" (w. 4; 6b; 17b). Zerwanie układu schematycznego nastąpiło przez wprowadzenie motywu modlitwy pogan (6,7-8), Modlitwy Pańskiej (6,9-13) i nauczania o przebaczeniu jako warunku skutecznej modlitwy i przyjęcia przebaczenia Bożego (6,14-15). Wszystkie trzy wprowadzone zmiany łączą się tematycznie z modlitwą i zapewne dlatego zostały dołączone przez Mateusza do nauczania o modlitwie.

Kryterium zaprowadzenia układu schematycznego

Zdarza się, że w celach mnemotechnicznych lub liturgicznych pewne prawdy teologiczne zostają przedstawione w jasno określonym schemacie. Mamy wówczas do czynienia z tzw. kryterium zaprowadzania układu schematycznego (ang. *clue of the perfect pattern*). Schemat ten został wprowadzony albo przez autora biblijnego albo przez twórcę tekstu, który już jako całość został włączony do księgi biblijnej. Wysiłek stworzenia klarownego schematu daje się zaobserwować w hymnie o kenozie Chrystusa (Flp 2,6-11). Nie można go uważać za hymn autorstwa Pawłowego, gdyż wiele racji lingwistycznych, kontekstualnych i teologicznych przemawia za tym, iż apostoł narodów przejął go z tradycji[13]. Wyróżnić w nim można trzy strofy: pierwsza to ww. 6a-7b, druga – ww. 7c-8b, trzecia – ww. 9a-11a. Dokładny schemat pojawia się w dwu pierwszych strofach:

I

1. (w. 6a)On, istniejąc w postaci Bożej,
2. (w. 6b)nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem,
3. (w. 7a)lecz ogołocił samego siebie,
4. (w. 7b)przyjąwszy postać sługi

II

1. (w. 7c)stawszy się podobnym do ludzi.
2. (w. 7d)A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka,
3. (w. 8a)uniżył samego siebie,
4. (w. 8b)stawszy się posłuszny aż do śmierci.

[13] R.P. Martin, *Carmen Christi. Phil. II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967, 12.

Każda ze strof schematu składa się z czterech elementów i są nimi kolejno następujące struktury: (1) przyimek evn + rzeczownik w celowniku + imiesłów; (2) porównanie; (3) orzeczenie; (4) imiesłów. Rozpisując poszczególne elementy obydwu strof, otrzymujemy następujące zestawienie: (1) evn + morfh/|/o`moiw,mati +u`pa,rcwn/geno,menoj; (2) to.ei=naii;saqew/|/w`ja;nqrwpoj; (3) evke,nwsen / evtapei,nwsen; (4) labw,n / geno,menoj.

Kryterium synonimiczne

Prawdą jest, że wiele spośród ksiąg biblijnych nie jest pozbawiona literackiego piękna, jednak zasadniczym motywem pisarstwa autorów natchnionych nie są wartości estetyczne, lecz pragnienie przekazania Bożego orędzia. Orędzie to przekazywane jest niekiedy językiem powszechnym, codziennym, takim, jakim na co dzień posługiwano się w środowisku i czasie powstawania poszczególnych ksiąg. Autorzy natchnieni przeważnie nie zdobywali wykształcenia literackiego w antycznych szkołach. Więcej jeszcze, niektórzy z nich pisali swe dzieła nie w języku rodzimym. Nic więc dziwnego, że zdarzają się w księgach biblijnych chropowatości językowe, nieścisłości stylistyczne czy pewne uproszczenia. Zdarza się, że autorzy mają swoje ulubione słownictwo. Ponieważ zdarza się, że często powtarzają tę samą terminologię, pojawienie się synonimu może oznaczać ingerencję drugiej ręki.

Taką ingerencją wydaje się być fraza „mieszkał on w grobach" (Mk 5,3a) w opowiadaniu o egzorcyzmie dokonanym przez Jezusa w okolicach Gerazy. Wcześniej Marek stwierdza „wybiegł ku Niemu z grobu człowiek" (u`ph,nthsen auvtw/|evktw/nmnhmei,wn; w. 2). Zwrot „wybiegł z grobu" mógłby być przez czytelników opacznie zrozumiany jako nawiązanie do zmartwychwstania, dlatego redaktor powtórzył tę informację, precyzując, iż człowiek ów „mieszkał stale w grobach" (o]j th.n katoi,khsin ei=cen evn toi/j mnh,masin; w. 3a). O ile w w. 2 na określenie grobu używa się terminu mnhmei,on, o tyle w w. 3 pojawia się jego synonim: mnh,ma.

***Kryterium* non-sequitur**

Zdarza się, że w dyskursie bądź narracji zerwana zostaje wewnętrzna logika tekstu. Brak logicznej ciągłości świadczyć może o interwencji redaktora w pierwotną kompozycję fragmentu. Brak logicznej ciągłości może być spowodowany wtrąceniem do tekstu jakiejś frazy bądź większej całości oraz złączeniem dwóch jednostek istniejących wcześniej oddzielnie. Złączenie to dokonuje się zazwyczaj ze względu na wspólną tematykę. Przykładem pierwszego typu braku ciągłości logicznej (*non-sequitur*) może być rozmowa Jezusa z dwoma uczniami. Ewangelista Jan zanotował: „Dwaj uczniowie usłyszeli, jak [Jan] mówił i poszli za Jezusem. Jezus zaś, odwróciwszy się i ujrzawszy, że oni idą za Nim, rzekł do nich: 'Czego szukacie?'. Oni powiedzieli do Niego: 'Rabbi – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?'. Odpowiedział im: 'Chodźcie, a zobaczycie'. Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka i tego dnia pozostali u Niego" (J 1,37-39a). Wewnętrzna logika tekstu

zostaje zaburzona przez Jezusowe pytanie „Czego szukacie?", na które brak jest odpowiedzi. Wydaje się, że pytanie to może być redakcyjnym wtrąceniem. Gdyby je opuścić, tekst odznaczałby się doskonałą logiką wewnętrzną: „Dwaj uczniowie usłyszeli, jak [Jan] mówił i poszli za Jezusem [i] powiedzieli do Niego: 'Rabbi – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?'. Odpowiedział im: 'Chodźcie, a zobaczycie'. Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka i tego dnia pozostali u Niego".

Niektórzy egzegeci za przykład złączenia wcześniej odrębnie istniejących jednostek uznają wspomnianą już wcześniej Jezusową przypowieść o uczcie królewskiej (Mt 22,1-14). *Non-seqiutur* w tej przypowieści polega na braku logicznego uzasadnienia postępowania króla – głównego bohatera przypowieści: najpierw zaprasza na swą ucztę wszystkich, „dobrych i złych", osoby z „rozstajnych dróg" (Mt 22,9-10), a następnie karze wyrzucić z niej kogoś, kto nie ma stroju weselnego. Wielu odwołuje się w interpretacji przypowieści do antycznego zwyczaju, wedle którego każdy z zaproszonych do pałacu królewskiego otrzymywał przy wejściu jako dar odpowiedni strój. Są jednak tacy, którzy sądzą, iż czytelnik ma tu do czynienia z dwiema przypowieściami, które funkcjonowały wcześniej oddzielnie we wspólnotach chrześcijańskich, natomiast zostały złączone redakcyjnie ze względu na wspólny motyw uczty. Pierwsza przypowieść (Mt 22,1-10) mówiłaby o tym, że osoby zaproszone w pierwszym rzędzie na ucztę wzgardziły nią, dlatego też król otworzył bramy pałacu dla wszystkich. Widoczna byłaby tu jasna aluzja do odrzucenia zaproszenia na gody mesjańskie przez duchowych przywódców narodu wybranego i otwarcia podwoi królestwa Bożego dla pogan. Druga przypowieść (Mt 22,11-14) mówiłaby o tym, że na ucztę królewską nie może się dostać ktoś, kto nie ma godnego stroju. Przesłanie mówiłoby o tym, iż do królestwa Bożego wchodzą osoby w stanie łaski uświęcającej. Obie te przypowieści mogły zostać połączone redakcyjnie właśnie ze względu na wspólny motyw uczty królewskiej[14].

W związku z przypowieściami, kryterium *non-sequitur* należy zastosować do wyjaśnienia przypowieści o siewcy w ujęciu Łukasza. Po wygłoszeniu przypowieści, Jezus wyjaśnia ją uczniom, odpowiadając na ich prośbę: „Wtedy pytali Go Jego uczniowie, co oznacza ta przypowieść. On rzekł: «Wam dano poznać tajemnice królestwa Bożego, innym zaś w przypowieściach, aby patrząc nie widzieli i słuchając nie rozumieli. Takie jest znaczenie przypowieści: Ziarnem jest słowo Boże" (Łk 8,9-11). Pojawiający się tu cytat z Iz 6,9 łamie strukturę tekstu. Tekst tworzy logiczną i spójną strukturę po wyłączeniu zeń w.10, który widzieć należy jako późniejszy dodatek. Wówczas zachowana zostaje sekwencja: pytanie – odpowiedź na pytanie.

Inny przykład złamania wewnętrznej jedności tekstu stanowi redakcyjna wzmianka Jana, którą należy odczytywać jako autobiograficzną. Znajduje się ona

[14] „Uczeni dopatrywali się tutaj paraleli do późniejszej żydowskiej przypowieści, w której to król zaprosił gości na ucztę, nie powiadamiając ich wcześniej o jej dacie. W przypowieści tej jedynie gorliwi poddani byli odpowiednio ubrani i gotowi, gdy nadeszła pora uczty – pozostali musieli ze wstydem czekać na zewnątrz"; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościsk, Warszawa 2000, 58.

w opowiadaniu o chrystofanii nad Jeziorem Galilejskim (J 21,1-14), a jest nią dokładnie w. 7: „Powiedział więc do Piotra ów uczeń, którego Jezus miłował: «To jest Pan!» Szymon Piotr usłyszawszy, że to jest Pan, przywdział na siebie wierzchnią szatę – był bowiem prawie nagi – i rzucił się w morze". Gdyby wyjąć te słowa z Janowego opowiadania, wówczas tekst odznaczałby się wewnętrzną logiką i spójnością:

> *(w. 6) On rzekł do nich: «Zarzućcie sieć po prawej stronie łodzi, a znajdziecie». Zarzucili więc i z powodu mnóstwa ryb nie mogli jej wyciągnąć.*
>
> (w. 7) Powiedział więc do Piotra ów uczeń, którego Jezus miłował: «To jest Pan!» Szymon Piotr usłyszawszy, że to jest Pan, przywdział na siebie wierzchnią szatę – był bowiem prawie nagi – i rzucił się w morze.
>
> *(w. 8) Reszta uczniów dobiła łodzią, ciągnąc za sobą sieć z rybami. Od brzegu bowiem nie było daleko – tylko około dwustu łokci.*

Kryterium zmiany tonacji teologicznej lub parenetycznej

Niekiedy oznaką interwencji redakcyjnej może okazać się zmiana ogólnej tonacji perykopy. Zmiana ta może wyrażać się np. w nieoczekiwanym przejściu z gróźb do obietnicy przebaczenia, z pocieszenia do ostrzeżeń itp. Wydaje się, że z taką właśnie zmianą ma do czynienia czytelnik perykopy mówiącej o przepowiadaniu Jana Chrzciciela (Łk 3,7-14). Pierwsza część przepowiadania nacechowana jest ostrzeżeniami i groźbami o charakterze eschatologicznym: „Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem? Wydajcie więc owoce godne nawrócenia; i nie próbujcie sobie mówić: „Abrahama mamy za ojca", bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi. Już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona. Każde więc drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone" (Łk 3,7-9). Po pytaniu tłumów „Co więc mamy czynić?" (Łk 3,10), tonacja wypowiedzi Jana ulega radykalnej zmianie. Pojawiają się raczej zachęty i rady, pozbawione negatywnego odcienia emocjonalnego: „On im odpowiadał: «Kto ma dwie suknie, niech *jedną* da temu, który nie ma; a kto ma żywność, niech tak samo czyni». Przychodzili także celnicy, żeby przyjąć chrzest, i pytali go: «Nauczycielu, co mamy czynić?» On im odpowiadał: «Nie pobierajcie nic więcej ponad to, ile wam wyznaczono». Pytali go też i żołnierze: «A my, co mamy czynić?» On im odpowiadał: «Nad nikim się nie znęcajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz poprzestawajcie na swoim żołdzie»" (Łk 3,11-14). Przypuszczać należy, że ostrzeżenia i rady wypowiedziane zostały w dwóch różnych sytuacjach; prawdopodobnie audytorium również jest inne. Możliwość redakcyjnego połączenia dwu wcześniej odrębnych jednostek jest uzasadniona także brakiem paraleli do drugiej części perykopy u Mateusza. Mt 3,7-10 odpowiada Łk 3,7-9, natomiast Łk 3,10-14 nie ma odpowiedniej paraleli w pierwszej kanonicznie ewangelii[15].

[15] *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, red. K. Aland, Stuttgart 1996[5], 23.

Podobną zmianę tonacji, jednak w odwrotnej sekwencji, zaobserwować można w Markowej relacji o reakcji mieszkańców Nazaretu na nauczanie Jezusa (Mk 6,1-6). Początkowo reakcja ta wydaje się być pełna podziwu; słuchacze Jezusa uznają, że przemawia z niezwykłą mądrością i że dokonuje cudów: „Skąd On to ma? I co za mądrość, która Mu jest dana? I takie cuda dzieją się przez Jego ręce!" (Mk 6,2). Można tu widzieć pewną paralelę do okrzyku zdumienia, który wydali z siebie świadkowie uwolnienia opętanego: „Cóż to jest? Nowa jakaś nauka z mocą. Nawet duchom nieczystym rozkazuje i są Mu posłuszne" (Mk 1,27). Ostatecznie jednak perykopa kończy się stwierdzeniem negatywnego nastawienia mieszkańców rodzinnego Nazaretu wobec Jezusa: „I nie mógł tam zdziałać żadnego cudu, jedynie na kilku chorych położył ręce i uzdrowił ich. Dziwił się też ich niedowiarstwu" (Mk 6,5-6a).

Kryterium kalek językowych

Niekiedy interwencja redakcyjna polega na tłumaczeniu frazy, która stanowi idiom w języku hebrajskim czy aramejskim na język grecki[16]. Niekiedy tłumaczenie słowo po słowie daje się łatwo scharakteryzować jako kalka językowa; choć jest ono zrozumiałe, nikt, dla kogo język tłumaczenia jest językiem rodzimym, nie powiedziałby w taki sposób. Zwłaszcza tłumaczenia wyrażeń czy zwrotów idiomatycznych tworzą tzw. semityzmy. Ciekawym przykładem jest Pawłowe wyrażenie „śmiertelne ciało". W Rz 6,12 występuje ono w formie qnhton sw,ma, czyli „śmiertelne ciało", natomiast w Rz 7,24 w formie sw,ma tou/ qana,tou, czyli „ciało śmierci". Pierwsza forma jest właściwa dla języka greckiego, druga natomiast stanowi semityzm, gdyż jest kalką językową z hebrajskiego.

Innym przykładem kalki językowej jest używanie przez autorów nowotestamentalnych zwrotu kru,ptein avpo,, czyli „ukryć przed". Przyimek avpo, odpowiada hebrajskiemu מִן. W Mt 11,25 zapisano słowa modlitwy Jezusa, który dziękuje Ojcu, iż ten tajemnice królestwa Bożego ukrył przed mądrymi i roztropnymi (e;kruyaj tau/ta avpo. sofw/n kai. sunetw/n). Według apokaliptycznej wizji Jana, bogacze i królowie wołają do gór: „zakryjcie nas przed obliczem Zasiadającego natronie" (kru,yateh` ma/javpo.prosw,poutou/kaqhme,nouevpi.tou/qro,nou; Ap 6,16)[17]. Wyraźny semityzm pojawia się w rozmowie Jezusa z Maryją podczas godów w Kanie Galilejskiej. Jezus pyta Matkę: ti, evmoi. kai. soi, (J 2,4). Sformułowanie to wyrażać może różnice w postawie duchowej bądź odmienne przekonania, jak w Sdz 11,12: מַה־לִּי וָלָךְ.

---

[16] Sam przekład pierwotnych form aramejskich czy hebrajskich nie jest zwykłym tłumaczeniem poszczególnych terminów na ich greckie odpowiedniki, lecz transpozycją całego świata obrazów, przenośni, porównań czy symboli na inny; K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, 87–88.

[17] Inne przykłady stosowania takiej hebraizującej konstrukcji zwrotu zawierają się w Łk 18,34; 19,42; por. Łk 9,45.

Wpływ języków semickich daje się także zauważyć w nowotestamentalnych chiazmach[18]. Zawierają one ślady hebrajskiego *parallelismus membrorum*. Przykłady takich chiazmów zawierają się np. w Mk 5,4 (pe,daij / a`lu,sesin – diespa,sqai u`pVauvtou/ta.ja`lu,seij / ta.j pe,daj suntetri/fqai) czy w 1Kor 13,2 (ta.musth,ria pa,nta / pa/san th.n gnw/sin)[19].

Kryterium dubletów werbalnych

Zdarza się, że na etapie redakcji tekstu nie usunięto tzw. dubletów werbalnych. Mogą być nimi cytaty ze Starego Testamentu powtórzone dwukrotnie, a nawet ta sama fraza czy cały logion, który jest powtórzony w jednej księdze dwa lub więcej razy. Dla przykładu w Mateuszowej scenie powołania celnika na apostoła pojawia się cytat z księgi proroka Ozeasza: כִּי חֶסֶד חָפַצְתִּי וְלֹא־זֶבַח (Oz 6,6). Jezus wypowiada słowa: „Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy: Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary. Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników»" (Mt 9,13). W tym wypadku sam cytat brzmi następująco: e;leoj qe,lw kai. ouv qusi,an. Ten sam cytat pojawia się także w kontrowersji Jezusa z faryzeuszami, która wywiązała się po tym, jak apostołowie zrywali kłosy w dzień szabatu: „Gdybyście zrozumieli, co znaczy: Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary, nie potępialibyście niewinnych" (Mt 12,7). W tym wypadku cytat brzmi identycznie: e;leoj qe,lw kai. ouv qusi,an. W obydwu wypadkach Mateusz postępuje za LXX, nie za tekstem masoreckim.

Inny przykład werbalnego dubletu dotyczy hiperbolicznego nakazu radykalnego zerwania z okazją do grzechu: „Jeśli więc prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je i odrzuć od siebie. Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało być wrzucone do piekła. I jeśli prawa twoja ręka jest ci powodem do grzechu, odetnij ją i odrzuć od siebie. Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało iść do piekła" (Mt 5,29-30). Logion ten pojawia się najpierw w Kazaniu na Górze, w części zwanej antytezami, w której Jezus stawia wysokie wymagania moralne swym uczniom. Po raz drugi kontekst jest eklezjologiczny: „Otóż jeśli twoja ręka lub noga jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją i odrzuć od siebie! Lepiej jest dla ciebie wejść do życia ułomnym lub chromym, niż z dwiema rękami lub dwiema nogami być wrzuconym w ogień wieczny. I jeśli twoje oko jest dla ciebie powodem grzechu, wyłup je i odrzuć od siebie! Lepiej jest dla ciebie jednookim wejść do życia, niż z dwojgiem oczu być wrzuconym do piekła ognistego" (Mt 18,8-9).Właśnie kontekst decyduje o tym, iż redaktor nie usunął dubletu. W Kazaniu na Górze chodzi o indywidualne zmagania z grzechem, w Mowie Eklezjologicznej natomiast znaczenie legionu Jezusa odczytywać należy jako metaforę: odcięcie powodującej grzech

[18] F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, red. F. Rehkopf, tłum. U. Mattioli, G. Pisi, Brescia 1982, 584–585.

[19] J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1970[8], 284.

części organizmu jest metaforą ekskomuniki: odrzucona część oznacza wykluczonego ze wspólnoty członka Kościoła[20].

Na inną interwencję redakcyjną wskazuje dublet w perykopie mówiącej o opinii Heroda na temat Jana Chrzciciela (Mk 6,14-16). Wzmianka o tym, iż Jan Chrzciciel – zdaniem Heroda – powstał z martwych, pojawia się tu dwukrotnie (w. 14 i w. 16). Pierwsze zdanie perykopy nie jest spójne gramatycznie, gdyż czasowniki nie zgadzają się co do osoby gramatycznej („usłyszał" – „powiedzieli"): h;kouseno`basileu.j~Hrw,|dhj(fanero.nga.revge,netoto.o;nomaauvtou/(kai.e;legon o[tiVIwa,nnhjo`bapti,zwnevgh,gertaievknekrw/n. Brak zgodności gramatycznej oraz dubletowe powstaniu z martwych Heroda (VIwa,nnhjo`bapti,zwnevgh,gertaievknekrw/n–VIwa,nnhn(ou-tojhvge,rqh) świadczą, iż ww. 14b-15 są zapewne włączone w tekst stanowiący pierwotnie jedną całość. Rekonstruując ów pierwotny tekst, otrzymujemy: „Także król Herod posłyszał o Nim [Jezusie], gdyż Jego imię nabrało rozgłosu, i twierdził: To Jan Chrzciciel, którego ściąć kazałem, zmartwychwstał".

Kryterium dubletów strukturalnych

Kolejne kryterium wskazujące na pracę redakcyjną dotyczy powtarzających się struktur. Zdarza się, że o tym samym wydarzeniu mogły krążyć w pierwszych gminach dwa przekazy. Redaktorzy próbowali je uzgadniać albo „nakładać" jeden na drugi. Przykład stanowi Markowa relacja o modlitwie Jezusa w Ogrodzie Oliwnym (Mk 14,32-42). Zawarto w niej wiele dubletów strukturalnych, z których niektóre obejmują także kontekst perykopy. I tak, najpierw pojawia się dublet lokalizacji: „Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę Góry Oliwnej" (w. 26) i „przyszli do ogrodu zwanego Getsemani" (w. 32). Następnie pojawia się podwójny nakaz skierowany do uczniów: „Usiądźcie tutaj, Ja tymczasem będę się modlił" (w. 32) i „Smutna jest moja dusza aż do śmierci; zostańcie tu i czuwajcie!" (w. 34). Dwukrotnie również Marek nawiązuje do wewnętrznego stanu ducha Jezusa: „począł drżeć, i odczuwać trwogę" (w. 33b) i „smutna jest moja dusza aż do śmierci" (w. 34a). Dwa razy podana jest treść modlitwy Jezusa: „modlił się, żeby – jeśli to możliwe – ominęła Go ta godzina" (w. 35) i „Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty *niech się stanie*!" (w. 36). Podobnie dwa razy mowa jest o śnie apostołów: „wrócił i zastał ich śpiących" (w. 37a) i „zastał ich śpiących, gdyż oczy ich były snem zmorzone, i nie wiedzieli, co Mu odpowiedzieć" (w. 40). W związku z ich snem dwukrotnie skierowane jest w stronę uczniów pytanie: „Szymonie, śpisz? Jednej godziny nie mogłeś czuwać?" (w. 37b) i „Śpicie dalej i odpoczywacie?" (w. 40b). Tak duże nagromadzenie dubletów strukturalnych pozwala przypuścić, że redaktor „nałożył" na siebie dwa istniejące odrębnie opowiadania, pochodzące z dwóch różnych źródeł. Ich rekonstrukcja wyglądałaby następująco:

[20] Nowe zastosowanie tego samego logionu świadczy o rozwoju myśli teologicznej w pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich i może być określone jako „rozbudowywanie istniejących aplikacji" lub „nowe ukierunkowanie istniejącego zastosowania"; K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, 95–96.

Źródło A	Źródło B
(w.26) Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę Góry Oliwnej.	
	(w.32) Przyszli do ogrodu zwanego Getsemani
(w.32) I rzekł Jezus do swoich uczniów: «Usiądźcie tutaj, Ja tymczasem będę się modlił».	
	(w.33) I wziął ze sobą Piotra, Jakuba i Jana.
(w.33) I począł drżeć, i odczuwać trwogę.	
	(w.34) I rzekł do nich: «Smutna jest moja dusza aż do śmierci; zostańcie tu i czuwajcie!»
(w.35) I odszedłszy nieco dalej, upadł na ziemię i modlił się, żeby – jeśli to możliwe – ominęła Go ta godzina.	
	(ww.36-38) I mówił: «Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty *niech się stanie*!» Potem wrócił i zastał ich śpiących. Rzekł do Piotra: «Szymonie, śpisz? Jednej godziny nie mogłeś czuwać? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe».
(w.40) Gdy wrócił, zastał ich śpiących, gdyż oczy ich były snem zmorzone.	
	(w.40) I nie wiedzieli, co Mu odpowiedzieć.
(ww.41-42) Gdy przyszedł po raz trzeci, rzekł do nich: «Śpicie dalej i odpoczywacie? Dosyć! Przyszła godzina, oto Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników. Wstańcie, chodźmy, oto zbliża się mój zdrajca».	

Przy takiej rekonstrukcji obydwu źródeł należy wyszczególnić kilka dodatków typowo redakcyjnych. Należą do nich: (w. 39) „Odszedł znowu i modlił się, powtarzając te same słowa"; (w. 40) „znowu"; (w. 41) „Gdy przyszedł po raz trzeci"; (w. 41) „Oto Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników"[21]. Za wersję bardziej pierwotną należy uznać tekst źródła A, gdyż w pierwotnym Kościele istniała tendencja do czynienia opowiadań bardziej szczegółowymi. Dokonano tego przez nałożenie na źródło A tekst źródła B.

[21] R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, New York 1994, 584.

Konkluzja

Ostateczni redaktorzy pism Nowego Testamentu, zwłaszcza ewangelii, dokonywali interwencji i zabiegów literackich na materiale przejętym z tradycji. Zabiegi te miały różnoraki charakter. Można wśród nich wymienić następujące: selekcja danych tradycji, konstruowanie całości dzieła, zabiegi estetyzujące, interwencje wyjaśniająco-korygujące, transformacja całkowita lub częściowa zmiana elementów obrazujących, skłonność do alegoryzowania, uzupełnianie danych tradycji przez dublowanie i grupowanie logiów Pańskich, stwierdzanie, iż „wypełniło się Pismo", podejmowanie na nowo wątków już zreferowanych[22]. Już sama lista owych zabiegów świadczy wyraźnie o tym, iż redakcja ewangelii i innych pism Nowego Testamentu jest jednocześnie interpretacją danych tradycji.

W niniejszej prezentacji zatrzymano się nad niektórymi z owych zabiegów, ukazując ich naturę i ilustrując odpowiednimi przykładami. Omówione kryteria wyodrębniania elementów redakcji ze źródeł przekazanych przez tradycję pozwala głębiej wniknąć w pracę redaktorów. Niekiedy kopiści dokonywali świadomie zmian w tekście, celem przystosowania go do potrzeb teologicznych adresatów. Podobnym celom służyły inkluzje wyrazowe. Wiele z nich miało na celu ujednolicenie stylu narracji. Kryterium zerwania związków logicznych i rozbieżnej optyki pozwala wyodrębnić z tekstu fragmenty istniejące wcześniej oddzielnie i złączone na etapie redakcji przez autora w jedną całość. Niekiedy materiał tradycji został przekazany w stałym, jednorodnym układzie schematycznym. Układ ten jednak mógł nie być jasny dla czytelnika, więc autorzy zrywają go, wprowadzając intencjonalne uzupełnienie. Innym razem dokonywali zmian o charakterze odwrotnym: przejęty materiał układali w jednorodny schemat. Działo się tak często dla celów mnemotechnicznych. O interwencjach redakcyjnych świadczy niekiedy używanie synonimów. Ma ono na celu nie tylko wygładzenie tekstu z chropowatości terminologicznych powstałych poprzez częste używanie tego samego terminu, ale także wyjaśnienie za pomocą synonimu rzeczywistości, która poprzez użycie jednego tylko terminu mogłaby być rozumiana jednostronnie. Kryterium *non-sequitur* pozwala wychwycić w tekście jednostki złączone przez redaktora przypuszczanie ze względu na wspólną tematykę. Autorzy piszący po grecku, który nie zawsze był ich rodzimym językiem, dokonują niekiedy kalek językowych. Choć tekst jest wówczas zrozumiały, nie jest pozbawiony niewłaściwości stylistycznych. Kolejne zabiegi redakcyjne to dublety; mogą mieć one charakter werbalny lub strukturalny. W pierwszym przypadku powtórzenie pojawia się najczęściej w innym kontekście, przez co zyskuje nowy wymiar interpretacji. Dublety strukturalne mogą świadczyć o nałożeniu na siebie dwóch opowiadań tradycji o tym samym wydarzeniu.

[22] K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, 101–109.

ks. Piotr Sroczyński

Katecheta chrześcijańskim wychowawcą dzieci i młodzieży

Wprowadzenie

Po Soborze Watykańskim II obserwuje się doniosłe wysiłki nad próbą odnowy życia religijnego w Kościele. Istotnym elementem w realizowaniu podjętych działań jest kwestia skuteczności prowadzonej katechezy. Stawia się przed nią ważne zadanie głoszenia współczesnemu człowiekowi nauki objawionej przez Boga w sposób integralny i komunikatywny, dostosowany do dzisiejszych czasów[1]. Poza tym na katechezie, jako jednej z form głoszenia Słowa Bożego, widnieje obowiązek rozwijania wiary i wprowadzania w liturgię, i w życie Kościoła. Wreszcie katecheza jest kształtowaniem nowego człowieka, żyjącego w duchu Ewangelii.

Wobec tak doniosłych zadań rodzi się potrzeba odpowiednio przygotowanych katechetów, którzy mogą sprostać stawianym im wymaganiom[2]. Ich zawodowy wizerunek, profesjonalność i właściwa postawa są istotnymi postulatami, które mają doprowadzić do coraz lepszej skuteczności wypełnianiu misji głoszenia Chrystusowej nauki młodemu pokoleniu[3]. W tym kontekście należy przyjrzeć się trzem podstawowym i integralnym wizerunkom katechety, jako nauczyciela, wychowawcy i świadka wiary.

Katecheta, jako nauczyciel

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Catechesi Tradende*, wznosi ważny impuls dla właściwego zrozumienia funkcji nauczycielskiej osób zajmujących się nauczaniem katechetycznym. Katecheci winni pamiętać, iż uczestniczą w posłannictwie i misji jedynego nauczyciela – Jezusa Chrystusa. Misja „posłańca", którą każdy katecheta wykonuje związana jest dokładną znajomością Orędzia Zbawienia oraz

[1] S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin–Radom 1994, s. 229.

[2] Tamże, s. 230–231.

[3] J. Bagrowicz, *Uwarunkowania skuteczności katechezy*, Włocławek 1993, s. 159.

z jego wiernym i ochoczym przekazywaniem (CT 62). Tak katecheta powinien widzieć swoje powołanie, odkrywając nieustannie głębie Bożego wezwania. Papież dodaje, że katechezy nie można uważać za zwykłą prace zawodową. Jej celem jest, bowiem nauczanie w świecie Orędzia Chrystusowego i z tej racji jest ona powołaniem i zarazem zaszczytną misją[4]. Ma się, więc do czynienia z potrzebą pasji w realizowaniu misji katechizowania. Przypomnienie tego jest tym bardziej konieczne, gdyż jak pokazują badania, zdaniem młodzieży, aż 90% nauczycieli nie jest zainteresowanych tym, czego i jak uczą. Sposób prowadzenia lekcji jest nastawiony na tok podający a metodą dominującą jest wykład[5]. Nieodzowną staje się, więc dziś ewolucja pracy katechetycznej. Zwłaszcza w katechezie młodzieżowej rozwijać trzeba pracę w małych zespołach, metody panelu, trybunału czy socjodramy. Jeśli więc katecheta – jako nauczyciel – ma być efektywny musi poszerzać własne kompetencje[6]. Stanowią o tym, zarówno ustalenia Ministerstwa Edukacji Narodowej jak i Komisji Wychowania Katolickiego[7].

W procesie permanentnego kształcenia katecheci powinni dbać o to, by ich kwalifikacje obejmowały zarówno stopień wykształcenia jak i odpowiednio uformowane cechy osobowe i chrześcijańskie. Formacja katechetów dokonuje się na trzech zasadniczych płaszczyznach: duchowej (być), intelektualnej (wiedzieć), duszpasterskiej (działać), (PDK 155). Potrzebna, więc staje się znajomość wiedzy teologicznej, dydaktycznej, humanistycznej, psychologicznej i pedagogicznej[8]. S. Kulpaczyńksi postuluje nawet, aby w stałej formacji katechetów mocniej dominowały problemy psychologiczne oraz zdobywanie umiejętności komunikowania wewnątrz i międzygrupowego. Dla katechety jest to ważniejsze od przekazywanej wiedzy oraz metod, którymi się posługuje.

Oprócz stałej nauczycielskiej formacji katechetów zwraca się obecnie baczną uwagę na treść nauczania katechetycznego. Wina ona być skorelowana z metodami nauczania. Ich dobór musi dokonywać się zarówno ze względu na samych katechizowanych, jak i na cele, jakim ma służyć dana jednostka katechetyczna (PDK 46). Z kolei wszystkie metody, jakimi posługuje się katecheta, powinny harmonijnie się łączyć i uzupełniać, przede wszystkim na postulat integracji celów i treści nauczania, jak i ścisłego związku, który łączy katechezę z pozostałymi formami działalności duszpasterskiej.

Nie bez znaczenia jest język, jakim posługuje się katecheta. Ważna rzeczą jest, aby był on językiem religijnym, informującym i wprowadzającym w tajemnice Boga. Z kolei percepcja uczniów domaga się, by katecheta posługiwał się mową zrozumiałą i komunikatywną, związaną z ich doświadczeniami życiowymi. Pożą-

---

[4] Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987, s. 32.

[5] M. Śnieżyński, *Uczeń w centrum pracy katechety*, w: *Uczeń w centrum działań edukacyjnych katechezy*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2000, s. 23–33.

[6] S. Kulpaczyński, *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989, s. 84–87.

[7] Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła w Polsce,* Kraków 2001, nr 158 (odtąd PDK).

[8] H. Hamer*, Klucz do efektywności nauczania*, Warszawa 1994, s. 15–16.

dany staje się bogaty zasób słów. Urozmaicona mowa jest wyrazem emocjonalnego zaangażowania katechety i eliminuje męczącą monotonię. Należy przy tym dbać o czystość i poprawność słownictwa, unikając wszelkich form wulgaryzmu[9]. Wreszcie pozytywną cechą katechety – nauczyciela jest jego poczucie humoru, które współgra z całościowo prowadzoną katechezą[10]. Przeplatanie lekcji umiejętnym żartem powinna stanowić metodę a nie cel w zamierzonym przekazie treści.

Istotną cechą języka katechety jest jego zgodność z prawdą. Deprecjonowanie go może prowadzić do sytuacji, w której wychowankowie zaczną nieufnie odnosić się do przekazywanych treści. Język katechezy nie może wypaczać prawd wiary, a poprzez jasny i systematyczny wykład winien przywracać słowom ich właściwe znaczenie (CT 59).

W przekazie katechetycznym należy również wzbraniać się przed przekazywaniem własnych poglądów na tematy związane z moralnością i doktryną, jaką podaje nam Nauczycielski Urząd Kościoła. Jan Paweł II wyjaśnia, że „Każdy katecheta (…) niech nie zatrzymuje się na sobie samym, na swoich osobistych poglądach i własnych postawach myślowych (…) a zwłaszcza, niech nie wpaja innym swych własnych opinii i zapatrywań w taki sposób, jak gdyby wyrażały one naukę Chrystusa i świadectwo Jego życia" (CT 6). Przypomnienie słów papieskich jest tym bardziej uzasadnione, iż zauważa się, że wśród katechetów pojawiają się czasem niepokojące praktyki indywidualnego interpretowania pewnych zagadnień moralnych i doktrynalnych. Dotyczy to głównie spraw związanych z ludzką moralnością, seksualnością czy też podejściem do kwestii nierozerwalności małżeństwa i czystości seksualnej przed i poza małżeńskiej. Swobodnej analizie poddaje się dogmat o dziewictwie Maryi i poczęciu Chrystusa mocą Ducha Świętego. Trzeba, więc powrócić do rzetelnego przekazu treści nauczania Kościoła, aby do każdego katechety można było zastosować niezgłębione słowa Jezusa: „Moja nauka nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał" (CT 6).

Należy jednak dostrzec, że z myśli papieża nie wynika, iż katecheta pozbawiony jest możliwości własnego myślenia i dociekania. Może on prowadzić z młodzieżą dyskusje i poddawać pod rozwagę trudności związane z pewnymi zagadnieniami, które przekazuje. Nie mniej jednak muszą być one traktowane, jako próba zrozumienia a nie cel dociekań.

Ma się więc tutaj do czynienia z pewna modyfikacją nauczycielskiej funkcji katechety. Z postawy naczelnej i kierowniczej do partnerskiej, animacyjnej i współtworzącej przez dialog i wspólne z katechizowanymi poszukiwania. Taka metoda daje możliwość lepszego przybliżenia się do ucznia i jego problemów oraz ukazania mu najistotniejszych wartości a tym samym przybliżenia go do Boga i Kościoła. Przekazując depozyt wiary katolickiej warto pamiętać o tym, iż współcześnie rezygnuje się z tonu moralizatorskiego i kazuistycznego. Wszelkie nakazy, zakazy i moralizowanie raczej tworzą blokady w umysłach i sercach niż poma-

[9] J. Szpet, D. Jackowiak, *Lekcja religii szkołą wiary*, Poznań 1996, s. 69.

[10] M. Majewski, *Przegląd problematyki pedentologicznej*, w: *Postawy katechetów*, red. M. Majewski, Kraków 1996, s. 17–18.

gają w dokonywaniu odpowiednich decyzji. Skuteczność przyjęcia przekazywanych treści domaga się wolności, w której mogą dokonać się autentyczne wybory moralne. Należy pozostawić dzieciom i młodzieży możliwość poszukiwania oraz zaakceptować stosowaną przez nich metodę prób i błędów. Dopiero w atmosferze wolności i wzajemnego szacunku nabierają sensu niestrudzone wysiłki by ukazywać piękno Bożej nauki.

Katecheta, jako wychowawca

Po Soborze Watykańskim II w formacji katechetów pojawia się również idea katechety wychowawcy. Z tego tytułu winien on kształtować w sobie wszystkie cechy dojrzałej osobowości, rozumianej, jako zespół charakterystycznych cech psychicznych i fizycznych, wrodzonych i nabytych, odróżniających jednego człowieka od drugiego i czyniących zeń jednostkę niepowtarzalną[11].

Jak zaświadczają dydaktycy, dojrzałość ludzka wymaga przede wszystkim mądrości życiowej i zrównoważenia psychicznego, zdolności do zrozumienia odmiennej mentalności oraz dialogu. Uwaga katechety przywiązana do treści, nie może uniemożliwiać dostrzegania tych, do których jest kierowane słowo. Pożądane są, więc takie cechy jak: wzajemne zaufanie, szacunek i życzliwość. Stąd w sposób naturalny wysuwa się postulat o osobowe zaangażowanie, wyrażające się gotowością służenia.

Należy przyjąć wizerunek służenia, jaki swoim życiem prezentuje Chrystus. Daje On, bowiem postawie służebnej nowy charakter i nowe znaczenie. Zamiast panować i przewodniczyć, usługuje swoim uczniom. W ten sposób wzywa ich do naśladowania pokornej postawy służebnej „na wzór Syna Człowieczego" (Łk 22, 28)[12]. Na katechecie ciąży, więc obowiązek gotowości wyjścia do uczniów i ofiarnego zaradzania ich problemom. Nie można też zapomnieć o poszanowaniu godności każdego ucznia, gdyż jej źródłem jest sam Bóg, a człowiek dzieckiem Bożym. Stąd w procesie wychowawczym niedoskonałości, braki a nawet agresja uczniów musi spotkać się z bezwarunkowym zrozumieniem i chęcią pomocy ze strony katechety. Powinien on starać się otwierać ich na miłość Boga, aby mogli uwierzyć, że Bóg ich kocha takimi, jakimi są, nawet pełnymi wad i słabości.

Istotnym elementem skuteczności oddziaływania wychowawczego na ucznia jest ogólny klimat panujący w szkole. Chodzi, o jakość kontaktów osobowych między nauczycielami oraz nauczycielami i uczniami. Konferencja Episkopatu Polski w swoim Dyrektorium Katechetycznym poucza, że katecheta, pragnąc kształtować postawy zgodne z duchem Ewangelii oraz tworzyć nowy typ kultury sam powinien być wzorem człowieka dialogu i współpracy bezinteresowności i poświęcenia (PDK 159).

---

[11] Jan Paweł II, *Przemówienie do wyższych przełożonych żeńskich zakonów i zgromadzeń zakonnych – Częstochowa, 5 czerwca 1978*, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 32.

[12] R. Pomianowski, *Ważność tożsamości osobowej katechety w interakcji katechetycznej*, w: *Formacja katechetów*, red. M. Majewski, Kraków 1990, s. 393–394.

Katecheci winni również pamiętać o tym, że ich rola wychowawcy ma zdążać do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego. Ma, więc uwzględniać to, aby ochrzczeni stawali się coraz bardziej świadomi otrzymanego od Boga daru odkupienia. Tak pojęte wychowanie zmierza do rozwoju daru wiary i pełnej ludzkiej osobowości. Jan Paweł II mówi, że prawdziwa katecheza jest zawsze uporządkowanym systematycznym wprowadzeniem w Objawienie, które sam Bóg dał w osobie Jezusa Chrystusa[13].

Odpowiednia postawa katechety, jako wychowawcy łączy się, więc z wielką odpowiedzialnością za przyszłe pokolenie. W młodych ludziach istnieje, może czasem gdzieś w podświadomości, pragnienie ukazania im odpowiednich wskazówek i podpowiedz na nurtujące ich pytania. Wyniki badań, przeprowadzonych m. in. przez J. Baniaka wśród młodzieży kaliskiej[14] ukazują, że młodzież z jednej strony jest nieufna wobec autorytetów utrwalonych i równocześnie poszukuje niekwestionowanych wzorców, które podziwia oraz chętnie z nimi przebywa. W ich towarzystwie pragnie odnaleźć wiele punktów odniesień dla swoich poglądów. Niedobrym dziedzictwem czasów komunistycznych jest, bowiem pozostawiony taki obraz szkoły, który kojarzy się z niesprawiedliwością, swoistym poletkiem doświadczeń wychowawczych, indoktrynację i brakiem rozumienia psychiki młodego człowieka.

Nie dziwi więc, że w jednym z listów pasterskich Episkopatu Polski skierowanym do katechetów i katechetek przypomina się, że „młodzi oczekują od nas (katechetów) wykładu prawdy Bożej, odpowiedzi na niepokojące pytania, a także uporządkowania mnóstwa wiadomości i spraw, z jakimi sobie nie potrafią poradzić w tym życiu (…) Uczcie się wysłuchiwać młodzież do końca. Prowadźcie z nią rozmowy. Najtrwalej bowiem zapada w duszy młodzieży to, o czym ją przekonaliście, na co się otwarła wewnętrznie i co pokochała"[15].

Aby móc osiągnąć taki stopień oddziaływania na młodzież trzeba szukać wsparcia w modlitwie. Katecheta winien być człowiekiem dialogu z Bogiem. Taka postawa z pewnością ułatwi mu realizację trudnych zadań wypływających z jego powołania. Zjednoczenie z Bogiem daje bowiem inspiracje do znalezienia dla każdego słowa otuchy i nadziei, słowa przynoszące pokój. Przede wszystkim zaś będzie on potrafił kierować uczniów do Boga, który jest kochającym Ojcem i pragnie dobra człowieka[16].

Rola katechety w tak pojętym procesie przybiera postać przyjacielskiej animacji ku dobru. Wychowanie jawi się jako umiejętne prowadzenie wychowanków do

---

[13] J. Bagrowicz, *Katecheta – chrześcijański wychowawca*, w: *Postawy katechetów*, red. M. Majewski, Kraków 1996, s. 60.

[14] Por. J. Baniak, *Autorytet Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce na tle przemian ustrojowych w świetle wyników badań z lat 1984-94,* „Przegląd Religioznawczy" 1(1997), s. 35-96.

[15] *Listy pasterskie Episkopatu Polski. 1945–1974*, Paryż 1975, s. 804–805; por. A. Solak, *Znaczenie talentu pedagogicznego*, w: *Dzisiejszy katecheta, stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 302–306.

[16] C.M. Sondej, *Katecheta – pedagog na wzór Jezusa Chrystusa*, w: *tamże,* s. 118–119.

rozwinięcia w nich całego życiowego potencjału. Młodzież nie szuka posągowego, nieosiągalnego wzorca, lecz osobowości wywołującej respekt, głęboki szacunek i przy której można doświadczyć pewności i bezpieczeństwa. Katecheta potrafiący stworzyć atmosferę pewnej naturalności i prostoty, szybciej nawiąże kontakt z grupą.

Nie można lekceważyć też problemów dorastania. Wychowawca nie może kierować się tu zasadą, że problemy tego okresu same się jakoś rozwiążą i ograniczać się do ogólnikowych odpowiedzi. Podobnie zresztą trzeba być wrażliwym na problemy dzieci, aby ich nie zrazić i nie zniechęcić, ale cierpliwie wysłuchując okazać całe zainteresowanie, oddanie i miłość. Lekcje wychowawcze tu nie wystarczą, młodzi często potrzebują personalnego kontaktu, a niektóre kwestie domagają się wręcz intymnych rozmów i takiego samego klimatu.

Należałoby, więc dbać, by katecheza nie sprowadzała się do podania samej doktryny. Przekaz taki prowadzi, bowiem do jednostronnego ujmowania zagadnień wiary i nie kształtuje postaw, a w konsekwencji nie wywiera większego wpływu na życie.

W ramach funkcji wychowawczej katechety mówi się także o istotnej roli tzw. katechezy moralnej. Katechizm Kościoła Katolickiego w punkcie 1697 wyjaśnia, że „katecheza moralna winna stać się katechezą nowego życia w Chrystusie i dlatego jest katechezą Ducha Świętego, katechezą Błogosławieństw, katechezą o grzechu i przebaczeniu, katechezą o ludzkich cnotach, katechezą o wierze, nadziei i miłości, katechezą o przykazaniu miłości, wreszcie katechezą eklezjalną". Stąd wychowanie moralne polega przede wszystkim na formacji sumienia. Sama tylko wiedza o tym, co jest moralnie dobre, a co złe, nie wystarcza (PDK 50).

W obrazie katechety, – jako wychowawcy – ważne miejsce zajmuje także kwestia jego zewnętrznego wizerunku. Może on być bardzo pomocnym środkiem w lepszym dotarciu do młodego pokolenia. Na pewno schludność, zadbanie o swój wygląd zewnętrzny, skromny i elegancki strój może stanowić pomoc w zdobyciu autentycznej sympatii u uczniów. Jak wskazuje J. Szpet, w kontaktach z dziećmi i młodzieżą wskazana jest pewna naturalna powaga i odpowiedni wygląd, dostosowany do sytuacji, który nie koncentruje na sobie całej uwagi uczniów[17].

W ocenie zewnętrznych predyspozycji katechety nie pomija się również jego cech fizycznych. Chodzi mianowicie o posiadanie bystrego wzroku, dobrego słuchu i wyrazu twarzy. Katecheta musi uświadomić sobie posiadanie tych właściwości bądź ich brak oraz możliwość wykorzystania ich w pracy pedagogicznej[18]. Nie bez znaczenia jest także dobra pamięć. Znajomość uczniów, ich imion i nazwisk, środowisk z jakich pochodzą, jest podstawowym warunkiem owocnego oddziaływania wychowawczego.

J. Rembowski poszerza listę przymiotów katechety o zdolność empatii. Polega ona na poznaniu subiektywnych przeżyć ucznia, sposobu postrzegania i oceniania przezeń różnych zjawisk i samooceny postępowania. Umożliwia kateche-

[17] J. Szpet, D. Jackowiak, *Lekcja religii szkołą wiary,* dz. cyt., s. 66.
[18] B. Paluch, *Wzór osobowy nauczyciela*, „Wychowawca" 4(1994), s. 12.

cie poznanie i zrozumienie uczniów, skuteczne zapobieganie i przeciwdziałanie zaburzeniom w zachowaniu się, kształtowanie dodatnich cech ich osobowości[19]. Empatię można traktować jako umiejętność współodczuwania i współdoznawania cudzych przeżyć emocjonalnych. Toteż katecheta radujący się radością ucznia czy też smucący się jego smutkami może nawiązać z nim bliższy kontakt wychowawczy, łatwiej będzie stymulował właściwe działania, które pomogą przezwyciężyć trudności. Stąd empatia staje się kluczem do otwarcia się dzieci i młodzieży.

Wielu pedagogów za szczególnie ważne w wychowaniu uważa intuicję i umiejętną sugestywność. Pierwsza z nich jest bardzo przydatna zwłaszcza w sytuacjach trudnych i zaskakujących wychowawcę. Pozwala ona na całościowe rozpoznanie przedmiotu i dobór najbardziej właściwych środków w pozytywnym rozstrzygnięciu sprawy. Z kolei sugestywność polega na tym, że z naciskiem podsuwa się wychowankowi pewną postawę, przy czym osoba ulegająca sugestii nie odczuwa wywieranego nacisku. W konsekwencji takiej metody uczeń jest przekonany, że dobrowolnie akceptuje wszystko, czym zostaje obdarzony[20]. Siła sugestywnego działania wywodzi się więc z osobowości katechety.

Katecheta, jako świadek

Niektórzy teologowie uważają, że sukces doprowadzenia innych do życia religijnego nie leży w przekazie teoretycznym ani w formie wiedzy, ale w autentycznym życiu, opartym na wierze w Boga[21]. Katecheta, będąc nauczycielem i wychowawcą, jest jednocześnie świadkiem. Wypełnienie tej zależności jest realizacją podstawowych pragnień młodzieży. Stwierdza ona bowiem, że w katechezie najbardziej poszukuje świadectwa autentycznie przeżywanej wraz z nimi wiary[22]. J. Gracla jest zdania, że dzisiaj nie wystarczą umiejętności dydaktyczne, głęboka wiedza religijna czy nawet życzliwa akceptacja wychowanków. Dzisiaj polskiej szkole potrzeba katechetów, którzy podejmą trud wspólnych z młodzieżą poszukiwań i na co dzień będą wobec nich świadczyć o Chrystusie poszukującym zgubionych[23].

Pojęcie świadka związane jest z osobą, która stwierdza zaistniały fakt czy stan wydarzeń nie tylko przez słowa, ale wiernie całym sobą wyraża doświadczenie rzeczywistości, do której się przekonał i która wywiera ogromny wpływ na jego życie[24]. Aby móc to osiągnąć trzeba wpierw w pełni zaangażować się w przyjęcie prawdy o zbawieniu, która pobudza radość i motywację do ewangelicznego działania w duchu przyjaźni i chrześcijańskiego braterstwa.

---

[19] J. Szpet, D. Jackowiak, *Lekcja religii szkołą wiary,* dz. cyt., s. 66.

[20] J. Rembowski, *Empatia,* Warszawa 1989, s. 35.

[21] J. Szpet, D. Jackowiak, *Lekcja religii szkołą wiary,* dz. cyt., s. 72.

[22] M. Majewski, *Przegląd problematyki pedentologicznej*, art. cyt., s. 20–21.

[23] J. Gracla, *Jakiego katechety potrzebuje szkoła?,* „Katecheta" 4(1996), s. 156.

[24] P. Superlak, *Kapłan i katecheta w oczekiwaniach młodzieży*, „Zeszyty Katechetyczne" 6(2000), z. 17, s. 70.

Podstawowym, więc czynnikiem warunkującym autentyczność katechety jako świadka jest jego własna wiara, którą w jakiejś mierze posiadł, ale w której też nieustannie wzrasta, według niej kształtuje swoje życie i ukazuje ją na zewnątrz. Chodzi zatem o to aby była to rzeczywistość żywa, dynamiczna i stale podlegająca rozwojowi. W niej powinno realizować się pogłębianie związków z Chrystusem i Kościołem. Zasadniczą rolę spełnia tu pełne zaangażowanie we wspólnotę parafialną poprzez miłość braterską. Zadanie rozwijania wiary u innych może się realizować dopiero wtedy, gdy katecheta będzie pielęgnował ją przede wszystkim w sobie przez żywą łączność z Kościołem i z życiem wspólnoty parafialnej.

Katecheci nie mogą ograniczać swego świadczenia o Bogu, jedynie do szkolnych lekcji. Katecheta jest członkiem Ludu Bożego i pełni w nim specyficzne zadania z racji mandatu, który uzyskał od Kościoła. Właściwym jego działaniem jest próba tworzenia specyficznego duszpasterstwa dzieci i młodzieży, formy spotkań, które mogą przypominać działające już w szkole koła zainteresowań[25]. Jest to więc kolejna szansa dla katechezy szkolnej, która może się stać interesującą i ubogacającą formą pogłębiania wiary. Zainteresowanych problemami religijnymi młodych ludzi, można by w nich gromadzić na dyskusję, rozmowy, wymianę doświadczeń, pogadanki, prelekcje itp. Toteż Kościół ma prawo wymagać, od osób katechizujących, pomocy poza samą katechezą np. udziału we Mszy Świętej dla dzieci i młodzieży, w nabożeństwach okresowych, spowiedziach miesięcznych czy rekolekcjach.

Ważnym elementem, który łączy się z wizerunkiem katechety jako świadka wiary, jest jego wiarygodność. Domaga się ona identyczności i tożsamości przekazywanej nauki i stylu życia. Stąd katecheta winien być zgodny zewnętrznie i wewnętrznie, czyli autentyczny w życiu z tym, co głosi. Tylko ten katecheta, który łączy swoje słowa z jednoznaczną postawą moralną może zyskać uznanie wśród katechizowanych. Z kolei brak takiej postawy prowadzi do kryzysu autorytetu katechety[26]. Mieści się tu to wszystko, co zostało już powiedziane wyżej, przy ocenie katechety, jako nauczyciela. Jednak w tym kontekście, należałoby zwrócić również uwagę na moralny problem przynależności katechetów świeckich do związków zawodowych i pewnych kwestii związanych z postawą katolików w życiu politycznym.

Prawo przynależności do związków zawodowych przysługuje człowiekowi z racji prawa naturalnego[27]. Jan Paweł II potwierdza tą prawdę w przemówieniu wygłoszonym w Międzynarodowej Organizacji Pracy, kiedy mówi: „Prawo do swobodnego zrzeszania się jest podstawowym prawem tych wszystkich, którzy są związani ze światem pracy i stanowią wspólnotę pracy"[28]. Nie jest jednak rze-

---

[25] R. Sarek, *Obraz katechety: nauczyciela, wychowawcy i świadka*, w: *Dzisiejszy katecheta, stan aktualny i wyzwania,* red. J. Stala, Kraków 2002, s. 264.

[26] T. Lenszewski, *Katecheta w świetle dokumentów polskich synodów diecezjalnych po Soborze Watykańskim II,* w: *tamże,* dz. cyt., s. 154.

[27] T. Panuś, *Czy katecheta może należeć do związków zawodowych*, „Katecheta" 4(2001), s. 34–35.

[28] A. Zwoliński, *Katolik i polityka*, Kraków 1995, s. 44.

czą obojętną do jakiego związku zawodowego się przynależy. Swoboda zrzeszania zakłada pełną odpowiedzialność za ład moralny w społeczeństwie. Toteż, jeśli katecheta należy do związku, który w swoich założeniach sprzeciwia się wartościom moralnym, czyni w ten sposób z siebie osobę nieautentyczną i niewiarygodną z punktu widzenia jego misji głoszenia Dobrej Nowiny.

Należy dodać, że prawidłowo ukształtowane sumienie chrześcijańskie nie pozwala nikomu popierać programu politycznego, w którym podstawowe treści wiary i moralności są obalane. Wydana 24 XI 2002 r., przez Kongregację Nauki Wiary *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym* wyraźnie przypomina, że jedynym źródłem zaangażowania się katolików w życie polityczne jest chrześcijańska nauka moralna i społeczna. Toteż dla tradycji chrześcijańskiej u źródeł aktywności politycznej jest Bóg jako twórca natury ludzkiej i jej podstawowych dążeń. Do Niego świeccy katolicy winni się zawsze odwoływać, aby mieć pewność, że ich uczestnictwo na rzecz społeczności nosi na sobie znamię nienagannej odpowiedzialności za sprawy doczesnego życia[29].

Zakończenie

Z przeprowadzonych analiz wynika, że tożsamość katechety nie może być rozumiana, jako rzeczywistość statyczna. Tworzy się ona bowiem przez całe życie w relacjach do Chrystusa, do własnej misji i do Kościoła. Dzięki ciągłemu zwracaniu się ku tym relacjom i ich pogłębianiu, katecheta może być autentyczny w realizacji katechezy. Z nich wypływają postawy prawdziwego nauczyciela religii, autentycznego wychowawcy chrześcijańskiego oraz wiarygodnego świadka Chrystusa (PDK 57).

Współczesny katecheta musi brać pod uwagę uwarunkowania dzisiejszej szkoły potrzeby dzieci i młodzieży, różnorodny stopień ich religijności. Jego działalność katechetyczna będzie bardziej skuteczna, im bardziej wyjdzie on do młodych ludzi z kerygmatem zdolnym ich zafascynować i skierować ku Chrystusowi. Wówczas oni sami zapragną iść z Chrystusem i w duchu Jego Ewangelii dokonywać właściwych wyborów.

---

[29] Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, Warszawa 2003, s. 10.

ks. Marian Wolicki

Potrzeba filozofii dla teologii w świetle encykliki *Fides et ratio*

Encyklika Ojca św. Jana Pawła II *Fides et ratio* jest z pewnością najbardziej filozoficzną encykliką papieża. Jej głównym przesłaniem jest ukazanie relacji pomiędzy wiarą i rozumem ale także, niejako na drugim planie, relacji pomiędzy teologią a filozofią. I właśnie ten drugi nurt rozważań będzie przedmiotem zainteresowania w niniejszym referacie i to pod szczególnym kątem, a mianowicie potrzeby, a nawet niezbędności filozofii dla teologii. Tok rozważań będzie ujęty w kilka zasadniczych punktów: 1. Niebezpiecznych tendencji do oddzielania teologii od filozofii; 2. Próby budowania teologii na współczesnych kierunkach filozoficznych; 3. Ogólnej potrzeby filozofii dla teologii; 4. Znaczenia filozofii dla poszczególnych dyscyplin teologicznych; 5. Potrzeby solidnej formacji filozoficznej duchownych.

Niebezpieczne tendencje oddzielania teologii od filozofii.

Refleksje na temat wzajemnych związków, jakie zachodzą pomiędzy teologią a filozofią rozpoczyna Ojciec św. od ukazania niebezpiecznych i nawet zgubnych tendencji, jakie pojawiają się we współczesnej teologii, do rozerwania jej związków z filozofią, które przecież istniały niemal od zarania chrześcijaństwa. Jak trafnie pisze ks. I. Dec, „słyszy się opinie, że teologia nie potrzebuje żadnej filozofii, a przynajmniej powinna zdecydowanie uwolnić się wreszcie od rzekomo dzisiaj zupełnie nieczytelnej filozofii tomistycznej”[1]. Przeciwnicy związku teologii z filozofią przytaczają argument, że „filozofia za bardzo racjonalizuje teologię, podczas gdy teologię trzeba nawet odracjonalizować albo – jak mówią niektórzy – odmitologizować”[2]. „Inni przeciwnicy filozofii w teologii, mówią, że filozofia poprzez

[1] I. Dec, *O właściwą pozycję rozumu w wierze i wiary w rozumie*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu do prawdy*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 102–103.

[2] I. Dec, *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia?*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu do prawdy*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 161.

nadużywanie rozumowania nie szanuje tajemnicy w teologii"[3]. Jeszcze inni „przeciwnicy filozofii w teologii zżymają się na teoretyzowanie w teologii, które dokonuje się najczęściej za sprawą filozofii, krytykują teorie teologiczne, wyposażone w aparat filozoficzny, na rzecz wskazań praktycznych"[4].

Tendencje takie pojawiły się zwłaszcza w fideizmie oraz w jego szczególnej odmianie, jaką jest biblicyzm, próbujący sprowadzić wszystko do Pisma św. Takim przejawem ukrytego fideizmu jest „lekceważąca postawa wobec teologii spekulatywnej oraz pogarda dla filozofii klasycznej, której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych. Papież Pius XII przestrzegał przed skutkami takiego zerwania z tradycją filozoficzną oraz odrzucenia tradycyjnej terminologii" (FeR 55).

Ze smutkiem stwierdza Ojciec św. Jan Paweł II, że „w okresie po Soborze Watykańskim II w wielu szkołach katolickich można było zauważyć pewien regres w tej dziedzinie, co było wyrazem mniejszego poważania nie tylko dla filozofii scholastycznej, ale w ogóle dla studium filozofii jako takiej. Ze zdziwieniem i przykrością muszę stwierdzić, że wielu teologów podziela ten brak zainteresowania filozofią" (FeR 61)[5].

Dlatego Ojciec św. stwierdza, że „jeżeli teolog nie chce posługiwać się filozofią, powstaje niebezpieczeństwo, że będzie uprawiał filozofię nieświadomie i zamknie się w strukturach myślowych mało przydatnych do zrozumienia wiary. Gdyby natomiast filozof odrzucił wszelką więź z teologią, poczułby się zobowiązany do przywłaszczenia sobie treści wiary chrześcijańskiej, jak to uczynili niektórzy filozofowie nowożytni. W jednym i drugim przypadku powstałoby niebezpieczeństwo zniszczenia podstaw autonomii, którą każda nauka słusznie pragnie zachować" (FeR 77).

Takie tendencje usuwania refleksji filozoficznej z teologii można zauważyć także w polskich publikacjach teologicznych. Tak np. ks. prof. S. Kowalczyk zwraca uwagę na publikację pt. *Być chrześcijaninem dziś*[6], pomyślaną jako teologia dla szkół średnich, „gdzie całkowicie pominięto m. in. problematykę filozoficznej antropologii i filozofii Boga"[7].

Na jak niebezpieczne manowce może zejść teologia oderwana od solidnej filozofii niech świadczy przykłada tzw. „nowej teologii" z twierdzeniami niektórych jej przedstawicieli zaprzeczającymi prawdzie o duszy nieśmiertelnej, istnieniu czyśćca czy innym prawdom wiary, szczególnie z dziedziny eschatologii. Na szczęście kres tego typu poglądom, które zaczęły się pojawiać także i w polskiej literaturze teologicznej, położył List Stolicy Apostolskiej na temat rzeczy ostatecznych, *De Novissimis*, który wyżej wzmiankowanych teologów przywoływał do porządku

[3] Tamże, s. 161.
[4] Tamże, s. 161.
[5] Tamże, s. 159.
[6] *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1992.
[7] S. Kowalczyk, *Relacja filozofii i teologii w myśli Augustyńskiej i Tomaszowej*, w: *Na skrzydłach rozumu i wiary ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 139.

i przypominał ortodoksyjną naukę Kościoła, dotyczącą spraw eschatologicznych, którą należy głosić wiernym. W kontekście powyższych zjawisk jakże wiele racji miał śp. o. prof. Mieczysław Albert Krąpiec, który zwykł był mawiać żartobliwie, że „teologia bez filozofii jest jak chory na AIDS”.

Próby budowania teologii na współczesnych systemach filozoficznych

Obok prób oddzielania teologii i budowania teologii bez jakiegokolwiek związku z filozofią, pojawiają się również obecnie próby budowania teologii w oparciu o współczesne systemy filozoficzne, które Ojciec św. określa mianem „filozofii ruchomych piasków”. Chodzi o takie systemy filozoficzne, przed którymi przestrzega papież, jak: filozofie nieeuropejskie, marksizm, eklektyzm, historycyzm, scjentyzm, pragmatyzm, postmodernizm (nihilizm)[8]. W większości są to filozofie nie bytu, ale prostego zjawiska. Komentując powyższe zjawisko, ks. I. Dec stwierdza, że „w ostatnich dziesiątkach lat były podejmowane próby stosowania współczesnych, awangardowych, bardzo modnych koncepcji filozoficznych, w teologii, co tę ostatnią zniekształciło i sprawiło, że teologia karmiona takimi filozofiami zatraciła tożsamość katolicką”[9].

Przykładem takiego nowego sposobu uprawiania teologii mogą być książki de Mello „często sporne, nawet napiętnowane – czytane, chwalone, ale i mące, gdyż czerpią pojęcia z nieeuropejskiej filozofii”[10]. Teologie budowane na tych systemach filozoficznych określa się często jako teologie dopełniaczowe – Genetiv- theologien. Można do nich zaliczyć teologię polityczną, osławioną teologię wyzwolenia czy niektóre teologie pokoju[11]. O. M.A. Krąpiec napisał, że w kontekście posoborowych prób dostosowania doktryny objawionej do wymogów czasów współczesnych „pojawiały się niekiedy propozycje nowych (np. socjologicznych, fenomenologicznych, hermeneutycznych) metod teologicznego poznania. Nie wszystkie one okazały się w praktyce przydatne, słuszne i właściwe do wyjaśniania, rozumienia i przekazywania niezmiennej prawdy objawionej o nadprzyrodzonej rzeczywistości. Nie wszystkie też systemy filozoficzne nadają się do wyjaśniania objawionych treści wiary”[12]. Jak stwierdza dalej O. Krąpiec, próby powyższe „zaowocowały nieraz dość udziwnionymi teoriami, które okazały się nieadekwatne, a niekiedy nawet wadliwe dla wyjaśniania objawionej doktryny.

Trzeba się było odciąć np. od niektórych sformułowań „teologii wyzwolenia” posługującej się marksizmem, czy też metod socjologicznych w rozumieniu zasad

---

[8] J. Krucina, *Między entuzjazmem wiary i odwagą rozumu*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1990, s. 157.

[9] Dec, *Jakiej filozofii*, s. 159.

[10] Krucina, art. cyt., s. 157.

[11] Tamże, s. 157.

[12] M.A. Krąpiec, *Czytając encyklikę „Fides et ratio”. Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać, w: Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 195.

teologii moralnej, lub subiektywistycznej filozofii zacieśniającej rzeczywistość do stanów świadomości. Tego rodzaju tendencje mogły doprowadzić do wypaczenia rozumienia wiary, jako że w dużej mierze nie były dostosowane do przedmiotu wyjaśniania – rzeczywistości objawionej, nadprzyrodzonej"[13]. O. Krąpiec uważa, opierając się na treści encykliki, że „jako konsekwencja wielu tzw. „filozoficznych systemowych pomyłek zamykających ludzką myśl poznawczą w kręgu samej refleksji nad tą myślą"[14], pojawiła się „cywilizacja śmierci" i kultura nihilizmu.

Takie tendencje są „groźne nie tylko dla teologii, lecz także dla życia ludzkiego jako takiego"[15]. Epoka nasza określana jako „epoka postmodernizmu" oraz "nurty pseudo-filozoficznego myślenia są dla człowieka groźne, bo prowadzą do zaprzeczenia prawdy przez jej kompletne zrelatywizowanie"[16], Dlatego słusznie pisze J. Wadowski, że „wszelka filozofia, która zamyka się w swoim systemie, która obwieszcza własną nieomylność i doskonałość, jest ideologią (…). Wiek XX jest świadkiem podejmowania obłąkańczych prób wcielenia filozoficznych ideologii w czyn"[17]. Filozofia współczesna, odszedłszy od metafizyki, popadła w „chorobę" naukowości[18]. Ale nawet pretendując do owej naukowości, została ona faktycznie sprowadzona do „roli nieco podrzędnej nauki, która nie ma znaczenia na uniwersytetach, co widać chociażby po sposobie finansowania określonych badań"[19]. Dobrze charakteryzuje cytowany Autor obecną filozofię pisząc: „Współczesna filozofia stała się w dużej mierze fenomenalistyczna, zjawiskowa i przyczynkarska. Zatraciła wymiar metafizyczny, który zakwestionowali lub pominęli najwięksi tego kończącego się wieku"[20]. Co więcej, „filozofia stała się zbyt akademicka. Zbyt wielu filozofów przestało miłować mądrość i prawdę. Zbyt pochopnie wielu z nich zrezygnowało z tradycji filozofii europejskiej, która sięgnęła wyżyn uniwersalności"[21]

Jasną jest rzeczą, że tego typu filozofia nie może stanowić mocnej i trwałej podbudowy pod teologię. „Odrzucenie metafizyki oznaczało jednocześnie odrzucenie teologii, która z nią współpracuje"[22]

Obok nieudanych prób budowania współczesnej teologii w oparciu o wymienione wyżej systemy filozoficzne, należy też wspomnieć o bardziej udanych próbach refleksji teologicznej, nawiązującej do niektórych współczesnych kierunków filozofii, jak np. niektóre analizy teologiczne Karla Rahnera oparte na egzystencjalizmie czy próby wykorzystania w teologii osiągnięć filozofii dialogu[23].

---

[13] Tamże, s .195.
[14] Tamże, s. 199.
[15] Tamże, s. 202.
[16] Tamże, s. 203.
[17] J. Wadowski, *Wzlot człowieka ku Bogu na skrzydłach wiary i rozumu*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 225.
[18] Tamże, s. 226.
[19] Tamże, s. 227.
[20] Tamże, s. 228.
[21] Tamże, s. 229.
[22] Tamże, s. 229.
[23] Krucina, art. cyt., s. 157.

Ogólna potrzeba filozofii dla teologii

Ojciec św. definiując filozofię jako „umiłowanie mądrości”, widzi jej wielką użyteczność w wyjaśnianiu prawd wiary. Słusznie pisze ks. I. Dec, że „Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* upomina się o właściwą pozycję rozumu we wierze i stosowną pozycję filozofii w teologii”[24].

Jak pisze cytowany powyżej Autor, „Encyklika ogłasza dwie ważne tezy: po pierwsze, że w uprawianiu teologii nie można się obyć bez filozofii i po drugie: że w teologii nie można owocnie stosować każdej filozofii”[25]. Dlatego istnieje pilna potrzeba „dowartościowania klasycznej metafizyki i zdrowej antropologii, ogólnie mówiąc – filozofii mądrościowej we współczesnej teologii”[26]. Czym jest mądrość, mądrość, o którą chodzi w filozofii, użytecznej dla teologii ? Dobrą charakterystykę takiej mądrości daje prof. M. Gogacz, kiedy pisze: „Mądrość jest umiejętnością kierowania się do prawdy i dobra zarazem. Kieruje się też zarazem do wszystkich transcendentaliów, a więc ponadto do realności, odrębności, jedności, piękna i już wymienionych: prawdy i dobra. Mądrość pozwala na ujmowanie prawdy odnoszącej się do dobra i zarazem na ujmowanie dobra zgodnego z prawdą”[27].

Jan Paweł II rozróżnia jednak pomiędzy tradycyjną i mającą wielowiekową tradycję filozofią traktującą o bycie i nowoczesną filozofią zajmującą się poznaniem, której „poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu” (FeR, 5). Za wartościową dla teologii uważa tylko tę pierwszą. Taką filozofią bytu a nie tylko prostego zjawiska była przede wszystkim filozofia św. Tomasza z Akwinu (FeR 44), zwana też filozofią klasyczną czy filozofią wieczystą, wypracowana na gruncie mądrości starożytnej, na podłożu myśli Arystotelesa. Akwinata widzi przede wszystkim tę istotną funkcję filozofii, jaką jest „lingwistyczna transmisja prawd teologicznych dla języka i mentalności współczesnego człowieka”[28]. Pisze o tym następująco: „nauka święta może korzystać z osiągnięć filozofii; nie tak jednak, żeby się bez nich obejść nie mogła; wszak posługuje się nimi jedynie dla lepszego uprzystępnienia podawanych zagadnień”[29]. Szczególnie bez tej filozofii „trudno wyjaśnić tajemnicę Trójjedynego Boga, natury Chrystusa, sekretu Eucharystii itp.”[30] .

Ojciec św. pisząc o potrzebie filozofii dla teologii nawiązuje do nauczania Kościoła z poprzednich wieków, zwłaszcza do nauki Soboru Watykańskiego I, który stwierdził, że „nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą

---

[24] I. Dec, *O właściwą pozycję rozumu w wierze i wiary w rozumie*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, s. 103.

[25] Dec, *Jakiej filozofii*, s. 159.

[26] Tamże, s. 159.

[27] M. Gogacz, *Glosa do tematu posłuszeństwa. Kilka zareagowań na encyklikę „Wiara i rozum”*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 179–180.

[28] Kowalczyk, art. cyt., s. 138.

[29] S. Th. I, q.1, a.5, ad 2, cyt. za: Kowalczyk, art. cyt., s. 138.

[30] Krucina, art. cyt., s. 156.

i rozumem; ten sam Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem Bóg wyrzec się samego siebie ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie"[31]

To nauczanie Soboru Watykańskiego I potwierdził w całej rozciągłości papież Leon XIII pisząc w encyklice *Aeterni Patris* o fundamentalnym znaczeniu myśli filozoficznej dla wiary i wiedzy teologicznej[32].

Jan Paweł II wypowiadając się w imieniu całej wspólnoty wierzących pisze, że Kościół widzi „w filozofii drogę do poznania podstawowych prawd o życiu człowieka. Zarazem uznaje filozofię za nieodzowne narzędzie, pomagające głębiej zrozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają" (FR. 5). Ojciec św. stwierdza, że „w sferze przygotowania do właściwego auditus fidei filozofia wnosi właściwy sobie wkład w teologię przez to, że rozpatruje strukturę poznania oraz porozumiewania się osób, a zwłaszcza różne formy i funkcje języka. Równie ważny jest wkład filozofii we właściwe rozumienie kościelnej Tradycji, orzeczeń Magisterium Kościoła oraz wypowiedzi wielkich mistrzów teologii, jako że często występują w nich pojęcia i struktury myślowe zapożyczone z określonej tradycji filozoficznej. W takim przypadku teolog powinien nie tylko wyjaśnić pojęcia i terminy, jakimi Kościół posługuje się w swojej refleksji i nauczaniu, ale także dogłębnie poznać systemy filozoficzne, które mogły wpłynąć ewentualnie na kształt pojęć i terminów, aby dzięki temu wypracować poprawne i spójne interpretacje" (FeR, 65).

Ponadto papież przypomina, że „w swoich wypowiedziach Magisterium zajmowało się nie tyle poszczególnymi tezami filozoficznymi, co raczej niezbędnością poznania racjonalnego – a więc w istocie rzeczy filozoficznego- dla refleksji nad wiarą" (FeR 53). Także i obecnie „Kościół jest żywo zainteresowany filozofią. Istnieje wręcz głęboka więź łącząca pracę teologa z filozoficznym poszukiwaniem prawdy. Dlatego obowiązkiem Magisterium Kościoła jest rozeznawanie i pobudzanie rozwoju myśli filozoficznej, która nie jest sprzeczna z wiarą" (FeR 63).

Ojciec św. przypomina, że "szczególny wkład myśli filozoficznej polega na tym, że pozwala ona rozpoznać – zarówno w różnych koncepcjach życia, jak i w kulturach – „nie to co ludzie myślą, ale jaka jest obiektywna prawda. Tym, co może być przydatne dla teologii, nie są rozmaite ludzkie poglądy, ale wyłącznie prawda" (FeR 69). Skoro bowiem „słowo Boże jest prawdą (por. J 17,17), to do lepszego zrozumienia go przyczynia się z pewnością ludzkie poszukiwanie prawdy, czyli refleksja filozoficzna prowadzona zgodnie z właściwymi jej zasadami" (FeR 73). Dlatego Ojciec św. stwierdza, że „ w rzeczywistości teologia zawsze potrzebowała i nadal potrzebuje pomocy filozofii" (FeR 77). W szczególności „teologia potrzebuje filozofii, aby prowadzić z nią dialog w celu sprawdzenia, czy jej twierdzenia są zrozumiałe i uniwersalnie prawdziwe" (FeR 77). Ponadto dziś wyłaniają się „pewne problemy, częściowo tylko nowe, których poprawnego rozwiązania nie można znaleźć bez udziału filozofii" (FeR 93).

---

[31] Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna O wierze katolickiej *Dei Filus*, Rozdz. IV; DS. 3017, cyt. za: Dec, *Jakiej filozofii*, s. 160.

[32] Tamże, s. 160.

Spośród różnych dyscyplin filozoficznych najbardziej potrzebna dla teologii jest metafizyka czyli filozofia bytu. Ojciec św. stwierdza, że „metafizyka odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniach teologicznych. Teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego nie potrafiłaby wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a intellectus fidei nie mógłby z jej pomocą wyrazić uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej" (FeR 83).

Dlatego „refleksja filozoficzna może się bardzo przyczynić do wyjaśnienia związku między prawdą a życiem, między wydarzeniem a prawdą doktrynalną, zwłaszcza zaś relację między transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka" (FeR 99). Oprócz metafizyki dla uprawiania teologii konieczne są również takie dyscypliny filozoficzne, wyrastające zresztą z filozofii bytu, jak antropologia filozoficzna i filozofia Boga.

To podkreślanie znaczenia filozofii dla teologii i konieczności odpowiedniej formacji filozoficznej duchownych ks. prof. J. Kowalski uważa za „istotny i najbardziej cenny rys encykliki"[33] .

Pisząc o potrzebie, a nawet konieczności filozofii dla uprawiania teologii, jednocześnie Ojciec św. dokonuje wyraźnego rozróżnienia pomiędzy tym typem filozofii, który może być pożyteczny dla teologii, a tym którym może być nieużyteczny, a nawet szkodliwy, jeśli chodzi o zachowanie przez teologię jej tożsamości. „Z jednej strony przestrzega on przed redukcjonistycznymi odmianami filozofii – na czele z postmodernizmem utożsamiającym aktualność z prawdą, z drugiej zaś przed fideizmem i tzw. biblicyzmem"[34]. Dalszą konsekwencją tych niebezpiecznych poglądów będzie irracjonalizm, który niebezpiecznie daje o sobie znać w dzisiejszych czasach. Ogólnie mówiąc, trzeba wykluczyć z teologii filozofie, które kreują fałszywy obraz człowieka, które nie uznają jego transcendencji wobec przyrody i społeczeństwa, które negują przede wszystkim istnienie Boga"[35]. Do kierunków filozoficznych nieużytecznych dla uprawiania teologii należy niewątpliwie zaliczyć przede wszystkim marksizm, egzystencjalizm ateistyczny, eklektyzm, scjentyzm, pragmatyzm, postmodernizm (nihilizm)[36]. Ogólnie można powiedzieć, że nie przysłużą się dobrze teologii te wszystkie kierunki, które nie są filozofią bytu, lecz filozofią poznania ludzkiego, a więc kierunki powstałe w ramach tzw. filozofii podmiotu, biorącej swój początek od ojca filozofii nowożytnej – Kartezjusza, filozofii zajmującej się głównie zdolnościami poznawczymi umysłu człowieka.

Bardziej szczegółowe i wielorakie funkcje filozofii w teologii zawarte u św. Tomasza w jego dziełach *Contra Gentes* i *De veritate*, ukazuje w swoim artykule ks. Stanisław Kowalczyk pisząc: „Przede wszystkim broni ona podstaw wiary, gdyż uzasadnia realność Boga oraz nieśmiertelnego duchowego „ja" w człowieku. Po

[33] Tamże, s. 153.
[34] Kowalczyk, art. cyt., s. 139.
[35] Dec, *Jakiej filozofii*, s. 162.
[36] Tamże, s. 162–163.

drugie, wiedza o stworzeniach jest cenna również dlatego, że pozwala ustrzec się błędnego pojmowania Boga, np. utożsamiania Go z przyrodą (co czyniły religie prymitywne). Właściwe rozumienie otaczającej nas przyrody warunkuje poprawne rozumienie Stwórcy. Kolejna funkcja filozofii ma charakter apologetyczny, mianowicie broni ona prawdy religijnej przed zarzutem sprzeczności z prawami logiki i zdrowego rozsądku. Filozofia wykazuje, że zarzut antyracjonalizmu stawiany czasem pod adresem teologii jest bezpodstawny"[37].

Dlatego „Papież Leon XIII sądził, że powrót do myśli Doktora Anielskiego to najlepsza droga do tego, aby filozofia znów była uprawiana w sposób zgodny z wymogami wiary" (FeR 58).

Jan Paweł II pisze. że "teologia zawsze potrzebowała i nadal potrzebuje pomocy filozofii. Skoro teologia jest dziełem rozumu krytycznego prowadzonym w świetle wiary, to podstawą i nieodzownym warunkiem wszelkich jej poszukiwań jest istnienie rozumu odpowiednio wykształconego i uformowanego w sferze pojęć i argumentów. Ponadto teologia potrzebuje filozofii, aby prowadzić z nią dialog w celu sprawdzenia. czy jej twierdzenia są zrozumiałe i uniwersalnie prawdziwe. (FeR 77). Uzasadniając ogólne znaczenie filozofii dla teologii, ks. prof. J. Krucina pisze: „Teologia jest nauką. Jako nauka musi ona być zespołem zdań metodycznie uporządkowanych, systematycznie uzasadnionych. Zdania te cieszą się charakterem intersubiektywnym, są komunikatywne. Ich cel jest ogromny – mianowicie wyjaśnianie związków zachodzących między faktami i zjawiskami. Powstaje pytanie – z czego zbudować owe zdania, skąd wziąć pojęcia, jaka dziedzina dostarczy narzędzi myślenia, pojmowania, rozumienia"[38].

Znaczenie filozofii dla poszczególnych dyscyplin teologicznych

Oprócz ukazania ogólnego znaczenia filozofii dla teologii, Ojciec św. ukazuje w swej encyklice także rolę filozofii w poszczególnych dyscyplinach teologicznych, takich jak: teologia dogmatyczna, teologia fundamentalna, teologia moralna i inne dyscypliny teologiczne[39].

1) Znaczenie filozofii dla teologii dogmatycznej

Przede wszystkim filozofia ma swoje szczególne znaczenie dla tej podstawowej dyscypliny teologicznej, jaką jest teologia dogmatyczna. "Bez udziału filozofii nie można by bowiem wyjaśnić takich zagadnień teologicznych, jak – na przykład – język opisujący Boga, relacje osobowe w łonie Trójcy, stwórcze działanie Boga w świecie, relacja między Bogiem a człowiekiem, tożsamość Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem" (FeR 66). Chodzi bowiem o to, by rozum człowieka wierzącego zdobył naturalną, prawdziwa i uporządkowaną wiedzę o świecie stworzonym i by umiał tę wiedzę wyrazić za pośrednic-

[37] Kowalczyk, art. cyt., s. 138.
[38] Krucina, art. cyt., s. 156.
[39] Dec, *Jakiej filozofii*, s. 161.

twem pojęć i argumentów. „Spekulatywna teologia dogmatyczna zakłada zatem i implikuje określoną filozofię człowieka, świata a w sposób głębszy bytu, opartą na prawdzie obiektywnej” (FeR 66). Ojciec św. podkreśla, że „intellectus fidei wymaga wsparcia ze strony filozofii bytu, która pozwoli przede wszystkim teologii dogmatycznej spełniać we właściwy sposób jej funkcje” (FeR 97). Bowiem „jeżeli intellectus fidei ma ogarnąć całe bogactwo tradycji teologicznej, musi się odwoływać do filozofii bytu” (FeR 97).

2) Znaczenie filozofii dla teologii fundamentalnej

Filozofia jest też niezbędna dla teologii fundamentalnej, której zadaniem jest uzasadnienie wiary. Szczególnie dyscyplina ta „powinna starać się usprawiedliwić i wyjaśnić relację między wiarą a refleksją filozoficzną” (FeR 67). Ponieważ do poznania pewnych prawd człowiek dochodzi dzięki poznaniu naturalnemu, także filozoficznemu, stąd „teologia fundamentalna winna wykazać, jak w świetle poznania uzyskanego dzięki wierze można dostrzec pewne prawdy, do których rozum dochodzi już w drodze samodzielnego poszukiwania” (FeR 67). Do takich obszarów, które poznajemy drogą rozumową, a które przygotowują do przyjęcia Objawienia, można zaliczyć „naturalne poznanie Boga, możliwość odróżnienia Bożego Objawienia od innych zjawisk lub uznania jego wiarygodności, zdolność ludzkiego języka do opisania w sposób znaczący i prawdziwy także tego, co przekracza wszelkie ludzkie doświadczenie” (FeR 67).

3) Znaczenie filozofii dla teologii moralnej

W jeszcze większym stopniu potrzebuje filozofii teologia moralna. Dyscyplina ta „musi odwoływać się do właściwie uformowanej wizji natury ludzkiej, społeczeństwa, a także ogólnych zasad rządzących wyborami etycznymi” (FeR 68).

Wiadomości z filozofii są również niezbędne dla wyjaśniania różnych szczegółowych kwestii z teologii moralnej, „gdzie bezpośrednio stosowane są takie pojęcia jak: prawo moralne, sumienie, wolność, odpowiedzialność osobista, wina itp., których definicje określa się na płaszczyźnie etyki filozoficznej” (FeR 66). Dlatego „teologia moralna winna posłużyć się etyką filozoficzna, która odwołuje się do prawdy o dobru, a więc nie jest ani subiektywistyczna ani utylitarystyczna. Taki typ etyki implikuje i zakłada określoną antropologię filozoficzną i metafizykę dobra” (FeR 98).

Ojciec Święty stwierdza, że „powrót do filozofii jest konieczny także w sferze rozumienia prawd wiary, które dotyczą postępowania wierzących” (FeR 98). W takim apelu Ojca św. chodzi – jak pisze ks. Jan Kowalski – „o pogłębienie mądrości wiary dotyczącej działania wierzących, a często nawet, działania ludzkiego jako takiego. Jeśli tak się nie stanie, istnieje ryzyko dryfowania ku etyce subiektywistycznej i utylitarystycznej”[40].

[40] J. Kowalski, *Problematyka moralna w encyklice „Fides et ratio”*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku .prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław, 1999, s. 148.

W słowie „powrót" użytym przez Ojca św. chodzi o nawiązanie do sytuacji w przeszłości i to począwszy od czasów starożytności chrześcijańskiej, kiedy to w rozwiązywaniu problemów moralnych sięgano do filozofii[41]. Apel skierowany przez papieża do moralistów o powrót do filozofii dotyczy filozofii w wymiarze sapiencjalnym, a więc poszukującej sensu ostatecznego i o zasięgu metafizycznym[42]. Nawołując moralistów do takiego powrotu Ojciec św. nawiązuje do wcześniejszej encykliki *Veritatis Splendor*, w której o wiele szerzej poruszał tę kwestię. Teologia moralna „potrzebuje właściwych pojęć natury ludzkiej, wolności, sumienia, osądu moralnego i decyzji etycznej oraz istotnych struktur życia społecznego, pisze Jan Paweł II"[43]. Do tego zaś potrzebna jest filozoficzna refleksja nad antropologią. „Jednak papież nie wskazuje na jakąś jedną antropologię filozoficzną, a ogólniej mówiąc, na jedną filozofię, ani też na konkretną metodologię"[44]. Ojciec św. wskazując na bogaty dorobek filozoficzny, zarówno Wschodu jak i Zachodu, zostawia tu pewną dowolność, gdy chodzi o korzystanie z niego.

Oprócz antropologii, w uprawianiu teologii moralnej konieczna jest także pogłębiona znajomość metafizyki oraz etyki filozoficznej. „Te dyscypliny filozoficzne dają jej rękojmię, że wykładane przez nią podstawowe zasady i wypływające z nich szczegółowe, nie są zawieszone w myślowej próżni"[45].

Potrzeba solidnej formacji filozoficznej duchownych

Aby filozofia mogła odzyskać należne jej miejsce w nauczaniu Kościoła, potrzebna jest odpowiednia formacja duchownych i to począwszy już od studiów seminaryjnych. Dokumenty soborowe a także inne dokumenty Magisterium Kościoła mówiły o konieczności zapewnienia „solidnej formacji filozoficznej przede wszystkim tym, którzy przygotowują się do studiów teologicznych" (FeR 60).

„To wezwanie soborowe staje się jednym z zasadniczych wymogów stawianych wydziałom teologicznym, seminariom duchownym i księżom, którzy zobowiązani są do permanentnej formacji intelektualnej"[46]. Papież wielokrotnie nawiązuje w encyklice do tych sformułowań soborowych i z wielkim naciskiem pisze o konieczności takiej formacji kandydatów do kapłaństwa i samych kapłanów. „Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych i w formacji kandydatów do kapłaństwa" (FeR, 62).

---

[41] Tamże, s. 148.
[42] Tamże, s. 150–151.
[43] Tamże, s. 152.
[44] Tamże, s. 152.
[45] Tamże, s. 154.
[46] J. Kowalski, *Problematyka moralna w encyklice „Fides et ratio"*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu*, red. ks. .I. Dec, Wrocław 1999, s. 153.

Papież stwierdza, że nie tylko nie można eliminować filozofii ze studiów teologicznych, ale należy jej nawet poświęcić specjalny cykl nauczania, przygotowującego do studiów teologicznych. Jan Paweł II stwierdza, że „systematyczne i głębokie studium doktryn filozoficznych, właściwego im języka oraz kontekstu, w jakim powstały, pomaga uniknąć zagrożeń eklektyzmu i poprawnie je wykorzystać w argumentacji teologicznej" (FeR 86).

Według papieża nawiązującego do Vaticanum II, „nauki filozoficzne powinny doprowadzić przyszłych kapłanów do zdobycia gruntownego i zupełnego poznania człowieka (antropologia), świata (kosmologia) i Boga (teodycea) w oparciu o wiecznie wartościowe dziedzictwo filozoficzne, przy uwzględnieniu też wyników badań nowej ery"[47].

Sam też papież Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał „znaczenie formacji filozoficznej dla tych, którzy w praktyce duszpasterskiej będą musieli się zmagać z problemami współczesnego świata i rozumieć przyczyny określonych zachowań aby właściwie na nie reagować" (FeR, 60). Papież, pisząc o strukturze studiów teologicznych, stwierdza: „Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych i w formacji kandydatów do kapłaństwa. Nieprzypadkowo program studiów teologicznych (curriculum) przewiduje, że ma je poprzedzać pewien okres przeznaczony w głównej mierze na studium filozofii" (FeR, 62). Na tym etapie przygotowania "filozofia wnosi właściwy sobie wkład w teologię przez to, że rozpatruje strukturę poznania oraz porozumiewania się osób, a zwłaszcza różne formy i funkcje języka. Równie ważny jest wkład filozofii we właściwe rozumienie kościelnej Tradycji, orzeczeń Magisterium Kościoła oraz wypowiedzi wielkich mistrzów teologii, jako że często występują w nim pojęcia i struktury myślowe zapożyczone z określonej tradycji filozoficznej" (FeR 65).

Jak widać z powyższych rozważań encyklika *Fides et ratio* porusza zagadnienie fundamentalnego znaczenia filozofii w kulturze ludzkiej, jej miejsca w systemie nauk oraz szczególnie jej relacji do teologii. Wskazując na niezbędność filozofii dla teologii, Ojciec św. rozróżnia jednakże dokładnie pomiędzy filozofią solidną, która może stanowić podbudowę dla nauk teologicznych, a tzw. „filozofią ruchomych piasków", która jest bezużyteczna, a nawet może być szkodliwa dla teologii. Za pierwszą uważa przede wszystkim filozofię bytu, za drugą różne kierunki współczesnej filozofii, która zajmuję się przede wszystkim ludzkim poznaniem. Aby teologowie mogli sięgać po pomoc właściwej filozofii i znajdować w niej oparcie dla swoich rozważań teologicznych, konieczna jest dogłębna i systematyczna formacja filozoficzna kandydatów do kapłaństwa, a następnie samych kapłanów. Formacja ta winna zmierzać – w duchu encykliki – do integracji wiedzy filozoficznej z wiedzą teologiczną i w ten sposób do osiągania mądrości.

[47] Tamże, s. 153.

LITERATURA

św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate.*

św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica.*

Być chrześcijaninem dziś, red. M. Rusecki, Lublin 1992.

Dec I., *O właściwą pozycję rozumu w wierze i wiary w rozumie*, w: *Na skrzydłach rozumu i wiary ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 101–103.

Dec I., *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia ?*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 159–166.

Gogacz M., *Glosa do tematu posłuszeństwa. Kilka zareagowań na encyklikę „Wiara i rozum"*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 175–181.

Kowalczyk S., *Relacja filozofii i teologii w myśli Augustyńskiej i Tomaszowej*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 129–139.

Kowalski J., *Problematyka moralna w encyklice „Fides et ratio"*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 145–154.

Krąpiec M. A., *Czytając encyklikę „Fides et ratio". Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 193–206.

Krucina J., *Między entuzjazmem wiary a odwagą rozumu*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 155–158.

Wadowski J., *Wzlot człowieka ku Bogu na skrzydłach wiary i rozumu*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 217–230.

ks. Włodzimierz Wołyniec

Reinterpretacja „Dekretu Apostołów" jako pierwszej wypowiedzi Magisterium Kościoła

Dekret Apostołów jest dokumentem wyjątkowym. Zostaje on umieszczony przez św. Łukasza w Dziejach Apostolskich jako tekst natchniony, ale równocześnie jest pierwszym dokumentem synodalnym Kościoła. Dlatego jest włączony do zbioru dokumentów Magisterium Kościoła[1]. Oto jego treść:

> Apostołowie i starsi bracia przesyłają pozdrowienie braciom pogańskiego pochodzenia w Antiochii, w Syrii i w Cylicji. Ponieważ dowiedzieliśmy się, że niektórzy bez naszego upoważnienia wyszli od nas i zaniepokoili was naukami, siejąc zamęt w waszych duszach, postanowiliśmy jednomyślnie wybrać mężów i wysłać razem z naszymi drogimi: Barnabą i Pawłem, którzy dla imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa poświęcili swe życie. Wysyłamy więc Judę i Sylasa, którzy powtórzą wam ustnie to samo. Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne. Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu. Dobrze uczynicie, jeżeli powstrzymacie się od tego. Bywajcie zdrowi! (Dz 15, 23-29).

Dekret Apostołów posiada klasyczną formę listu helleńskiego[2]. W jego strukturze można wyróżnić najpierw część wstępną, która zawiera pozdrowienie, przyczynę napisania dokumentu, wybór i wysłanie osób wiarygodnych w celu przekazania listu wraz z wyjaśnieniem. Następnie zostaje przedstawiona zasadnicza treść dokumentu. List kończy zachęta i jeszcze jedna formuła pozdrowienia.

Mówiąc o reinterpretacji „Dekretu Apostołów" mamy na myśli jego aktualizację i inkulturację. W związku z tym stawiamy następujące pytania: Czy treść tego dokumentu zachowuje także dzisiaj swoją aktualność? Jeśli tak, to w jaki sposób i przy pomocy jakich pojęć możemy ją wyrazić?

---

[1] *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381 (Dokumenty synodów od 50 do 381 roku)*, t. I, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, 1*.

[2] Por. R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, tłum. włoskie E. Filippi, G. Poletti, G. Pulit, Assisi 1992, 600.

Zanim odnajdziemy odpowiedź na postawione pytania, musimy przyjrzeć się bliżej genezie tego dokumentu, ponieważ może ona wskazywać na istotne elementy powstawania każdego dokumentu Magisterium Kościoła.

Powstanie dokumentu

Bezpośrednią przyczyną powstania *Dekretu Apostołów* jest konflikt wśród chrześcijan w Antiochii w sprawie zachowywania przepisów Starego Prawa, a przede wszystkim obrzezania. Konflikt powstaje w wyniku działalności nauczycielskiej niektórych chrześcijan przybyłych z Jerozolimy. We wstępie dokumentu jest powiedziane, że do takiej działalności nie zostali oni upoważnieni przez Apostołów i starszych, a ich nauka wywołała niepokój i zamęt w duszach chrześcijan. Niepokój i zamęt był spowodowany tym, że nauczyciele ci uzależniali zbawienie od obrzezania: „Jeżeli się nie poddacie obrzezaniu według zwyczaju prawa Mojżeszowego, nie możecie być zbawieni" (Dz 15, 1).

Rozwiązanie problemu dokonuje się kolegialnie, to znaczy na wspólnym zebraniu Apostołów i starszych, czyli na synodzie: „Zebrali się więc Apostołowie i starsi, aby rozpatrzyć tę sprawę" (Dz 15, 6). Określenie „starsi" najprawdopodobniej odnosi się do prezbiterów Kościoła[3]. Z opisów Dziejów Apostolskich wynika, że na rozstrzygnięcie sprawy, które znajduje swój wyraz w dokumencie synodalnym, mają decydujący wpływ dwa istotne elementy: doświadczenie Kościoła i świadectwo Pisma Świętego. O doświadczeniu Kościoła mówi Piotr, odwołując się do wydarzenia zstąpienia Ducha Świętego na poganina Korneliusza i cały jego dom (por. Dz 10, 44n). Refleksja nad tym wydarzeniem pozwala Piotrowi odkryć sposób działania Boga, który udziela łaski także nie obrzezanym. Dla Apostoła argument ten jest najważniejszy: „Bóg, który zna serca, zaświadczył na ich korzyść, dając im Ducha Świętego tak samo jak nam. Nie zrobił żadnej różnicy między nami a nimi, oczyszczając przez wiarę ich serca" (Dz 15, 8-9).

Z kolei świadectwa biblijne przytacza Apostoł Jakub, który powołuje się na następujący tekst prorocki:

> Potem powrócę i odbuduję przybytek Dawida, który znajduje się w upadku. Odbuduję jego ruiny i wzniosę go, aby pozostali ludzie szukali Pana i wszystkie narody, nad którymi wzywane jest imię moje – mówi Pan, który to sprawia. To są Jego odwieczne wyroki (Dz 15, 16-18).

Apostoł ma najprawdopodobniej na myśli tekst Am 9, 11-12: „W tym dniu podniosę szałas Dawidowy, który upada, zamuruję jego szczeliny, ruiny jego podźwignę i jak za dawnych dni go zbuduję, by posiedli resztę Edomu i wszystkie narody, nad którymi wzywano mego imienia – wyrocznia Pana, który to uczyni". Myśl o wzięciu w posiadanie przez Izraela wszystkich naro-

[3] Tak przyjmuje R. Pesch, *Atti degli Apostoli*..., dz. cyt., 592.

dów jest wyjątkowa w nauczaniu proroka Amosa[4]. Nie mniej jednak jest ona zgodna z proroctwem Zachariasza: „Wówczas liczne narody przyznają się do Pana i będą ludem Jego, i zamieszkają pośród ciebie, a ty poznasz, że Pan Zastępów mnie posłał do ciebie" (Zach 2, 15). Apostoł Jakub interpretuje te teksty w nowy sposób, który jest obcy tradycyjnej interpretacji hebrajskiej, a mianowicie, że Bóg wybiera sobie lud także spośród pogan (por. Dz 15, 14)[5]. Jeśli więc, nowy Izrael tworzą wszyscy ludzie, którzy szukają Pana i wzywają Jego imienia, to nie należy zobowiązywać ich do zachowywania przepisów starego Izraela (por. Dz 15, 19nn).

Refleksja Piotra i interpretacja Jakuba dokonują się niewątpliwie pod wpływem Ducha Świętego. To On pozwala Apostołom bardziej zrozumieć Boga i Jego działanie oraz lepiej poznać sens tekstów biblijnych. Ostatecznie Duch Święty pozwala im odkryć prawdę dotyczącą rozpatrywanej kwestii, zgodnie z zapowiedzią Jezusa: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe" (J 16, 13). Apostołowie i prezbiterzy zebrani w Jerozolimie na pierwszym synodzie mają tego świadomość i dlatego stwierdzają, że treść *Dekretu* jest nie tylko ich dziełem, lecz także dziełem Ducha Świętego: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my" (Dz 15, 28).

Aktualność „Dekretu Apostołów"

Dekret Apostołów nie ma jedynie wartości historycznej, związanej z wydarzeniami w pierwotnym Kościele. Jako tekst natchniony i tekst Urzędu Nauczycielskiego Kościoła posiada on głębszy sens, który należy odnaleźć zgodnie z zasadami hermeneutyki biblijnej i zasadami hermeneutyki Magisterium[6]. Analiza treści dokumentu pozwala wydobyć dwie aktualne prawdy, a mianowicie: prawdę dotyczącą wolności chrześcijańskiej i prawdę o szacunku do życia.

a) Wolność chrześcijanina

Centralna wypowiedź *Dekretu Apostołów* brzmi następująco: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne". Aby odnaleźć głębszy sens tej wypowiedzi trzeba porównać ją ze słowami św. Pawła w Liście do Galatów. Apostoł opisuje w nim także wydarzenia w Antiochii, ale nie przekazuje treści *Dekretu Apostołów*. Pisze natomiast, że w tej sprawie udaje się wraz z Barnabą i nieobrzezanym Tytusem do Jerozoli-

[4] Por. W.R. Harper, *A critical and exegetical Commentary on Amos and Hosea (The International Critical Commentary)*, Edinburgh 1966, 198.

[5] Por. R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, tłum. włoskie E. Filippi, G. Poletti, G. Pulit, Assisi 1992, 596n.

[6] Zasady hermeneutyki Magisterium zostają ostatnio wyłożone przez B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2007, 358–361, 405–413.

my, aby przedstawić swoją Ewangelię tym, którzy cieszą się powagą. Ostatecznie filary Kościoła, a mianowicie Jakub, Kefas i Jan nie tylko nie zmuszają do obrzezania Tytusa, ale w pełni potwierdzają prawdziwość Ewangelii Pawła: „Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali mnie i Barnabie prawicę na znak wspólnoty, byśmy szli do pogan, oni zaś do obrzezanych, byleśmy pamiętali o ubogich, co też gorliwie starałem się czynić" (Ga 2, 9-10).

Podczas spotkania z Apostołami ma miejsce wydarzenie, które ma istotne znaczenie dla interpretacji *Dekretu Apostołów*. Św. Paweł pisze: „Na zebranie weszli bezprawnie fałszywi bracia, którzy przyszli podstępnie wybadać naszą wolność, jaką mamy w Chrystusie Jezusie, aby nas ponownie pogrążyć w niewolę. Na żądane przez nich ustępstwo zgoła się jednak nie zgodziliśmy, aby dla waszego dobra przetrwała prawda Ewangelii" (Ga 2, 4-5).

W świetle słów Apostoła można stwierdzić, że w Dekrecie chodzi o wolność chrześcijańską. Zostaje ona wyrażona w formie negatywnej, a mianowicie: „Postanowiliśmy nie nakładać na was żadnego ciężaru". Inaczej mówiąc, dokument mówi o wolności w aspekcie określanym dzisiaj jako „wolność od". Zbawcze dzieło wcielonego Syna Bożego polega na wyzwoleniu człowieka ze wszystkich zniewoleń, przede wszystkim tych wewnętrznych, które stają się ostatecznie przyczyną zniewolenia zewnętrznego. Dlatego Apostoł pisze: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli" (Ga 5, 1).

Dekret Apostołów zawiera zatem aktualną myśl, którą można wyrazić w następujący sposób: chrześcijanin jest człowiekiem uwolnionym przez Jezusa Chrystusa od ciężaru grzechów i jest prawdziwie wolny. Ojciec nie chce mieć niewolników, lecz wolnych, przybranych synów w Jednorodzonym Synu. Równocześnie jednak dokument wskazuje na to, że wolność ta nie jest wartością absolutną. Istnieje pewien „konieczny ciężar", który chrześcijanin musi przyjąć. Pan Jezus nazywa go swoim jarzmem: „Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie" (Mt 11, 29-30). Bycie wolnym nie wyklucza przyjęcie Chrystusowego jarzma. Wręcz przeciwnie. W paradoksalny sposób je zakłada. Wolność chrześcijańska posiada pozytywny aspekt, który wyrażamy jako „wolność do". Jest ona „wolnością do" przyjęcia jarzma Chrystusowego. Tym jarzmem jest nauka Jezusa Chrystusa, która streszcza się w przykazaniu miłości Boga i bliźniego[7]. Chrześcijanin jest człowiekiem wolnym, jeśli żyje nauką Chrystusa, to znaczy żyje miłością. Św. Paweł pisze o tym tak: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie!" (Ga 5, 13). Być wolnym czyli żyć miłością znaczy służyć sobie wzajemnie.

[7] Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13* (NKBNT I/1), Częstochowa 2005, 485.

b) Szacunek do życia

Dekret Apostołów przekazuje też naukę o szacunku do życia. Nauka ta wynika z reinterpretacji następujących słów dokumentu: „Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu". Wydawałoby się, że słowa te straciły już swoją aktualność i nie dotyczą współczesnych chrześcijan. Tak jednak nie jest. Jeśli weźmiemy pod uwagę biblijne teksty, które leżą u podstaw tej wypowiedzi, i właściwie je zinterpretujemy, to *Dekret Apostołów* przemówi do nas w nowy sposób.

O zakazie spożywania krwi wspomina starotestamentowy tekst z Księgi Rodzaju, w którym jest mowa o przymierzu Boga z Noem (por. Rdz 9, 4). Bóg błogosławi Noego i jego synów, przeznacza im na pokarm rośliny i zwierzęta, ale równocześnie daje im następujące polecenie: „Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia. Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata" (Rdz 9, 4-5). Tradycja judaistyczna wyprowadza z niego tzw. „prawo Noachidów", które powinno obowiązywać wszystkich ludzi[8]. Prawo to zostaje rozszerzone do następujących zakazów: spożywania mięsa z krwią, zabijania, czczenia bożków, przeklinania, dopuszczania się kazirodztwa, kradzieży[9]. W *Dekrecie Apostołów* zostają uwzględnione tylko niektóre z nich, a mianowicie: zakaz oddawania czci bożkom, zakaz spożywania mięsa z krwią, zakaz nierządu (kazirodztwa). Na taki zapis zdaje się mieć także wpływ późniejszy tekst z Księgi Kapłańskiej (w rozdziałach 17-18), w którym jest mowa najpierw o zakazie spożywania krwi, a następnie o zakazie związków kazirodczych[10].

Zakazy te mają głębszy sens. Otóż, w kulturze Wschodu krew jest symbolem życia, dlatego określenie „przelać krew" znaczy „zabić", co jest czynem ze wszech miar niemoralnym: „Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga" (Rdz 9, 6). Z kolei określenie „spożyć krew", które jest bliskie określeniu „przelać krew", w sposób symboliczny określa uzurpowanie sobie władzy nad życiem, a przecież władza ta leży jedynie w Boskiej, a nie ludzkiej kompetencji[11]. W związku z tym „powstrzymywanie się od krwi", o którym mówi *Dekret Apostołów*, trzeba rozumieć w pozytywnym sensie jako szacunek i poparcie dla życia. Chodzi przede wszystkim o życie ludzkie, ale także o życie każdego stworzenia.

Dokument Synodu w Jerozolimie przekazuje zatem prawdę, którą można wyrazić w następujący sposób: szanujcie i popierajcie życie, ponieważ tylko Bóg jest dawcą i Panem wszelkiego życia. Kto służy życiu, służy samemu Bogu.

---

[8] *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381 (Dokumenty synodów od 50 do 381 roku)*, t. I…, dz. cyt., 1*, przypis A.

[9] Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, przeł. M. Brzezinka, Kraków 1997, 164.

[10] Por. R. Pesch, *Atti degli Apostoli*..., dz. cyt., 601.

[11] Boże panowanie nad życiem podkreśla starotestamentowy zwrot, powtarzający się trzykrotnie: „Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata" (Rdz 9, 5); por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*…, dz. cyt., 161–162.

Zakończenie

Podejmując się reinterpretacji *Dekretu Apostołów* chcieliśmy wykazać jego aktualność nie tylko dlatego, że został on włączony do tekstów natchnionych, zawierających słowo Boże, ale także ze względu na to, że jest on dokumentem Magisterium Kościoła. Przyjmujemy, że jako pierwszy dokument eklezjalny ma on wartość wzorcową dla wszystkich doktrynalnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Wypowiedzi te przekazują prawdę, której w całości nie zawierają w sobie, lecz w pewien sposób odnoszą się do niej i ukierunkowują na nią. Przede wszystkim interpretator wypowiedzi dogmatycznych musi sprowadzić tę wypowiedź do jej biblijnego podłoża, ponieważ każde twierdzenie Magisterium pozostaje aktem interpretacji Pisma Świętego[12]. Od interpretacji tekstów biblijnych można przejść do reinterpretacji wypowiedzi doktrynalnych, wydobywając z nich pełniejszy i aktualny sens.

Idąc tą drogą możemy stwierdzić, że *Dekret Apostołów* ogłasza dwie fundamentalne prawdy chrześcijańskie, dotyczące wolności i szacunku do życia. W Jezusie Chrystusie stajemy się rzeczywiście wolni, ale równocześnie zobowiązani do szacunku wobec życia i troski o nie. Dokument, który łączy sprawę wolności i życia, podkreśla tym samym, że pełna wolność wyraża się w uznaniu Boga za jedynego Pana wszelkiego życia.

---

[12] Por. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*…, dz. cyt., 367–368.

ks. Zdzisław Zdebski

Zmagania grzeszników o pojednanie się z Bogiem w nauczaniu psalmistów

Pośród wielu tematów teologicznych podejmowanych przez psalmistów poczesne miejsce zajmuje problematyka pokutna. I chociaż nie jest ona najważniejszą, to jednak jest im bardzo bliska ze względu na to, że dotyka wyraźnie ludzkiej natury, a zwłaszcza jej najgłębszych warstw, związanych z tragedią grzechu i usilnym dążeniem do jego przebaczenia przez Boga. Proces nawrócenia prowadzi psalmistów do głębi starotestamentowej pobożności. Dzieje się tak, dlatego że człowiek nigdy nie odkrywa się tak wyraźnie przed Bogiem, jak wówczas, gdy mówi o swoich słabościach i upadkach a na pokornej modlitwie błaga Go o wybaczenie i pojednanie[1].

Treść najważniejszych terminów na grzech w Starym Testamencie

Z rzeczywistością grzechu spotykamy się w księgach Starego Testamentu bardzo często. Począwszy od grzechu Adama aż do nauki proroków, którzy bardzo często piętnują zło popełniane przez swoich rodaków, zwłaszcza zaś bałwochwalstwo i grożą karą Bożą, jeśli ci nie nawrócą się i nie zmienią swojego postępowania.

Grzech w nauczaniu ksiąg Starego Testamentu nie jest w stanie wyrządzić krzywdy Bogu, chociaż Go rani o tyle o ile dosięga tych, których Bóg miłuje. Natomiast popełniając złe czyny człowiek niszczy samego siebie. Oddzielając człowieka od Boga, jedynego źródła życia, grzech godzi w odwieczny plan Bożej miłości względem ludzi. Jest to wielka tajemnica, której do końca nie zrozumiemy[2].

W Psałterzu możemy spotkać szereg charakterystycznych formuł pokutnych, których treść wiąże się z terminologią grzechu i przebaczenia, pozostających ze sobą w bliskiej łączności[3].

---

[1] H. Bückers, *Die Sündenvergebug in den Psalmen*, Divus Thomas, Freiburg, 29(1951), s. 188.

[2] S. Lyonnet, *Grzech*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 308.

[3] Artykuł niniejszy jest oparty o wnioski wypływające z mojej pracy doktorskiej: Z. Zdebski, *Teologiczne znaczenie formuł pokutnych w Psałterzu*, Lublin 1980, maszynopis.

Ponieważ w niniejszym artykule zajmiemy się wyłącznie wysiłkami psalmistów w drodze do pojednania się z Bogiem, przeto przyjrzyjmy się zasadniczej treści najważniejszych terminów na grzech. Słownictwo dotyczące grzechów w Starym Testamencie jest bardzo bogate[4]. Okazuje się jednak, badając formuły pokutne w Psałterzu, że występują one głównie w kontekście słów wywodzących się od trzech głównych rdzeni związanych z pojęciem grzechu, a mianowicie ḥṭ', pš' i ʿwh[5].

Przybliżmy sobie w skrócie treść tych terminów. Pierwszym z nich to rdzeń ḥṭ', który jest najpowszechniejszym terminem na grzech w Starym Testamencie. Nie ma wśród uczonych jednomyślności, co do jego treści. Oznacza ogólnie ideę błądzenia, czy utratę właściwego celu.

Przy pomocy „Formgeschichte Methode" można prześledzić na tle Starego Testamentu proces znaczeniowy zarówno form czasownikowych, jak też i rzeczownikowych rdzenia ḥṭ'. Można przy tym stwierdzić, że formy tych przemian posiadają charakter prawny, a ich środowisko przekształciło się od znaczenia świecko-prawnego do sakralno-prawnego. Wynika z tego jasno, że aspekt teologiczny z biegiem czasu wziął górę nad świeckim. U proroków nie spotykamy już świeckiego znaczenia tego terminu, lecz oznacza u nich nieposłuszeństwo względem Boga (np. Am 5, 12) lub odpadnięcie od Boga (np. Oz 10, 8). Czasem forma czasownikowa Piel od ḥṭ' może mieć znaczenie pozytywne, np. naprawić, pojednać, odkryć (zob. Ez 43, 20). Natomiast rzeczownik urobiony od tego rdzenia wyraża niekiedy nie ideę przestępstwa przeciw wspólnocie z ludźmi czy z Bogiem, lecz środek leczniczy na przywrócenie tej jedności. Trzeba też podkreślić, że termin ḥaṭa't występuje w wielu przypadkach na oznaczenie ofiar za grzech.

Następny rdzeń pš' związany z grzechem jest pojęciem bardzo starym. Możemy w jego treści dopatrywać się: buntu, rebelii, zerwania wspólnoty z Bogiem i ludźmi a nawet popełnienia zbrodni. Rdzeń ten z początku był terminem prawnym, ale nigdy nie w znaczeniu świeckim, ponieważ u Izraelitów panem prawa jest Bóg. Był terminem określającym najcięższe grzechy. Można przyjąć, że zwłaszcza w młodszej literaturze biblijnej wyraża on najbardziej trafnie treść tych czynów, które nazywamy grzechem.

Słowa wywodzące się od trzeciego z głównych rdzeni związanych z grzechem a mianowicie ʿwh oznaczają w formach czasownikowych ideę: zgięcia, skrzywienia, zejścia z właściwej drogi życia.

Natomiast w formie rzeczownikowej występuje w postaci terminu ʿāwōn, który oznacza: zły czyn, błąd, bezprawie itd.

W treści słów wywodzących się od rdzenia ʿwh podkreśla się świadomość czynu i poczucie winy a także ewolucję znaczeniową, od charakteru świeckiego do

---

[4] Szczegółowe omówienie kilkunastu terminów związanych z grzechem w Starym Testamencie znajdziemy w monografii: S. Porubcan, *Sin in the Old Testament*, Roma 1963. Są jednak autorzy, którzy wymieniają w swych pracach na temat grzechu w Starym Testamencie kilkadziesiąt terminów. Zob. S. Łach, *Księga Kapłańska*, PŚST II-1, Poznań 1970, s. 311.

[5] R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde in Alten Testament*, Gütersloh 1967.

sakralnego. Termin ten na przestrzeni dziejów odgrywał ważną rolę w formułach związanych z wyznaniem grzechów tak przez jednostkę, jak i społeczność a także powiązany jest z ideą przebaczenia[6].

Możemy zatem stwierdzić, że słowa wywodzące się od rdzeni: ḥṭ', pš' i 'wh nie oznaczają konkretnych grzechów, lecz sumę przestępstw przeciwko Bogu i bliźnim. A więc mieszczą w swej treści znaczenie grzesznego czynu w różnych jego formach oraz powiązań z ideą przebaczenia.

Świadome wyznanie grzechów przez psalmistów

Pierwszym etapem na drodze powrotu grzesznika do łączności wspólnotowej z obrażonym przez grzechy Bogiem, wyraźnie widocznym w wypowiedziach pokutnych Psałterza, jest świadome wyznanie grzechów. Sformułowania wyznaniowe, jak już zaznaczyłem wyżej, występują głównie w kontekście najważniejszych terminów związanych z grzechem w Starym Testamencie.

Formuł tego rodzaju znajdujemy w Psałterzu dwanaście a występują w dziewięciu Psalmach. Oto one: Ps 32, 5; 38, 5. 19; 40, 13; 41, 5; 51, 5. 6. 7; 65, 3b-4a; 90, 8; 106, 6; 130, 3.

Spotykamy je w różnych gatunkach literackich Psałterza, głównie jednak w lamentacjach.

Najbardziej wyraźną formą wyznania grzechów jest zwrot „zgrzeszyłem" (ḥāṭā'tî) oraz „zgrzeszyliśmy" (ḥāṭā'nû). Są to formy tak zwanego technicznego wyrażenia wyznania rytualnego, występujące bardzo rzadko w księgach Starego Testamentu.

Pierwsza forma „zgrzeszyłem" występuje zaledwie 30 razy w całym Starym Testamencie[7], przy czym nie zawsze wyrażenie takie jednakowo jasno i wyraźnie świadczy o poczuciu winy przez wyznającego (por. Rdz 20, 9; 39, 9; 43, 9; 44, 32; Sdz 11, 27).

W Psałterzu forma ḥāṭā'tî występuje dwukrotnie (Ps 41, 5 i 51, 6). W pierwszym przykładzie czytamy:

„Ja mówię: Boże bądź mi łaskaw (ḥōnnēnî)
ulecz mnie (r^{e}fā'āh nafšî), gdyż zgrzeszyłem (ḥāṭā'tî) przeciw Tobie".

Z kontekstu przeżywania najprawdopodobniej jakiejś choroby, bliżej jednak niesprecyzowanej, psalmista wnioskuje, że musi ona być niewątpliwie następstwem grzechu, którego się dopuścił[8]. W tej sytuacji prosi on najpierw Boga o łaskawość (hōnnēnî). Zwrot ten jest modlitewnym wołaniem, powtarzającym się w języku liturgicznym Psałterza (Ps 4, 2; 6, 3; 27, 7; 30, 12; 51, 3; 86, 16).

---

[6] Szersze omówienie treści rdzeni: ḥṭ', pš' i 'wh ukazałem w swojej pracy doktorskiej. Z. Zdebski, dz. cyt., s. 22–28.

[7] G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von P. Kahle in der Biblia Hebraica ed. R. Kittel besorgten masoretischen Text*, Stuttgart 1958, s. 476–477; G. Bernini, *Le preghiere penitenziali di Salterio Contributo alla theologia dell'AT*, Roma 1953, s. 253.

[8] H. Bückers, art. cyt., s. 189 oraz J.J. Stamm, *Erlösen und Vergebern im Alten Testament*, Bern 1940, s. 79.

Następnie błaga o uleczenie (rᵉfā'āh), które dotyczy w Starym Testamencie nie tylko uleczenia z choroby ciała, ale także i z choroby duszy (Ps 107, 17. 20; 103, 3)[9]. Na koniec dopiero wyznaje swój grzech wołając „zgrzeszyłem" (ḥāṭā'tî) przeciw Tobie. Mimo, iż psalmista posługuje się tu wyznaniem rytualnym, to jednak nie liczy on na czysto zewnętrzny, liturgiczny gest kapłana, który by go uwolnił od grzechu, lecz przede wszystkim na Boże wewnętrzne przebaczenie[10] a to dlatego, że jest on świadomy iż grzech jego jest czynnością skierowaną przeciwko Bogu (w. 5b) i stosownie do tego, tylko On może go od niego uwolnić.

Drugi przykład tego rodzaju wyznania spotykamy w Ps 51, 6, gdzie czytamy:

„Przeciwko Tobie samemu zgrzeszyłem (ḥāṭā'tî)
I uczyniłem zło (rā') przed Twoimi oczyma
Abyś się okazał sprawiedliwym (tiṢdaq)
I prawym, gdy wydasz wyrok".

Psalmista uważa tu swój grzech za występek przeciw samemu Bogu określając go jako zło (rā') uczynione przed oczyma Bożymi. Termin rā' oznacza tu grzech. Jest to wyjątek w formułach wyznania grzechów przez psalmistów. Wyrok za popełnione zło zawsze będzie sprawiedliwy, bez względu na to czy będzie przebaczający czy też karzący[11].

Wiersz ten stanowi centralną myśl całej formuły zawartej w wierszach 5–7 psalmu *Miserere*. Podobnie jak to miało miejsce w poprzednim przykładzie, tak i tu modlący się psalmista zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, że swoim złym postępowaniem zwrócił się przeciwko Panu (w. 6a) a więc jest świadomy faktu, że każdy grzech godzi bezpośrednio w Boga[12].

W wierszu 5 poprzedzającym to wyznanie, poczucie grzechu wprowadza autora psalmu w głębokie przygnębienie. Wyznaje on bowiem, że grzechy, których się dopuścił zna (ʿedā). Kładzie tu więc psalmista akcent na rozpoznanie grzechu[13]. Co więcej, te nie wymienione z nazwy grzeszne czyny zawsze mu towarzyszą. Zaś w wierszu 7 wyznaje on, że winą grzechową jest obciążony już od urodzenia. Wiele było dyskusji na temat treści teologicznej tego wyznania[14]. Wydaje się jednak, że psalmiście chodziło w tym wierszu o wyraźne podkreślenie faktu, że czuje się on od urodzenia związany z grzechem, który jest zjawiskiem powszechnym. Ma on nie tylko głęboko teologiczne pojęcie grzechu jako zjawiska ogólnego, lecz czuje się nim obciążony w swoim sumieniu. Tak więc posiada przy tym wybitnie osobiste odczucie zła, jakiego się dopuścił (ww. 5–7).

Ważnym spostrzeżeniem przy omawianiu wyznania z wierszy 5–7 jest fakt, że psalmista posługuje się tu wszystkimi najważniejszymi terminami na określenie grzechu w Starym Testamencie a wywodzącymi się od rdzeni: ḥṭ', pš' i ʿwh. Tak

[9] Th. C. Vriezen, *Sündenvergebung*, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen[3] VI, s. 508.

[10] G. Bernini, dz. cyt., s. 253 oraz J. J. Stamm, dz. cyt., s. 134.

[11] S. Łach – J(an) Łach, *Księga Psalmów*, PŚST, VII-2, Poznań 1990, s. 275.

[12] H. Bückers, art. cyt., s. 188.

[13] G. Bernini, dz. cyt., s. 253.

[14] H. Bückers, art. cyt., s. 191.

więc w wierszu 5 stwierdza, że zna swą nieprawość (pešāʿāj), a grzech (ḥāṭṭāʾtî) jakiego się dopuścił stoi zawsze przed nim. W wierszu 6 posługuje się zaś kultyczną formułą „zgrzeszyłem" (ḥāṭāʾtî). Wreszcie w wierszu 7 stwierdza, że urodził się już w występku (ʿăwôn) i że w grzechu (ubᵉḥēteʾ) poczęła go matka.

Zjawisko takie występuje w Starym Testamencie bardzo rzadko, gdyż wszystkie trzy terminy w bezpośredniej łączności występują zaledwie w 8 przypadkach (Ez 21, 29; Kpł 16, 21; Ps 32, 1. 5; Wj 34, 7; Lb 14, 18; Ps 59, 4; Dn 9, 24), zaś w formie rozszerzonej w dalszych 6 przykładach (Jr 33, 8; Mch 7, 18nn; Ps 51, 3-7; Iz 59, 12; Hi 7, 20nn i 13, 23). Rozmieszczenie ich w Księgach Starego Testamentu świadczy o tym, że najczęściej posługują się tym zestawieniem psalmiści. Takie więc ustawienie przez autora Ps 51 wszystkich trzech terminów na grzech nie jest zapewne przypadkowe, lecz zamierzone i świadczy o tym, że psalmista posługując się nim, chciał podkreślić ogół grzechów, których jest świadomy[15]. Formuła, której centrum stanowi wiersz 6, jest głębokim dialogiem pomiędzy skruszonym grzesznikiem a obrażonym Bogiem.

Chcąc to ukazać psalmista celowo używa wielokrotnie w swym wyznaniu relacji: Ja – Ty. W ramy tego niezwykłego dialogu autor „Miserere" osadził całość rozważań o stanie swej duszy, obciążonej niewątpliwie poważnym przestępstwem, którego nie wymienia jednak z nazwy. Dialog ten ukazuje również dobitnie głębię myśli pokutnej tego jedynego w swoim rodzaju utworu.

Następnym z kolei psalmem zawierającym formułę wyznania rytualnego jest Ps 106, 6. Tym razem chodzi jednak o wyznanie wspólnotowe „zgrzeszyliśmy" (ḥāṭāʾnû). Jest to jedyny przykład takiej formy wyznania w całym Psałterzu. Zaś w całym Starym Testamencie spotykamy tę formę zaledwie 21 razy[16].

Wypada przy tym zaznaczyć, że najbardziej zbliżone treściowo wyznanie do Ps 106, 6 spotykamy u Jr 14, 20. Mogłoby to przemawiać za tym, że autorem Ps 106 mógł być właśnie Jeremiasz.

A oto treść wyznania z Ps 106, 6:

„Zgrzeszyliśmy (ḥāṭāʾnû) wspólnie z naszymi ojcami
Zawiniliśmy (heʿewînû), źleśmy uczynili (hiršāʿnû)".

Podobnie jak w formułach indywidualnego wyznania grzechów, tak i tu widać bardzo wyraźnie zamanifestowaną świadomość grzechu. Tym razem jednak psalmiście chodzi nie tylko o grzechy, jakich dopuścili się mu współcześni, lecz również wyznaje on grzechy swych przodków[17].

Z kontekstu dalszych wierszy (17-39), możemy się domyśleć, że mówiąc o grzechach ojców, chodziło autorowi Ps 106 o osiem buntów Narodu Wybranego. I tak: o bunt nad Morzem Czerwonym (7-12), pożądanie na pustyni (13-15), inne bunty (16-18), cześć oddawaną złotemu cielcowi (19-23), pogardę Ziemi Obiecanej (24-27), kult w Beelfegor (28-29), wystąpienie przeciw Mojżeszowi (32-33) i kult bogów pogańskich w Kanaanie (34-38). Tak więc psalm ten słusz-

[15] R. Knierin, dz. cyt., s. 230–233.

[16] G. Lisowsky, dz. cyt., s. 476–477.

[17] Zachodzi w tym wyznaniu nawet podobieństwo słowne z Jr 14, 20.

nie możemy nazwać wielką spowiedzią generalną Izraela[18], przy czym analogicznie do poprzednich przykładów, chociaż ujawnia się tu zewnętrzna manifestacja grzechów, to jednak wyraźnie dostrzegamy wewnętrzne przeżywanie przez psalmistę grzechów ojców.

Po omówieniu kultycznych wyrażeń związanych z wyznaniem grzechów obecnie przejdziemy do wypowiedzi, w których przedmiotem jest jeden lub kilka terminów związanych z grzechem a wywodzących się od rdzeni: ḥṭ', pš' i ʿwh.

I tak w Ps 32, 5 czytamy:

„Grzech mój (ḥāṭṭā't) wyznałem wobec Ciebie
I nie zakryłem mej winy (waʿăwōnî)
Powiedziałem: wyznam wobec Boga mój grzech (pešāʿ)
A Tyś usunął winę (nāśā'tā) mego grzechu (ḥāṭṭā't)".

Interesuje nas w tym przykładzie pierwsza część wiersza poświęcona relacji z wyznania grzechów przez psalmistę. Daje on tu wyraźnie do zrozumienia, że wyznaje swoje grzechy głośno i publicznie. Nie zakrywa ich przed bliźnimi i nie robi z nich tajemnicy (w. 5a).

W celu jeszcze głębszego podkreślenia świadomości grzechów, których się dopuścił, autor używa na ich określenie wszystkich głównych pojęć na grzech, przy czym dwukrotnie terminy te powtarza. Schemat ów przedstawia się następująco: ḥṭ', ʿwh, pš', ʿwh, ḥṭ'.

Chociaż autor wyznaje swój grzech zewnętrznie, to jednak czyni to po uprzedniej refleksji wewnętrznej. Zauważyć zatem możemy w tym psalmie podobieństwo do praktyk pobożności proroków.

Ps 32 może być przewodnikiem do dobrego zrozumienia modlitwy o przebaczenie kierowanej do Boga przez psalmistów. Można go też potraktować jako wyraz powszechnej doktryny o przebaczeniu[19].

Z kolei podwójne wyznanie grzechów spotykamy w Ps 38. Chodzi tu o wiersze 4-5 i 19.

Najpierw psalmista woła w swoim nieszczęściu (ww. 4-5):

„Nie ma nic nietkniętego w kościach moich przez gniew Twój.
Nie ma nic zdrowego w kościach moich przez grzech mój (ḥāṭṭā't)
Winy moje (ʿăwōnōtaj) bowiem przeszły nad moją głową,
Jak wielki ciężar przygniatają mnie".

Na określenie grzechów, których się psalmista dopuścił używa się tu terminów: ḥāṭṭā't i ʿăwōnōtaj. Nie możemy jednak bliżej sprecyzować, o jakich konkretnych grzechach on myśli. Można jedynie snuć przypuszczenie, że obecna nędza, którą przeżywa rodzi refleksję na temat jego przeszłego życia. Są to jednak tajemnice ludzkiego bytu, prowadzące do poczucia winy i wyznania jej przed Bogiem. A przeszłe grzechy i obecne nieszczęścia ukazują się tu w ścisłym związku[20].

---

[18] H. Gunkel, *Die Psalmem übersetzt und erklärt*, Göttingen 1968, s. 243.

[19] G. Bernini, dz. cyt., s. 254 i 261.

[20] J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament*, w: Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Giessen–Berlin, 81(1961), s. 186.

Od wiersza 14 pokutujący psalmista ukazuje się nam jako człowiek pokorny, który pragnie chętnie podporządkować się zasłużonej karze za grzechy. Ten stan swej duszy przedstawia wyraźnie w wyznaniu z wiersza 19, w którym czytamy:

„Wyznaję moją winę (ʿăwōni)
Smucę się z powodu grzechu mojego (meḥaṭṭāʾtî)".

Psalmista wyraża tu swój wewnętrzny niepokój, który płynie z poznania odpowiedzialności za grzechy, jakich się wcześniej dopuścił. Możemy się tu domyślać, że chodzi mu bardzo o to, aby Bóg go od nich uwolnił (ww. 22-23) a także od ich skutków.

Z kolei w Ps 40, 13 autor wyznaje:

„Otoczyły mię bowiem nieszczęścia, których nie ma liczby
Dosięgły mię grzechy moje (ʿăwōnotaj), których nie mogę dojrzeć
Są one liczniejsze niż włosy na głowie
Moje serce mię opuściło".

Autor zdaje sobie sprawę, że obecna jego sytuacja życiowa jest następstwem grzechów, których się dopuścił. Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem H. Bückersa[21], jakoby psalmiście chodziło tu tylko o czysto doczesne wykorzystanie ewentualnego przebaczenia, którego się spodziewa od Boga. Z kontekstu wynika bowiem (w. 5), że autor ukazuje wewnętrzne szczęście człowieka sprawiedliwego, a w dalszych wierszach wychwala dzieła Boże. Miał tu zapewne na myśli nie tyle doczesne wartości, jak na przykład ukaranie wrogów (ww. 15-16), ile powrót do grona sprawiedliwych po uzyskaniu przebaczenia.

Ciekawe wyznanie grzechów przedstawia Ps 65, 3b-4a. Możemy mianowicie dostrzec w nim echo uroczystej funkcji religijnej.

Słowa psalmisty:

„Do Ciebie przychodzi wszelkie ciało
Z powodu naszych win (ʿăwōnot)
Ciążą nam nasze grzechy (peša ʿênû)"

pozwalają nam sądzić, że mógł je recytować, względnie śpiewać w świątyni lud, podczas gdy na ołtarzu spalano ofiarę za grzechy[22].

Mimo tego kultycznego zabarwienia z całości wyznania możemy się również przekonać o głębokiej świadomości winy, zaś stwierdzenie z wiersza 3b upoważnia nas do domysłu jak powszechne było w czasach komponowania Ps 65 przekonanie o konieczności wyznania grzechów przed Bogiem w celu otrzymania przebaczenia, a także ukazanie nam przez psalmistę owych praktyk.

Następne wyznanie grzechów spotykamy w Ps 90, 8, gdzie psalmista tak ukazuje stan swojej duszy:

„Położyłeś winy nasze (ʿăwônōtênû) w swojej obecności,
Nasze ukryte czyny w świetle swojego oblicza!".

W tym przykładzie, po raz pierwszy w formułach wyznaniowych, psalmista mówi o ukrytych grzechach. Nie wiemy jednak, czy chodzi tu o grzechy ukryte

[21] H. Bückers, dz. cyt., s. 190.
[22] G. Bernini, dz. cyt., s. 251.

dla modlącego się i jego otoczenia, za które ponosi zmniejszoną odpowiedzialność, czy też o świadome grzechy popełnione przez wyznających, o których wiedzą tylko oni i Bóg[23].

Psałterz bowiem, podobnie zresztą jak i inne księgi Starego Testamentu mówi o grzechach popełnionych z całą świadomością (np. Ps 51, 5nn.), ale także o czynach, gdzie ta świadomość jest ograniczona (np. Ps 19, 13).

Psalmista jednak ukazuje tu sytuację wyznających grzechy na tle wielkości i nieskończoności Boga w obliczu, którego człowiek jest jedynie słabym i przemijającym stworzeniem.

W sposób niemal ukryty przedstawia nam wyznanie grzechów Ps 130, 3. Czytamy w nim:

„Jeśli będziesz pamiętał o grzechach (ʿăwōnōt) Panie,
Panie któż się zachowa".

Mieści się ono jednak w konieczności przebaczenia ukazanego w wierszu 4. Wyznanie to poucza nas, że wszyscy ludzie przed Bogiem są winni (zob. Ps 22, 28). Lecz jest tu ukazane na wskroś teologiczne wykorzystanie tego faktu, gdyż modlący się wnioskuje z tego stanu ludzkiej sytuacji życiowej o konieczności przebaczenia grzechów[24].

Ps 130 podobnie do Ps 51, jako całość stanowi wielką modlitwę o odpuszczenie grzechów, przy czym cechą charakterystyczną tej modlitwy jest wielkie zaufanie do Boga ożywiające cały utwór[25].

Przedstawione formuły wyznaniowe upoważniają nas do wyciągnięcia kilku wniosków. I tak ukazują nam one psalmistów, jako ludzi modlitwy, którym bardzo zależy na przyjaźni z Bogiem, którego obrazili przez swój grzech. Są oni tego grzechu w pełni świadomi[26] i zdają sobie sprawę, że tylko Bóg może im przyjść ze skuteczną pomocą.

Psalmiści są też świadomi, że do uzyskania przebaczenia nie wystarczą tylko ryty pokutne, chociaż ich nie wykluczają. Z całą jednak pewnością większą wagę przywiązują do wewnętrznego przeżywania tragedii grzechu, która mobilizuje ich do nawiązania kontaktu z obrażonym Bogiem. I wreszcie należy jasno podkreślić, że ukazują się nam oni jako ludzie pobożni, świadomi swej słabości, chcący jednak z grzechu powstać.

Pokorna prośba o przebaczenie

Pobożni psalmiści nie tylko wyznają swe grzechy, lecz także usilnie proszą Boga o ich przebaczenie. Formuły o tej treści występują w czterech psalmach: 25, 39, 51 i 79. Jest osiem tych formuł: 25, 7. 11. 19; 39, 9; 51, 3-4. 9. 11; 79, 8. Tak więc z wyjątkiem Ps 51 wszystkie inne prośby o przebaczenie grzechów występują

[23] H. Bückers, dz. cyt., s. 190.
[24] Tamże, s. 204 oraz J.J. Stamm, dz. cyt., 132.
[25] H. Bückers, dz. cyt., s. 207.
[26] Ps 38, 5; 41, 5; 106, 6; a zwłaszcza 51, 5-7.

w innych psalmach, aniżeli wyznania grzechów. Nie można więc mówić o jakimś systematycznym wykładzie psalmistów dotyczącym prośby o przebaczenie, lecz tej nauki musimy szukać w pojedynczych wypowiedziach, zaś jako kryterium przyjmujemy przede wszystkim terminologię pokutną.

Na wstępie zostaną omówione formuły związane z prośbą o przebaczenie zawarte w Ps 51, 3-4. 9. 11. Utwór ten bowiem zasługuje na największą uwagę jako korona wszystkich modlitw pokutnych Psałterza. Oto słowa psalmisty (Ps 51, 3-4):

„Bądź mi łaskaw Boże, według Twojej łaskawości (kᵉḥasdekā)
Według Twego wielkiego miłosierdzia (raḥămêkā)
Zgładź moje grzechy (mᵉḥeh pᵉšāʿāj)
Obmyj mnie całkowicie z mojej winy (mēʿăwōni)
I oczyść mnie (ṭahărēnî) z grzechu mojego (ûmēḥaṭṭāʾtî)".

Na tle tej prośby jawi się nam psalmista jako głęboko skruszony i przejęty swym grzechem człowiek. Prośba ta poprzedza nawet wyznanie grzechów (ww. 5-7). Wykazuje tu więc autor jakby pewne zniecierpliwienie. Chce on mianowicie jak najszybciej pozbyć się swego grzechu.

W motywacji swej prośby powołuje się psalmista na Bożą łaskawość (w. 3) i miłosierdzie (w. 3), a więc na te przymioty Boże, bez których nie byłoby możliwe przebaczenie grzechów[27].

Przymioty Boże wymienione przez psalmistę w tym miejscu posiadają w Starym Testamencie głęboką wymowę teologiczną[28].

W drugiej części formuły (ww. 3b-4) autor Ps 51 sięga do obrazowych zwrotów. Woła on tu do Boga: „zgładź moje grzechy", „obmyj mnie", „oczyść mnie"[29].

Także w formule z wiersza 9, gdzie czytamy:

„Pokrop mnie hyzopem (tᵉḥaṭṭᵉʾēnî bᵉʾēzôb) a będę czysty
I obmyj mnie (tᵉkabbᵉsēnî) a będę bielszy od śniegu"

i z wiersza 11:

„Zakryj swoje oblicze (hastēr pānêkā) przed moimi grzechami
I wymaż wszystkie moje grzechy"

psalmista kontynuuje apel do Boga, którego prosi o przebaczenie posługując się licznymi obrazowymi zwrotami. Chodzi w nich o to, aby rzecz abstrakcyjną, jaką jest przebaczenie grzechów wyrazić w sposób konkretny, przy pomocy obrazów zaczerpniętych z życia. Tak więc grzech, jako wzięte z życia zanieczyszczenie może być: zgładzony, obmyty, zabrany. Wybór takich terminów wywodzi się ze starych wyobrażeń i zwyczajów kultowych, według których grzech był uważany za plamę, którą trzeba zmyć[30].

W Ps 51, 3-4. 9. 11 mamy nagromadzoną tak dużą ilość terminów kultowych, że rodzi się pokusa, aby nie widzieć w nich właściwej, wewnętrznej potrzeby przebaczenia. Psalm *Miserere* przedstawia jednak tak głęboką duchowość, że

[27] J(ózef) Łach, *Hesed i Hasid w świetle Psałterza*, Kraków 1967, maszynopis, s. 181.
[28] J. Guillet, *Łaska*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, dz. cyt., s. 438.
[29] J.J. Stamm, dz. cyt., s. 66nn.
[30] Tamże, s. 66–67.

tezę taką musimy stanowczo wykluczyć[31]. Tak więc autor psalmu zna dobrze praktyki pokutne stosowane w jego czasach. Używa terminów kultycznych, przez które chce wypowiedzieć swoją modlitwę pokutną, ale równocześnie (ww. 12nn) jest przekonany, że nie są one wystarczające do otrzymania przebaczenia. Posługując się terminami kultowymi autor Ps 51 myśli niewątpliwie o podobnych praktykach stosowanych w jego czasach i wcześniej, a zaświadczonych na różnych miejscach Starego Testamentu (zob. 2 Krl 5; 2 Sm 14, 2. 19. 23; Pwt 23, 11-12; Kpł 15, 22; Lb 8, 7. 21; Wj 29, 1-9; Kpł 8, 1-13; 16, 24). Pozwala jednak pogłębić znaczenie tego rodzaju praktyk pokutnych. Psalmista w ablucjach widzi ryt wewnętrznej odnowy (zob. 2 Krl 5, 14; Ez 36, 25).

Zwrot „zgładź moje grzechy" (mᵉḥeh pᵉšāʿāj) z wiersza 3b znajduje analogię w innych księgach Starego Testamentu (zob. Kpł i Lb).

Zaś obrazowy zwrot o zakryciu oblicza przed grzechami też nie jest wyjątkiem (zob. Ps 103, 3; Iz 38, 17).

Tak więc formuły pokutne z Ps 51 tworzą wspaniałą duchową sylwetkę pobożnego Izraelity, świadomego swych grzechów i dążącego usilnie do uzyskania ich przebaczenia.

Modlitwą, w której również trzykrotnie spotykamy prośbę o przebaczenie grzechów jest Ps 25, 7. 11. 18. Najpierw w wierszu 7 psalmista zwraca się do Boga z gorącą prośbą, aby nie pamiętał grzechów jego młodości i przestępstw.

Oto jego słowa:

„Grzechów młodości mojej (ḥaṭṭôʾt nᵉʿûraj)
I wykroczeń moich (ûpᵉšāʿaj) nie pamiętaj (ʾal-tizkōr)
Przez wzgląd na Twoją łaskawość (kᵉḥasdᵉkā) pamiętaj o mnie
Przez wzgląd na dobroć Twą (lᵉmaʿan ṭûbᵉkā), Boże".

Wspomina tu autor grzechy młodości, na określenie których używa zwrotu „ḥaṭṭôʾt nᵉʿûraj" i grzechy świadomie popełnione, które określa słowem „ûpᵉšāʿaj". Nie mówi tu, podobnie jak i w innych psalmach o konkretnych grzechach. Można jednak z tej prośby wnioskować, że wspomnianych przez psalmistę „grzechów młodości" nie można stawiać na równi z czynami świadomymi, wymienionymi później[32].

Należy też podkreślić, że przedstawione wyrażenia, występujące obok siebie w prośbie o przebaczenie, w takim zestawieniu są w tym przykładzie jedynym przypadkiem w całym Psałterzu.

Obok nich spotykamy tu, jedyny raz w psalmach, obrazowy zwrot, związany z przebaczeniem „nie pamiętaj" (al-tizkōr).

W motywacji prośby powołuje się tu psalmista na „łaskawość" (kᵉḥasdᵉkā) i „dobroć" (ṭubᵉkā) Bożą.

Natomiast w wierszu 11 czytamy:

„Przez wzgląd na Twoje imię (šimᵉka) Jahwe
Przebacz mój grzech (wᵉsālaḥtā laʿăwōnî), choć jest wielki".

---

[31] A. Caquot, *Purification et expiation selon le Psaume LI*, w: Revue de l'Histoire des Religions, 159(1966), s. 132–154.

[32] H. Bückers, dz. cyt., s. 190; J.J. Stamm, dz. cyt., 133.

Do motywacji z poprzedniego wiersza dodaje tu psalmista nowy element, a mianowicie „imię Boga", które jest potężne i może przyjść z pomocą człowiekowi nawet w najtrudniejszych sytuacjach życiowych, o czym świadczy najwyraźniej choćby uwolnienie z niewoli egipskiej. Tylko Bóg może skruszonym psalmistom przyjść ze skuteczną pomocą i przebaczeniem. Na jego określenie używa w tym miejscu autor wyrażenia wᵉsālaḥtā[33]. Termin ten pochodzi od rdzenia slḥ, który jest jedynym technicznym określeniem na przebaczenie[34].

Jeszcze w inny sposób prosi Boga psalmista o przebaczenie w wierszu 18. A oto jego treść:

„Popatrz na nędzę moją i na mój trud
I przebacz wszystkie moje grzechy (wᵉśā' lᵉkŏl ḥaṭṭô't̄āj)".

Tu na określenie przebaczenia używa psalmista z kolei imperfectum nś', który oznacza „nieść". Zaś w przenośnym znaczeniu w połączeniu z ʿăwōn lub ḥṭ' przyjmuje znaczenie „nosić grzech" lub jego następstwa (zob. Kpł 5, 1. 17. 18; 17, 16; 19, 8. 17; 20, 17. 19. 20; 22, 9; 24, 15; Lb 5, 31), czy też „nieść czyjś grzech". Przenośnie zaś znaczy „przebaczyć" (zob. Ps 32, 1. 5; 85, 5; 99, 8)[35].

W tej formule motywem prośby jest ciężka sytuacja psalmisty, nie zaś Boże przymioty jak poprzednio.

Trzecim psalmem zawierającym prośbę o przebaczenie jest Ps 39 gdzie w wierszu 9 czytamy:

„Ratuj mnie od wszystkich moich grzechów (mikkŏl pᵉšʿaj)
I nie wystawiaj mnie na szyderstwo głupca (nābāl)".

W tym przykładzie terminem zasadniczym w prośbie jest słowo pᵉšʿaj. Oryginalną nauką Ps 39 jest jego pogląd na grzech. Polega on na tym, że zdaniem psalmisty lepiej się dostrzega jego marność na tle konfrontacji niedoskonałego człowieka z wielkością Boga.

W wierszu 9 prosi psalmista, aby Bóg uchronił go przed ludźmi, którzy w praktyce postępują tak, jakby Bóg nie istniał (Ps 14, 1). Motywacją prośby jest dobro bezbożnych i krótkość życia (w. 13), a więc dobra doczesne. Jest on przekonany, że Bogu wystarczy na niego spojrzeć, aby przed śmiercią jego serce napełniło się radością.

I wreszcie w Ps 79, 8-9 spotykamy prośbę o przebaczenie grzechów wspólnoty. Jest to jedyny przykład tego rodzaju prośby w Psałterzu. Czytamy tu:

„Nie pamiętaj ('al-tizkōr) nam dawnych grzechów (ʿăwōnōt).
Niech wkrótce spotka nas Twe miłosierdzie (raḥămêkā)
Bośmy bardzo nędzni.
Wspomóż nas Boże, nasz Zbawco

---

[33] Wyrażenie to pochodzi od rdzenia slḥ, który w psalmach występuje cztery razy (Ps 25, 11; 103, 3; 86, 5; 130, 4), przy czym w pierwszych dwóch przykładach w formie czasownikowej Qal, a w dalszych dwóch przykładach w formach rzeczownikowych.

[34] J J. Stamm, dz. cyt., s. 47.

[35] Na przykład: kapłan (Wj 28, 38), prorocy (Ez 4, 4-6), ojcowie za synów (Lb 14, 33), Sługa Jahwe (Iz 53, 12).

Dla chwały (ʿal dᵉbar kᵉbôd) Imienia Twego (šᵉmekā) wybaw nas.
I przebacz nam (wᵉkappēr) nasze grzechy
(ʿal-ḥaṭṭᵉʾtênû) dla Twego Imienia (šᵉmekā)".

Już we wstępie prośby autor zwraca się do Boga, aby „nie pamiętał" grzechów popełnionych dawno przez lud. Jest to obrazowy zwrot, który spotkaliśmy już w Ps 25, 7, lecz wówczas w kontekście z terminami od rdzeni hṭʾ i pšʿ. W uzasadnieniu swej prośby powołuje się psalmista najpierw na miłosierdzie (raḥămêkā) Boga. Kontynuacją prośby jest wiersz 9, gdzie w paralelizmie do terminu od ʿwn występuje wyrażenie od ḥṭʾ, połączone ze słowem wᵉkappēr, wywodzącym się od rdzenia kpr, mającym tu znaczenie „przebaczyć"[36]. Prosi tu psalmista Boga słowami: „wybaw nas" i „przebacz nam nasze grzechy" (w. 9b), powołując się w uzasadnieniu tej prośby dwukrotnie na imię Boże. Pierwszy raz używa zwrotu „dla chwały Imienia Twego" (ʿal dᵉbar kᵉbôd-šᵉmekā). Taki przypadek występuje jedyny raz w Psałterzu.

Trzeba zaznaczyć, że w kontekście próśb o przebaczenie grzechów występują wszystkie główne terminy na grzech, jeden raz termin od slḥ (Ps 25, 11), jeden raz od kpr (Ps 79, 9) oraz niektóre obrazowe zwroty. Zaś w motywacjach swych próśb powołują się psalmiści na: Bożą łaskawość (Ps 25, 7 i 51, 3), dobroć (Ps 25, 7), Imię Boże (Ps 25, 7 i 79, 9) oraz na Boże miłosierdzie (Ps 51, 3 i 79, 8).

Przedstawiliśmy w niniejszym artykule treść wypowiedzi, a raczej modlitw pokutnych psalmistów przed Bogiem oraz ich wysiłki zmierzające do pojednania. Wynurzenia ich są bardzo osobiste i ujęte w charakterystycznych formułach, które obfitują w liczne wyznania grzechów i prośby o ich przebaczenie. Jest w nich zawarta głęboka świadomość zła, jakiego ludzie dopuszczają się i wielka nadzieja, że Bóg wysłucha ich próśb oraz okaże przebaczenie. Mniejszą wagę przywiązują do obrzędów zewnętrznych, takich jak ofiary za popełnione grzechy, chociaż ich nie wykluczają. Większą zaś do wewnętrznej przemiany i nawrócenia.

Ponieważ psalmy często są porównywane do lustra, w którym odbija się cała nauka Starego Testamentu, to możemy powiedzieć, że pobożny człowiek Biblii zdawał sobie sprawę z niegodziwości grzechu i chociaż nie mógł – w przeciwieństwie do nas – korzystać z Sakramentu Pokuty, to dążył jednak za wszelką cenę do pozbycia się grzechu i zmiany życia. Wiedział też, że tylko Bóg może mu ten grzech odpuścić.

Zauważyliśmy też, że formuły związane z wyznaniem grzechów i prośbą o ich przebaczenie występują w trzynastu psalmach, których większość należy do gatunku lamentacji.

---

[36] Rdzeń kpr zaświadczony jest w Psałterzu tylko trzykrotnie (Ps 65, 4; 78, 38; 79, 9), ale zawsze występuje jako termin na przebaczenie grzechów. K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexlischen Zeit*, „Ewangelische Theologie", München 26(1960), s. 233; J.J. Stamm, dz. cyt., s. 130.

ks. Norbert Jerzak

Erygowanie archiprezbiteratu bogacickiego w połowie XVIII w.

Biskupi jako odpowiedzialni za całość duszpasterstwa byli także inicjatorami rozbudowy sieci archiprezbiteratów w diecezji wrocławskiej. Różne były czynniki wpływające na te decyzje. Na pierwszym miejscu była troska duszpasterska o powierzony im lud wierny, troska o lepszą strukturę administracyjną a także czynniki o charakterze politycznym. Te ostatnie można zauważyć w okresach częstych zmian politycznych, jakie rozgrywały się na ziemiach polskich[1] i Górnych Łużycach[2] w latach 1772–1821.

W rozwoju sieci archiprezbiteralnej w diecezji wrocławskiej można wyróżnić cztery okresy:

a. pierwszy to dynamiczny rozwój sieci archiprezbiteratów uwarunkowany najczęściej przyczynami natury politycznej (do 1821 r.)
b. drugi sięgający lat pięćdziesiątych XIX stulecia zaznaczył się stagnacją w tej dziedzinie
c. trzeci do 1918 r., kiedy to z rozbudową sieci parafialnej i unowocześnieniem metod duszpasterskich przystąpiono do tworzenia nowych okręgów archiprezbiteralnych
d. czwarty łączy się z wydaną 28 X 1925 r. *Vixdum Poloniae unitas* uznającą nowe polityczne granice pomiędzy Polską i Niemcami za granicę diecezji.

[1] Po trzecim rozbiorze Polski utworzono tzw. Nowy Śląsk, który objął okręgi Siewierza, Pilicy i Częstochowy. Bulla z 1800 r. złączyła z biskupstwem wrocławskim siewierski komisariat biskupi, archiprezbiterat Siewierz, Pilicę oraz Częstochowę z 48 parafiami. Zob. W. Urban, *Zarys diecezji wrocławskiej*, Wrocław 1962, s. 11.

[2] Kongres Wiedeński z 1815 r., który wprowadzał nowy porządek w Europie po zwycięstwie nad Napoleonem, przydzielił Prusom odebrane od Saksonii: całe Górne i część Dolnych Łużyc. Tereny te należały do dawniejszej diecezji miśnieńskiej. Ostatecznie bulla *De salute animarum* z 1821 r. przyłączyła do wrocławskiej diecezji katolickie parafie Łużyc, odłączając je od Budziszyna. Brewe papieskie wydane 19 XII 1821 r., przekazało diecezji wrocławskiej jeszcze kościoły opactwa magdalenek w Lubaniu oraz parafię Jauernik. Zob. W. Urban, Zarys.., s. 13–14.

W pierwszym okresie dynamicznej rozbudowy sieci archiprezbiteralnej w diecezji wrocławskiej miało miejsce utworzenie archiprezbiteratu bogacickiego. Kardynał Filip Ludwik Sinzendorf w 1738 r. dokonał podziału diecezji wrocławskiej[3]. Nie wiemy dlaczego archiprezbiterat bogacicki nie został wtedy utworzony. W archidiakonacie wrocławskim zostały utworzone następujące 22 nowe archiprezbiteraty: Kąty Wrocławskie, Kiełczyn, Oleśnica, Oława, Opatów, Osiek, Przychowa, Rychtal, Skoroszyce, Świebodzice, Wiązów, Ziębice: w archidiakonacie opolskim: Siołkowice, Krapkowice, Pyskowice, Gorzów Śl., Pogrzebin, Dębieńsko, Łany, Strumień, w archidiakonacie głogowskim: Sława Śląska, w archidiakonacie legnickim: Nowogrodziec[4]. W 1747 r. dodano jeszcze kolejne dwa, tak że od połowy XVIII w. diecezja wrocławska liczyła 79 archiprezbiteratów[5].

Trudny do zrozumienia jest fakt, że przy tak poważnej i wielkiej reorganizacji administracyjnych struktur kościelnych w diecezji wrocławskiej, dokonanej przez kardynała Sinzendorfa, nie został erygowany w 1738 r. archiprezbiterat bogacicki. Ciekawą tezę w tym względzie przedstawił historyk H. Gerlic. Nie posiadamy informacji o utworzeniu samodzielnego archiprezbiteratu bogackiego, „jednak jego powstanie należy najprawdopodobniej wiązać ze wzrostem znaczenia parafii Bogacica jako silnego ośrodka katolickiego, znajdującego się pośród protestanckiej większości”[6]. O takiej myśli i zamiarach wrocławskiego Ordynariusza może świadczyć sprawa objęcia przez ks. Józef Poznalka, proboszcza bogacickiego, funkcji administratora archiprezbiteratu oleskiego[7]. Miało to miejsce przed powstaniem archiprezbiteratu, a przynajmniej od 21 IX 1738 r.[8]

---

[3] J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji 1520–1742*, Warszawa 1995, s. 170; S. Litak, *Struktura terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w 1772 roku*, w: *Materiały do atlasu historycznego chrześcijaństwa w Polsce*, t. IV, Lublin 1980, s. 96.

[4] Należy tutaj dodać, że dość często w literaturze przedmiotu podaje się błędnie liczbę 23 utworzonych archiprezbiteratów, jak to uczynił np. J. Mandziuk, Historia..., t. 2, s. 170, a za nim H. Gerlic, *Archiprezbiterat Bogacica w latach 1749–1924*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 18(1998), s. 213.Wynikło to z błędnego odczytania przez J. Mandziuka *Schematyzmu z r. 1738.* Otóż dodał, do innych erygowanych wówczas archiprezbiteratów, tutaj powstanie archiprezbireratu prusickiego, który w rzeczywistości nie istniał. Parafia Prusice wraz z innymi okolicznościowymi miejscowościami wchodziła od r. 1654 w skład archiprezbiteratu żmigrodzkiego, który istniał nieprzerwanie do 1945 r.. Szczegółowo to przedstawił w swojej pracy M. Kogut, Kościół katolicki w archiprezbiteracie żmigrodzkim w latach 1654–1945, Wrocław 2001, s. 60–86. Skąd natomiast ten błąd? Otóż sporządzający rękopiśmienny *Schematyzm z 1738 r.* (AAW – II b 12 – *Schematismus des Bistums Breslau nach der Neueinteilung der Archipresbyterate von 1738*, s. 18–19) na s. 18 zatytułował zamiast archiprezbiterat *żmigrodzki*, uczynił *prusicki*, wychodząc z założenia, że jeśli aktualnie urzędował archiprezbiter w Prusicach, tzn. był to archiprezbiterat prusicki. Zarówno schematyzm z 1748 r., jak i następne, np. z 1766 r. nie powielały tego błędu lecz podawały faktyczną nazwę *archiprezbiterat żmigrodzki*.

[5] S. Litak, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1996, s. 416–487; zob. Tenże, *Struktura terytorialna*…, s. 54.

[6] H. Gerlic, *Archiprezbiterat Bogacica*…, s. 214.

[7] *Schematismen des Fürstbistums Breslau 1724 und 1738*, s. 287.

[8] H. Gerlic, *Archiprezbiterat Bogacica*…, s. 214.

H. Gerlic sądzi, że ten fakt „zinterpretowano jako prawdopodobny czas powstania tutejszego dekanatu, który miał początkowo, najprawdopodobniej w 1738 r., obejmować parafię w Kuniowie, kurację w Kluczborku oraz połączoną z Bogacicą parafię Lasowice Małe. 12 VII 1743 r. przyłączono parafię w Kujakowicach”[9]. W schematyzmie z 1738 r. zaznaczono, że ks. Poznalek był archiprezbiterem *per se*.[10] Planu erygowania archiprezbiteratu bogacickiego nie zrealizowano przed 1748 r., ponieważ, parafia Bogacica należała wraz z Bierdzanami, Lasowicami Małymi i Lasowicami Wielkimi do archiprezbiteratu oleskiego[11]. W jej strukturalnych ramach znajdowała się zapewne od chwili przejęcia jej przez katolików, a do którego wraz z nią należały znajdujące się tam w średniowieczu, co stwierdza rejestr świętopietrza z 1447 r.[12], inkorporowane do niej parafie w Bierdzanach, Lasowicach Małych i Lasowicach Wielkich[13]. Nad tymi miejscowościami duszpasterską troskę roztaczał nadal bogacicki proboszcz, ks. Józef Poznalek[14]. W 1748 r. do oleskiego archiprezbiteratu należały, obok parafii w Bogacicy, także parafie krzyżackie w Kuniowie i Kujakowicach, józefińska kuracja krzyżacka w Kluczborku[15], parafia augustiańska w Oleśnie oraz parafie w Bodzanowicach[16] i Wysokiej[17].

Catalogus z 1748 r. nie wspomina o erygowaniu archiprezbiteratu bogackiego, to jednak pewne zapiski poczynione w rękopiśmiennym schematyzmie z 1738 r. sugerują, że przed 1748 r. istniały nadal konkretne plany erygowania archiprezbiteratu. W tym źródle wzmiankowano przy kuracji kluczborskiej i parafii kuniowskiej, że były one *incorporatum Archiprebyteratui Bodlandensi*[18], a przy parafii

---

[9] H. Gerlic, tamże.

[10] *Schematismen des Fürstbistums Breslau 1724 und 1738*, s. 287, (B. Joseph Posnalek 1737 *Administrator Archipresbyter per se*).

[11] *Catalogus Almae Diöcesis Silesiae complectens ordine alphabetico, nomina, cognomina, personatus, officia et beneficia ecclesiastica eorum qui de clero saeculari ac regulari in animarum potissimum cura, aliisque ministeriis statui suo competentibus occupantur, profundissima cum veneratione dicatus Reverendissimo et Celesissimo Principi et Domino, Domino Philippo Gotthardo Principi de Schaffgotsch, Episcopo Wratislaviensi etc., Breslau 1748* (dalej: Catalogus 1748), s. 28, przedruk zob. Archiv für schlesischen Kirchengeschichte 26(1968), s. 321.

[12] H. Markgraf, *Die Rechnung über den Peterspfenning im Archidiakonat Oppeln 1447*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens” (dalej: ZVGS), 27(1893), s. 361–363.

[13] Zob. *Visitationsberichte der Diözese Breslau. Archidiakonat Oppeln*, t. I, Breslau 1904, s. 40–44 i 341–343.

[14] *Catalogus 1748*, s. 28.

[15] Krzyżacka kuracja józefińska w Kluczborku i parafie: Kuniów, Kujakowice należały wcześniej do istniejącego w przeszłości dekanatu byczyńskiego, który obejmował ponadto parafie w Byczynie, Dobiercicach, Kochłowicach, Paruszowicach, Rożnowie, Skałągach i Smardach: W. Schulte, *Anhang*, ZVGS 27(1893), s. 384; J. Heyne, *Dokumentierte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau*, Bd. II, Breslau 1860–1868, s. 102.

[16] Parafie w Bodzanowicach i Kujakowicach znajdowały się przejściowo w nowo utworzonym w 1738 r. archiprezbiteracie gorzowskim, ale dekretem oficjała wrocławskiego z 12 lipca 1743 r. powróciły do oleskiego. *Schematismen 1724 und 1738*, s. 288.

[17] *Catalogus 1748*, s. 28.

[18] *Schematismen 1724 und 1738*, s. 287.

kujakowickiej *incorporatum Archiprebyteratui (Rosenbergensi) Bodlandensi vigore officiosi decreti dat. 12 Julii 1743*[19]. Zapis ten sugeruje, że istniała w świadomości wrocławskich władz kościelnych potrzeba na stałe przypisania urzędu archiprezbitera do Bogacicy. Dlaczego wtedy tego nie zrobiono trudno dać jednoznaczną odpowiedź. Prawdopodobnie kształtowały się jeszcze wtedy polityczne granice Śląska, który po wielu bitwach powoli przechodził pod panowanie pruskie. Jak sądzę, to chyba było główną przeszkodą. Omawiane miejscowości znajdowały się wtedy przy samej granicy z Rzeczypospolitą.

Pierwsza wzmianka o istnieniu archiprezbiteratu bogacickiego pojawiła się w 1749 r. H. Gerlic po przeanalizowaniu bogacickich ksiąg metrykalnych natrafił na miejsce z datą 18 V 1749 r. W tym dniu sakramentu chrztu udzielił ks. Józef Poznalek, który występował jako farorz i archiprezbiter bogacicki[20]. Według tej informacji można przyjąć, że wrocławski ordynariusz biskup Filip Gotard Schaffgotsch, najpóźniej w maju 1749 r. erygował archiprezbiterat, a tym samym podawana w *Real-Handbuch des Bistums Breslau 1929* data powstania w 1759 r. była błędna[21]. Pierwsze dane o archiprezbiteracie czerpiemy z 1757 r. Według danych z *Catalogus*'a w skład nowoutworzonego archiprezbiteratu weszły parafie wyłączone z archiprezbiteratu oleskiego: Bogacica wraz z Lasowicami Małymi oraz filiami w Bierdzanach i Lasowicach Wielkich, parafie krzyżackie w Kuniowie i Kujakowicach oraz placówka duszpasterska tego zakonu w Kluczborku. Na jego czele stał nadal proboszcz i archiprezbiter bogacicki oraz administrator lasowicki ks. Józef Poznalek[22]. *Catalogus* z 1766 r. podał dwie zmiany[23]. Pierwszą z nich było przejęcie w 1763 r., po śmierci poprzednika[24], urzędu archiprezbitera przez kolejnego proboszcza

---

[19] Tamże, s. 288.

[20] H. Gerlic, *Archiprezbiterat Bogacica*…, s. 215.

[21] Na s. 174 zapisano: *„bis 1925 «Archipresbyterat Bodland», das schon 1759 erwähnt wid"*. Ten błąd powtórzył B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980, s. 541. „Badania ks. F. Seppelta wykazały, że w pierwszych latach rządów pruskich na Śląsku utworzono nowe archiprezbiteraty tylko w Kluczborku (1759) [...]".

[22] *Catalogus Almae Diöcesis Wratislaviensis complectens ordine alphabetico, nomina, cognomina, personatus, officia et beneficia ecclesiastica eorum qui de dero saeculari ac regulari in animarum potissimum cura, aliisque ministeriis statui suo competentibus occupantur, profundissima cum veneratione dicatus Reverendissimo et Celesissimo Principi et Domino, Domino Philippo Gotthardo Principi de Schaffgotsch, Episcopo Wratislaviensi etc, Breslau 1757* (dalej: *Catalogus 1757*), s. 53. Przy podzielonym archiprezbiteracie oleskim pozostały następujące parafie: Olesno, Stare Krzepice, Sternalice, Kościeliska, Bodzanowice i Wysoka. Urząd archiprezbitera pełnił wówczas augustianin, prałat prepozyt Daniel Besling. Tamże, s. 63.

[23] *Catalogus Almae Diöcesis Wratislaviensis complectens ordine alphabetico, nomina, cognomina, personatus, officia et beneficia ecclesiastica eorum qui de dero saeculari ac regulari in animarum potissimum cura, aliisque ministeriis statui suo competentibus occupantur, profundissima cum veneratione dicatus Reverendissimo et Celesissimo Principi et Domino, Domino Philippo Gotthardo Principi de. Schaffgotsch, Episcopo Wratislaviensi etc, Breslau 1766* (dalej: *Catalogus 1766*), s. 68.

[24] Tamże, s. 142.

bogacickiego i administratora lasowickiego ks. Andrzeja Krumbhorna. Natomiast druga związana była z osadzeniem w kościele filialnym w Bierdzanach, należącym do Bogacicy, fundatystę. Wprawdzie prowadził już w Bierdzanach samodzielnie działalność duszpasterską, to jednak podległy był nadal bogacickiemu proboszczowi.

Nazwa *archiprezbiterat bogacicki* istniał do 1924 r., kiedy to wolą ks. kard. Adolfa Bertrama przeniesiono siedzibę archiprezbitera do Kluczborka i zmieniono nazwę na *kluczborski*.

Bibliografia

Spis publikacji

A. KSIĄŻKI I BROSZURY

1) *Kościół na Ziemiach Zachodnich* (red.). Wrocław 1971, s. 296.
2) *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*. Wrocław 1972, s. 461.
3) *Verbum Crucis. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie* (red.). Wrocław 1974, s. 323.
4) *Dei Virtus. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie* (red.). Wrocław 1974, s. 291.
5) *† Bolesław Kardynał Kominek. W służbie „Ziem Zachodnich"* (red.). Wrocław 1977, s. 321.
6) *Jakość życia* (red.). Wrocław 1977, s. 357.
7) *Ewangelizacja* (red.). Wrocław 1980, s. 434.
8) *Powołany do pracy. Komentarz do „Laborem exercens"* (red.). Wrocław 1983, s. 347.
9) *Kultura życia wewnętrznego* (red.). Wrocław 1983, s. 259.
10) *Miłość miłosierna* (red.). Wrocław 1985, s. 307.
11) *Eucharystia* (red.). Wrocław 1987, s. 391.
12) *Katecheza w szkole* (red.). Wrocław 1992, s. 153.
13) *Niedziela dzisiaj. Sacrum w życiu społecznym* (red.). Wrocław 1993, s. 194.
14) *Gdzie Kościół jest rzeczywistością*. Wrocław 1993, s. 56.
15) *Dobry początek – połowa pracy*. Wrocław 1993, s. 67.
16) *Myśl społeczna Kościoła*. Wrocław 1993, s. 84.
17) *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*. Wrocław 1995, s. 216.
18) *Wyzwolenie społeczne*. Wrocław 1995, s. 299.
19) *Sumienie społeczeństwa*. Wrocław 1995, s. 206.
20) *Jak obudzić przyszłość. Kongresowi Eucharystycznemu naprzeciw*. Wrocław 1996, s. 27.
21) *Drogami wolności*. Wrocław 1996, s. 55.
22) *Wokół wartości najwyższych*. Wrocław 1996, s. 96.
23) *Przestrzeń samorządu*. Wrocław 1998, s. 55.
24) *Światłość na areopagach*. Wrocław 1999, s. 219.
25) *Praca jest kluczem*. Wrocław 1998, s. 95.
26) *Drogami Kościoła*. Wrocław 2000, s. 431.
27) *Pokój społeczny, pokój głębi*. Wrocław 2001, s. 229.

28) *Dwanaście gwiazd, jedność Europy*. Wrocław 2003, s. 278.
29) *Bóg idzie naprzeciw*. Wrocław 2003, s. 179.
30) *Co mówi Papież*. Wrocław 2005, s. 278.
31) *Szkice do portretu* (red.). Wrocław 2005, s. 292.
32) *Wznoszenie wartości podstawowych*. Wrocław 2007, s. 192.
33) *Moc społeczeństwa obywatelskiego.* Wrocław 2009, s. 202.
34) *Równoważenie globalizacji*. Wrocław 2009, s. 198.

B. ARTYKUŁY I ROZPRAWY

1) *Rozmowy dalekie od wyczerpania*. „Głos Ludu" 26.05.1957, s. 3.
2) *Wspomnienie o pięknym człowieku*. „Przewodnik Katolicki" 47 : 1957 nr 39, s. 512; *toż:* „Gość Niedzielny" 26 : 1957 nr 37, s. 5.
3) *Maksymilian Kancjusz. W obcym środowisku*. „Tygodnik Powszechny" 12:1958 nr 46, s. 2.
4) *Maksymilian Kancjusz. Pochwała zamkniętych ust*. „Homo Dei" 27 : 1958 nr 3, s. 351–353.
5) *Maksymilian Kancjusz. Zdobył duszę w cierpliwości*. „Msza Święta" 17 : 1958 nr 11, s. 17–21.
6) *Święty Tydzień*. „Przewodnik Katolicki" 48:1958 nr 48, s. 472; nr 49, s. 486; nr 50, s. 500; nr 51–52, s. 538.
7) *Koncepcja zawsze aktualna*. „Homo Dei" 29 : 1960 nr 1, s. 15–19.
8) *W sprawie wychowania mężczyzny*. „Ateneum Kapłańskie" 62 : 1961 nr 2, s. 164–168.
9) *O sens „konfliktu pokoleń" wśród duchowieństwa*. „Ateneum Kapłańskie" 63 : 1962 nr 3, s. 264–276.
10) *Dwudziesta rocznica polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich*. „Zeszyty Naukowe" KUL 9 : 1966 nr 1-2, s. 139–148.
11) *Struktura społecznej zasady dobra wspólnego*. „Roczniki Filozoficzne" TNKUL 15 : 1967 z. 2, s. 27–44.
12) *Bene comune della Chiesa e il mondo*. „Studium" 63 : 1967, s. 508–522.
13) *Common good as fundamental social principle. A socio-ethical contribution to philosophy of law*. „Apolonaris", Romae 41 : 1968, s. 457–476.
14) *Wspólnotowa struktura Kościoła*. „Znak" 20 : 1968 z. 9, s. 1101–1115.
15) *O duszpasterską interpretację pluralizmu społeczno-zawodowego*. „Ateneum Kapłańskie" 71 : 1968 z. 6, s. 488–498.
16) *Kierunki i granice przemian w Kościele*. „Colloquium Salutis" 1 : 1969, s. 189–216.
17) *Rozwój jako przedmiot dialogu między Kościołem a światem według „Populorum progressio"*. „Colloquium Salutis" 1 : 1969, s. 77–89.
18) *Naturalne predyspozycje życia społecznego*. „Colloquium Salutis" 1 : 1969, s. 165–171.

19) *Społeczne zasady prawa naturalnego w Kościele*. „Collectanea Theologica" 40 : 1970 z. 1, s. 33–48.
20) *Czy Kościół podlega prawu naturalnemu?*. „Roczniki Filozoficzne" TNKUL 18 : 1970 nr 2, s. 75–76.
21) *Dobro osobowe a dobro wspólne*. „Ateneum Kapłańskie" 74 : 1970 z. 2, s. 218–231.
22) *Sekularyzacja a współczesny model wiary*. „Ateneum Kapłańskie" 74 : 1970 z. 3, s. 374–387.
23) *Dobro wspólne Kościoła a jego stosunek do świata*. „Zeszyty Naukowe" KUL 13 : 1970 nr 1, s. 35–48.
24) *Wiara a Kościół jako wspólnota*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 4. Wyd. B. Bejze. Warszawa 1970, s. 105–128.
25) *Współrzędne między kolegialnością a pomocniczością w Kościele*. „Colloquium Salutis" 2 : 1970, s. 19–31.
26) *W poszukiwaniu elementów duszpasterstwa integralnego*. „Colloquium Salutis" 2 : 1970, s. 197–210.
27) *Istota pokoju a społeczność międzynarodowa*. „Ateneum Kapłańskie" 76 : 1971 z.1, s. 34–47.
28) *Duszpasterstwo czy autorealizacja Kościoła?* „Ateneum Kapłańskie" 76 : 1971 z. 2, s. 181–191.
29) *Podstawowe zasady życia społecznego w encyklikach społecznych papieży. Ewolucja problemu*. „Znak" 23 : 1971 nr 9, s. 1179–1195.
30) *Teologia „polityczna" w świetle dokumentu Pawła VI „Octogesima adveniens"*. „Colloquium Salutis" 3 : 1971, s. 51–70.
31) *Uratować od zapomnienia*, [w:] *Kościół na Ziemiach Zachodnich*. Wrocław 1971, s. 5–6.
32) *Spór między katolicką nauką społeczną a teologią polityczną*. „Collectanea Theologica" 42 : 1972 nr 2, s. 39–51.
33) *Przenikanie się powszechnego i lokalnego wymiaru Kościoła według społecznej zasady pomocniczości*. „Colloquium Salutis" 4 : 1972, s. 47–61.
34) *Pokój jako element dobra wspólnego ludzkości*. „Colloquium Salutis" 5 : 1973, s. 95–118.
35) *Sytuacja człowieka w społeczeństwie konsumpcyjnym jako zadanie Kościoła*, [w:] *Verbum Crucis. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie*. Wrocław 1974, s. 249–268.
36) *Podstawowe funkcje parafii*, [w:] *Dei Virtus. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie*. Wrocław 1974, s. 32–44.
37) *Pojednanie jako element odnowy*, [w:] *Rok święty*. Red. J. Majka. Wrocław 1974, s. 67–83.
38) *Eklezjalny sens pojednania*, [w:] *Rok święty*. Red. J. Majka. Wrocław 1974, s. 175–179.
39) *Recessit pastor bonus*. „Colloquium Salutis" 6 : 1974, s. 5–11.
40) *Współrzędne między odnową a pojednaniem*. „Colloquium Salutis" 6 : 1974, s. 35–49.

41) *Dialog w parafialnym urzeczywistnianiu Kościoła*. „Colloquium Salutis" 6 : 1974, s. 201–222.
42) *Chrystus nauczyciel – humanizm ewangeliczny*. „Colloquium Salutis" 7 : 1975, s. 99–118.
43) *Das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche im Lichte des Subsidiaritätsprinzips*. „Collectanea Theologica" 45 : 1975 fasc. spec., s. 121–133.
44) *Posoborowy obraz kapłaństwa a jego recepcja u duszpasterzy*, [w:] *Osobowość kapłańska*. Red. J. Majka. Wrocław 1976, s. 83–103.
45) *Potrójny dialog Kościoła. Retrospekcje posoborowe*. „Chrześcijanin w Świecie" 8 : 1976 nr 7, s. 10–19.
46) *Wyzwolenie jako element ewangelizacji*. „Collectanea Theologica" 36 : 1976 nr 4, s. 15–27.
47) *Ewangelizacja w ujęciu Pawła VI*: *synteza działalności Kościoła*. „Colloquium Salutis" 8 : 1976, s. 33–51.
48) *Przedmowa*, [w:] *† Bolesław Kardynał Kominek. W służbie „Ziem Zachodnich"*. Wrocław 1977, s. 7–9.
49) *Duszpasterstwo jako troska o człowieka*. „Homo Dei" 36 : 1977 nr 1, s. 28-34.
50) *„Po Bogu – pierwsze i ostatnie prawo w społeczności"*. „Colloquium Salutis" 9 : 1977, s. 21–36.
51) *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*, [w:] *Jakość życia*. Wrocław 1977, s. 27–49.
Toż: „Chrześcijanin w Świecie" 8 : 1976 nr 7, s. 11–19.
52) *Odpowiedź Kościoła na apel cywilizacji technicznej*, [w:] *Jakość życia*, s. 233–246.
53) *Formy urzeczywistnienia się Kościoła w warunkach cywilizacji technicznej*, [w:] *Jakość życia*, s. 247–262.
54) *Wprowadzenie*, [w:] *Jakość życia*, s. 5–9.
55) *Sprawiedliwość jako korelat ewangelizacji*. „Chrześcijanin w Świecie" 9 : 1977 nr 10, s. 20–25.
56) *Possibilité d'une application des principes sociaux dans la communauté de l'Église*. „Collectanea Theologica" 47 : 1977 fasc. spec., s. 113–125.
57) *Papież rozmiłowany w człowieku*. „Colloquium Salutis" 10 : 1978, s. 47–68.
58) *O współczesne rozumienie zbawienia*. „Colloquium Salutis" 10 : 1978, s. 47–68.
59) *Kościół jako wspólnota wspólnot*, [w:] *Chrześcijanin w Kościele*. Red. J. Majka. Wrocław 1979, s. 123–143.
60) *Co powiedział papież. „Redemptor hominis" – encyklika o sprawie człowieka*. „Colloquium Salutis" 11 : 1979, s. 11–31.
61) *Zadania rodziny w Kościele*. „Colloquium Salutis" 11 : 1979, s. 169–183.
62) *Współrzędne między dobrem wspólnym społeczności międzynarodowej a pokojem*. „Chrześcijanin w Świecie" 11 : 1979 nr 1, s. 30–45.
63) *Dobro wspólne*. Encyklopedia Katolicka. T. III. Lublin 1979, k.1379–1382.
64) *„Redemptor hominis" – inauguracyjna encyklika Jana Pawła II*. „Chrześcijanin w Świecie" 12 : 1980 nr 2, s. 4–21.

65) *Obraz ethosu polskiego w przemówieniach Jana Pawła II*. „Colloquium Salutis" 12 : 1980, s. 131–144.
66) *Ewangelizacja – odnowione imię całej działalności Kościoła*, [w:] *Ewangelizacja*. Wrocław 1980, s. 55–76.
67) *Rodzina jako społeczność uświęcająca*, [w:] *Ewangelizacja*, s. 147–176.
Tож: „Chrześcijanin w Świecie" 11 : 1979 nr 9, s. 16–38.
68) *Rodzina – miejsce ewangelizacji*, [w:] *Ewangelizacja*, s. 301–313.
69) *Związki między sprawiedliwością społeczną a misją Kościoła*, [w:] *Ewangelizacja*, s. 347–366.
70) *Wprowadzenie*, [w:] *Ewangelizacja*, s. 5–7.
71) *Die Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften*. „Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften" 21 : 1980. Red. W. Weber, s. 29–47.
Toż: *Collectanea Theologica* 49 : 1979 fasc. spec., s. 13–30.
72) *Główne kierunki pojmowania teologii pastoralnej*. „Colloquium Salutis" 13 : 1981, s. 215–225.
73) *Dynamika społecznego nauczania Kościoła*. „Colloquium Salutis" 14 : 1982, s. 5–9.
74) *Koncepcja wyzwolenia w nauczaniu Jana Pawła II*. „Colloquium Salutis" 14 : 1982, s. 105–120.
75) *Państwo a Kościół w nauczaniu Kard. S. Wyszyńskiego*. „Chrześcijanin w Świecie" 14 : 1982 nr 5, s. 23–34.
Toż: *Colloquium Salutis* 13 : 1981, s. 215–225.
Toż: *Roczniki Nauk Społecznych*. T.10 : 1982, s. 47–58.
76) *Dobro wspólne i zasada pomocniczości a problem samorządności w polskim życiu publicznym*. „Chrześcijanin w Świecie" 14 : 1982, s. 104–113.
77) *Praca jako pomnażanie dobra wspólnego*, [w:] *Powołany do pracy. Komentarz do enc. Jana Pawła II „Laborem exercens"*. Wrocław 1983, s. 258–265.
78) *„Laboryzm" Jana Pawła II – droga rozwiązywania kwestii społecznej*, [w:] *Powołany do pracy*, s. 333–347.
79) *Wprowadzenie*, [w:] *Powołany do pracy*, s. 77–82.
80) *„Synteza struktur i postaw – budowanie Kościoła" w ujęciu Kard. K. Wojtyły*. „Colloquium Salutis" 15 : 1983, s. 137–150.
81) *Duszą kultury – kultura duszy (wprowadzenie)*, [w:] *Kultura życia wewnętrznego*. Wrocław 1983, s. 7–12.
82) *Zur Frage der ordnungspolitischen Wertmassstäbe im Sinne der katholischen Soziallehre*, [w:] *Wirtschaftsordnung. Die christliche alternative zum Marxismus*. Red. A.F. Utz, H.B. Streithofen. Walberberg 1983, s. 175–177.
83) *Zło dobrem zwyciężaj. Ewangeliczne prawo miłości*. „Colloquium Salutis" 16 : 1984, s. 29–46.
84) *Papieski program odrodzenia narodu*. „Colloquium Salutis" 16 : 1984, s. 235–244.
85) *Kościół był jego pasją (o Kard. B. Kominku)*. „Nowe Życie" 2 : 1984 nr 4, s. 17–18.

86) *Działalność dobroczynna jako istotny element duszpasterstwa*, [w:] *Miłość miłosierna*. Wrocław 1985, s. 159–175.
87) *Wprowadzenie*, [w:] *Miłość miłosierna*, s. 5–8.
88) *Wkład Kościoła w integrację Ziem Zachodnich i Północnych*. „Colloquium Salutis" 17 : 1985, s. 35–51.
89) *Problem pojednania i pokuty na tle cywilizacji konsumpcji*. „Colloquium Salutis" 17 : 1985, s. 139–151.
90) *Pokój i zbawienie*. „Chrześcijanin w Świecie" 18 : 1986, nr 1-2, s. 66–80.
91) *Nadziei naprzeciw*. „Nowe Życie" 4 : 1986, nr 23, s. 8–9.
92) *„Gaudium et spes" – dokument jeszcze do odczytania*. „Ateneum Kapłańskie" 78 : 1986, nr 1, s. 36–49.
93) *Duchowość zakonna wobec dzisiejszego świata*, [w:] *W służbie Kościoła.* Red. G. Niedziela. Wrocław 1986, s. 65–75.
94) *Encyklika o sprawie człowieka*, [w:] Jan Paweł II, *Enc. „Redemptor hominis". Komentarz*. Wrocław 1986, s. 109–145.
95) *Eucharystia jako dobro wspólne Kościoła*, [w:] *Eucharystia*. Wrocław 1987, s. 239–255.
Toż, [w:] *Krajowy Kongres Eucharystyczny*. Red. S. Napierała. Poznań 1987, s. 205–217.
96) *Skala oczekiwań*. „Nowe Życie" 5 : 1987, nr 12, s. 1, 5–6.
97) *Człowiek pokoju wobec dobra wspólnego*. „Colloquium Salutis" 18–19 : 1986–1987, s. 85-98.
98) *Tajemnica oczywistości Bożej pośród ludzi*. „Nowe Życie" 5 : 1987, nr 12, s. 14–15.
99) *Pochodnie nadziei*. „Colloquium Salutis" 20 : 1988, s. 5–9.
100) *Ośrodek grup religijnych w parafii*. „Colloquium Salutis" 20 : 1988, s. 69–84.
101) *Ruchy religijne i sekty – wyzwanie Kościoła*. „Colloquium Salutis" 20 : 1988, s. 95–107.
102) *Pluralismus und Pluriformität des Gemeinwohls*, [w:] *Leitlinien politischer Ethik*. Red. J. Thesing, K. Weigelt. St. Augustin 1988, s. 80–88.
103) *Perspektywy współzależności. Nad nową encykliką Jana Pawła II*. „Nowe Życie" 6 : 1988, s. 8–13.
104) *Większy niż nasze serce*. „Nowe Życie" 6 : 1988, nr 14, s. 4–5.
105) *Jasność początku*. „Nowe Życie" 6 : 1988, nr 24, s. 10–11.
106) *Wartości – ich znaczenie w wychowaniu*. „Colloquium Salutis" 21-22 : 1989–1990.
107) *Wspólnota przedsiębiorstwa*. „Colloquium Salutis" 21-22 : 1989–1990.
Toż, [w:] *Praca nad pracą. Kongres pracy we Wrocławiu*. Red. G. Białkowska i inni. Wrocław 1996, s. 69–83.
108) *O uniwersytecki charakter studiów teologicznych*. „Colloquium Salutis" 21-22 : 1989–1990.
109) *Stowarzyszenia, bractwa, duszpasterstwo zawodowe w służbie ewangelizacji*, [w:] *Ewangelizacja ludzi pracy*. Red. B.Woźnica. Katowice 1990, s. 68–74.
110) *Teologia a Uniwersytet*. „Nowe Życie" 8 : 1990, nr 15, s. 1, 4–5.

111) *Kto przeprosi Polaków?* „Nowe Życie" 8 : 1990, nr 22, s. 1–5.
112) *Z serca Kościoła*. „Nowe Życie" 8 : 1990, nr 24, s. 6–7.
113) *Od optymizmu „Populorum progressio" do troski „Sollicitudo rei socialis"*. „Ethos" 11/12 : 1990, s. 307–317.
114) *Zasady życia społecznego*. „Nowe Życie" 9 : 1991, nr 16, s. 6–7.
115) *Cel Kościoła – szczęście, wyzwolenie czy zbawienie?* „Colloquium Salutis" 23–24 : 1991-92, s. 201–216.
116) *Bitwa o Polskę. Wywiad*. „Ład" 11 : 1991, nr 51, s. 3–4.
117) *Jak gdyby Boga nie było*. „Nowe Życie" 9 : 1991, nr 22, s. 4–5.
118) *Encyklika o ewangelii pracy*, [w:] Jan Paweł II. *Enc. „Laborem exercens". Komentarz*. Wrocław 1992, s. 101–112.
119) *Wprowadzenie*, [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła w skrócie. Kongregacja ds. Uniwersytetów i Seminariów*. Wrocław 1992, s. 5–7.
120) *O chrześcijański sposób bycia człowiekiem (wprowadzenie)*, [w:] *Katecheza w szkole*. Wrocław 1992, s. 5–10.
121) *Świat, do którego jesteśmy posłani*. „Chrześcijanin w Świecie" 22 : 1992, nr 1, s. 11–24.
122) *„Etsi Deus non daretur". Moc wiążąca między prawem a moralnością*, [w:] *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*. Wyd. B. Czech. Katowice 1992, s. 111–121.
123) *Społeczeństwo pluralistyczno-industrialne wobec niedzieli*, [w:] *Niedziela dzisiaj. Sacrum w życiu społecznym*. Wrocław 1993, s. 49–66.
Toż: „Chrześcijanin w Świecie" 22 : 1992 nr 2, s. 14–27.
124) *Na wnijście*, [w:] *Niedziela dzisiaj*, s. 5–10.
125) *Słowo wstępne*, [w:] J. Woroniecki, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*. Wrocław 1993, s. 5–6.
126) *Nadużycia społeczno-gospodarcze wyzwaniem myśli moralno-pastoralnej*, [w:] *Korupcja. Problem społeczno-moralny*. Red. A. Marcol. Opole 1992, s. 141–162.
127) *Jakie wartości?* „Nowe Życie" 10 : 1993, nr 2, s. 3, 18.
128) *Czy idą poganie?* „Nowe Życie" 10 : 1993, nr 3, s. 5, 14.
129) *Co powiedział Papież?* „Nowe Życie" 10 : 1993, nr 4, s. 4, 10.
130) *Czy prawda podlega głosowaniu?* „Nowe Życie" 10 : 1993, nr 5.
131) *Nie daliśmy się zdmuchnąć! Wywiad z P. Niteckim*. „Nowe Życie" 10 : 1993, nr 6, s. 3–4.
132) *Wyzwolenie proletariatu czy opcja dla ubogich?* „Chrześcijanin w Świecie" 23 : 1993 nr 2, s. 89–101.
133) *Ks. Majka – Człowiek, jakiegośmy znali*. „Colloquium Salutis" 23–24 : 1991-92, s. 13–18.
Toż: „Słowo. Dziennik Katolicki" 1 : 1993, nr 52, s. 4.
134) *Wolne wybory*. „Nowe Życie" 10 : 1993, nr 9, s. 7, 10.
135) *Wychowanie i nawrócenie*. „Nowe Życie" 10 : 1993, nr 7-8, s. 17.
136) *Przyszłość przez rodzinę*. „Nowe Życie" 11 : 1993, nr 11, s. 7, 10.
137) *Pamięć serca*. „Nowe Życie" 12 : 1993, nr 12, s. 1.

138) *Nowa ewangelizacja – odpowiedź na wyzwanie polskiej współczesności*. „Pismo okólne Episkopatu" 34 : 1993, s. 9–12.
139) *Formacja stała księży według adhortacji „Pastores dabo vobis"*. „Homo Dei" 62 : 1993, nr 4, s. 35–45.
Toż: *Wrocławskie Wiadomości Kościelne* 47 : 1994, nr 1-2, s. 99–109.
140) *Umiejętność techniczna a rozsądek chrześcijański*. „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 46 : 1993, nr 4, s. 82–92.
141) *Prawda o człowieku miarą wolności*, [w:] *W prawdzie ku wolności*. Red. E. Janiak. Wrocław 1994, s. 132–143.
Toż: *Chrześcijanin w Świecie* 23 : 1993, nr 4, s. 3–14.
142) *Na koniuszku palca*. „Nowe Życie" 11 : 1994, nr 2, s. 3, 5.
143) *Przywoływał nowe czasy. 20-lecie śmierci kard. Kominka*. „Nowe Życie" 11 : 1994, nr 3, s. 12–13,16.
144) *Rodzina między społeczeństwem a Kościołem. Komentarz do adh. Jana Pawła II „Familiaris consortio"*. Wrocław 1994, s. 163–185.
145) *Kościół wspólnotą zbawienia współczesnego człowieka*, [w:] *Gdzie szukać zbawienia?* Red. I. Dec. Wrocław 1994, s. 89–104.
146) *Odmiany teraźniejszości wyzwaniem nowej ewangelizacji*, [w:] *Teologia i życie*. Red. M. Duda i inni. Częstochowa 1994, s. 283–296.
147) *Miejsce gdzie padnę*. „Nowe Życie" 11 : 1995, nr 5, s. 7.
148) *Akcja Katolicka – po co?* „Nowe Życie" 11 : 1994, nr 6, s. 1,4.
149) *Kongresowi Eucharystycznemu naprzeciw*. „Nowe Życie" 11 : 1994, nr 7–8, s. 3,11.
150) *Sekret stuletnich murów*. „Biuletyn Papieskiego Fakultetu" 4 : 1993-94, s. 162–165.
151) *Kard. Bolesław Kominek – w dwudziestą rocznicę śmierci*. „Colloquium Salutis" 25 : 1993, s. 67–78.
152) *Parametry techniki wobec parametru etyki*. „Colloquium Salutis" 25 : 1993, s. 281–293.
153) *Społeczeństwo – kontrakt czy uczestnictwo?* „Colloquium Salutis" 25 : 1993, s. 113–128.
154) *Państwo, polityka, demokracja, kapitalizm*. „Arka" 52 : 1995, nr 4, s. 26–35.
155) *Parafia w służbie małżeństwa i rodziny*. „Colloquium Salutis" 25 : 1995, s. 281–293.
156) *Ziewający olbrzym. Rozmowa z M. Masnym*. „Ład" 12 : 1994, nr 46 (13.04.1994).
157) *Jasność w nocy*. „Nowe Życie" 11 : 1994, nr 12, s. 3, 14.
158) *Dwa światy kard. Kominka.* Cz. I. „Gość Niedzielny" 71 : 1994, nr 44, s. 12, 26. Cz. II. 71 : 1994, nr 45, s. 21.
159) *Papież wobec nowoczesności*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2 : 1994, nr 2, s. 11–15.
160) *Dobrobyt wyrasta z cnót*. „Magazyn Gospodarczy" 1-2 : 1994, s. 22–23.
161) *Świat jako miejsce aktywności chrześcijańskiej*, [w:] *Misja Kościoła w świecie – Akcja Katolicka dzisiaj*. Red. I. Dec. Wrocław 1995, s. 43-59.
Toż: „Życie i Myśl" 43 : 1995, nr 1, s. 3–14.

162) *Z kard. Gulbinowiczem w Pradze*. „Nowe Życie" 12 : 1995, nr 2, s. 6–8.
163) *Społeczna nauka Kościoła*, [w:] Katechizm Kościoła Katolickiego. Red. M. Rusecki, E. Pudełko. Lublin 1995, s. 205–220.
164) *Styl Kardynała*: *ciągłość i rozwój*, [w:] *Patientia et caritas. W hołdzie Księdzu Kardynałowi H. Gulbinowiczowi*. Red. I. Dec. Wrocław 1995, s. 157–170.
165) *Światu naprzeciw*. „Herold Dolnośląski" 3 : 1995, nr 24-25, s. 6–7.
166) *Konstytucja jako wizja dobra wspólnego*. „Herold Dolnośląski" 3 : 1995, nr 26–27, s. 8–9, 27.
167) *Jan Sarkander – zwycięstwo nad przemocą*. „Gość Niedzielny" 72 : 1995, nr 18, s. 15, 26.
168) *Jan Sarkander czyli pochwała sumienia*. „Nowe Życie" 12 : 1995, nr 5, s. 1, 4–5.
169) *Osłona wartości życia – sprawdzian prawdziwej demokracji. Komentarz do enc. Jana Pawła II „Evangelium vitae"*. Wrocław 1995, s. 197–212.
170) *Wartość życia drogą demokracji poprawionej*, [w:] *Życie – dar nienaruszalny*. Red. A. Młotek, T. Reroń. Wrocław 1995, s. 49–61.
Toż: *Nad encykliką „Evangelium vitae"*. „Chrześcijanin w Świecie" 25 : 1995, nr 1, s. 3–16.
171) *Człowiek drogą Kościoła, wspólnota drogą człowieka*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 3 : 1995, nr 1, s. 47–57.
172) *Kościół sumieniem społeczeństwa*. „Życie i Myśl" 43 : 1995, nr 3, s. 3–14.
Toż: *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*. Red. I. Dec. Wrocław 1996, s. 205–220.
173) *Rola integracyjna Kościoła na Ziemiach Zachodnich*, [w:] *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*. Red. I. Dec, K. Matwijowski. „Prace Historyczne" 18 : 1996. Wrocław 1996, s. 12–20.
174) *O ład moralny w życiu publicznym*. „Roczniki Teologiczne" KUL 43 : 1996, nr 2, s. 309–320. *Ku czci ks. prof. S. Nagy*.
175) *Miłość miłosierna jako test. Komentarz do enc. Jana Pawła II „Dives in misericordia"*. Wrocław 1996, s. 87–106.
176) *Wielka karta ładu społecznego. Komentarz do enc. Leona XIII „Rerum novarum"*. Wrocław 1996, s. 53–67.
177) *W Chrystusie – poprzez Ducha*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 4 : 1996, nr 1, s. 31–37.
178) *Świat spojrzy na nas. Wolni, swawolni, wyzwoleni* (Wywiad udzielony Igorowi Borkowskiemu). „Wieczór Wrocławia" nr 175 z 10.09.1996, s. 2.
179) *Górowało poświęcenie*. „Życie akademickie" 1996 : 2 z 21.10.1996, s. 12.
180) *Rola stowarzyszeń katolickich w przygotowaniu do Wielkiego Jubileuszu 2000*. „Nova et vetera" 9–10 : 1996, s. 1–7.
181) *Wspólnota parafialna w posoborowym nauczaniu Kościoła a rzeczywistość polskich parafii*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 4 : 1996, nr 2, s. 47–58.
182) *Droga wspólnoty eucharystycznej*: *od wyzwolenia do wolności*, [w:] *W blasku Eucharystii*. Red. I. Dec. Wrocław 1996, s. 351–360.
183) *Przesłanie Eucharystii – diakonia społeczna w prawdziwej wolności*, [w:] *W blasku Eucharystii*. Red. I. Dec. Wrocław 1996, s. 415–427.

184) *Rynek czy sprawiedliwość?* „Chrześcijanin w Świecie" 27 : 1997, nr 1, s. 41–51.
185) *Laudacja – nadanie doktoratu Honoris Causa kard. Joachimowi Meisnerowi*. „Biuletyn Papieskiego Fakultetu Teologicznego" 7 : 1996-97, s. 199–207.
186) *Żywa pamiątka wyzwolenia i wolności*. „Gość Niedzielny" 73 : 1997, nr 3, s. 23.
187) *Świat w widnokręgu Kościoła*, [w:] *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Ku czci ks. prof. S. Kowalczyka*. Red. E. Balawajder i inni. Sandomierz 1997, s. 208–217.
188) *Zgoda etycznego minimum podstawą demokracji. Ku czci prof. A. Rodzińskiego*. „Roczniki Nauk Społecznych" 25 : 1997, nr 1, s. 123–135.
189) *Europa wobec nowej ewangelizacji*. „Aspekty" 40 : 1997, s. 1–2.
190) *Technical progress in viev of integral development*, [w:] *Challenges to civil and mechanical engineering in 2000 and beyond*. Red. R. Ciesielski i inni. T. 1. Wrocław 1997, s. 127–136.
191) *Eucharystia – dojrzewanie do prawdziwej wolności*, [w:] *Na drodze do Kongresu*. Red. I. Dec. Wrocław 1997, s. 39–51.
192) *Zjednoczenie Europy bez alternatywy*. „Chrześcijanin w Świecie" 26 : 1997, nr 2, s. 27–40.
193) *Jan Paweł II*: *żywa synteza nauczania społecznego*, [w:] *Jan Paweł II nauczyciel*. Red. M. Piechowiak. Zielona Góra 1997, s. 23–36.
194) *Wolność u podstaw zjednoczenia Europy*, [w:] *Eucharystia świadectwem wolności*. Red. Z. Borowik i inni. Warszawa 1997, s. 127–136.
195) *Formacja teologiczna w Seminarium Duchownym*, [w:] *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*. Red. I. Dec, K. Matwijowski. Wrocław 1997, s. 51–57.
196) *Najwyższym bogactwem żywy człowiek – nie kapitał. Wywiad*. „Niedziela" 40 : 1997, nr 46, s. 2–3.
197) *Po wizycie Papieża. Odmiany dobra wspólnego – dziedzictwo, współczesność, zadanie*. „Nova et vetera" 7 : 1998, s. 6–10.
198) *Cywilizacja współczesna jako „wołanie o Ducha"*. „Życie i Myśl" 45 : 1997, nr 3, s. 16–24.
Toż: [w:] *Ducha nie gaście*. Red. I. Dec. Wrocław 1998, s. 73–84.
199) *„Centesimus annus" jako relektura „Rerum novarum"*, [w:] Jan Paweł II, *„Centesimus annus". Tekst i Komentarze*. Red. F. Kampka, C. Ritter. Lublin 1998, s. 75–88.
200) *Odpowiedzialność stowarzyszeń chrześcijańskich za dobro wspólne*. „Życie i Myśl" 46 : 1998, nr 1, s. 44–53.
201) *Wspólnota pracy w perspektywie Eucharystii*. „Ethos" 11 : 1998, nr 41–42, s. 95–106.
202) *Światłość na areopagach Europy*, [w:] *Europa – zadanie chrześcijańskie. Ku czci ks. prof. H. Jurosa*. Red. A. Dylus. Warszawa 1998, s. 61–66.
203) *Wolność mierzona prawdą. Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Veritatis splendor"*. Wrocław 1998, s. 185–204.
204) *Przyszłość – korektorka wieczna. Rozmowa z P. Niteckim*. „Nowe Życie" 15 : 1998, nr 9, s. 7–9.

205) *Czy teologia potrzebna jest wszechnicy akademickiej?* „Biuletyn Papieskiego Fakultetu Teologicznego" 8 : 1997–98.
206) *Zagubione ojcostwo we współczesnym świecie*, [w:] *Abba, Ojcze*. Red. I. Dec. Wrocław 1998, s. 75–86.
Toż: Życie i myśl 48 : 1998, nr 4, s. 7–16.
207) *Państwo w zasięgu ręki*. „Gość niedzielny" 75 : 1998, nr 40, s. 16.
208) *Współdziałać w Kościele i społeczeństwie*. Laudacja dla Abpa Joachima Degenhardta. Wrocław 1998, s. 16.
Toż: Wrocławski Przegląd Teologiczny 6 : 1998, nr 2, s. 303–308.
209) *Światłość Chrystusa na areopagach świata*, [w:] *Ziarno czynu*. Red. F. Kampka. Lublin 1998, s. 139–148.
210) *Jan Paweł II: Społeczeństwo wolne od nędzy i tyranii*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 6 : 1998, nr 2, s. 11–22.
211) *Między entuzjazmem wiary a odwagą rozumu*, [w:] *Fides et ratio. Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*. Red. I. Dec. Wrocław 1999, s. 155–158.
212) *Na scenie Pana Boga*. „Gość niedzielny" 76 : 1999, nr 6, s. 17–21.
213) *Pierwsze i ostatnie prawo*. „Gość niedzielny" 76 : 1999, nr 11, s. 19.
214) *Solidarità fattore integrante per l'Europa*. „La Società" IX : 1999, nr 1, s.79–89.
Toż. *Solidarność czynnikiem integrującym Europę*. „Społeczeństwo" IX : 1999, nr 1, s. 81–92.
215) *Pawła VI wizja rozwoju integralnego. Komentarz do enc. Populorum Progressio*. Wrocław 1999, s. 59–75.
216) *Odnowa zmierzająca w przyszłość*. „Nowe Życie" 16 : 1999, nr 7-8, s. 2–4.
217) *Był cudem wartym kanonizacji*, [w:] *Kard. Melchior v. Diepenbrock (1798-1853).* Red. M. Kaczmarek i inni. Wrocław 2000, s. 17–21.
218) *Helmut Kohl. Europabild – Polen und Deutschland Laudatio*. Wrocław 2000, s. 26.
Toż. *Helmut Kohl. Wizja Polski i Niemiec w Zjednoczonej Europie*. Wrocław 2000, s. 24.
Toż. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 8 : 2000, s. 315–322.
Toż. „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 53 : 2000, nr 1, s. 64 nn.
219) *Centesimus annus. Ciągłość i rozwój. Komentarz do enc. Jana Pawła II*. Wrocław 2000, s. 121–145.
220) *Próg trzeciego tysiąclecia – wyzwaniem chrześcijan. Jezus Chrystus – wczoraj i dziś i na wieki*. Red. I. Dec. Wrocław 2000, s. 107–117.
221) *Kto ponosi odpowiedzialność za życie społeczne*. „Życie i myśl" 49 : 1999 nr 3, s. 3–13.
222) *Różnorodność Europy – moc jednocząca*, [w:] *Śladami Boga i człowieka*. Red. J. Orzeszyna. Kraków 2000, s. 333–340.
223) *Nasz Kardynał, nasz Kościół.* [w:] *Służcie Panu z weselem. Księga Jubileuszowa kard. H. Gulbinowicz*. Red. I. Dec. T.1. *W służbie Kościoła*. Wrocław 2000, s. 55–62.
224) *Rodzina między rynkiem a sprawiedliwością*, [w:] *Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga Pamiątkowa H. Langkammer*. Red. G. Witaszek i inni. Lublin 2000, s. 171–180.
Toż: *Życie i myśl*. „Zeszyty problemowe" 10 : 2000, s. 31–39.

225) *Światłość jest w nas. Rozmowa z E.Sakowiczem*. „Homo Dei" 70 : 2000, nr 4, s. 113–124.
226) *Tak mi dopomóż Bóg. Religia i polityka*, [w:] *Millenijny Kościół wrocławski wczoraj i jutro*. Red. I. Dec. Wrocław 2001, s. 231–244.
Toż. *Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia*. Red. I. Dec. Wrocław 2001, s. 2002.
227) *Miara postępu technicznego – rozwój integralny*, [w:] *Sapientis est ordinare. Opuscula Ludovico Wciórka Septuagenario Dedicata*. Red. F. Lenort. Poznań 2001, s. 227–236.
228) *Zwierciadło biskupa. X Ogólnokościelny Synod Rzymski 2001*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 9 : 2001, nr 2, s. 7–18.
229) *Wyrwać świat z depresji. Rozmowa z G. Sokołowskim*. „Nowe Życie" 18 : 2001, nr 12, s. 2–4, 18.
230) *Zur Entwicklung d. intetionalen Ordnung. Von der Unterjochung zur gegenseitigen Wechselbeziehung,* [w:] *Diplomatie in der Seelsorge. Festschrift D.Squicciarini.* Red. E. Kapellari. H. Schambeck. Graz 2002, s. 155–164.
231) *Człowiek z jednej bryły*, [w:] *Veritati Salvificae Servire. Księga pamiątkowa E. Górecki.* Red. W. Wenz. Wrocław 2002, s. 17–28.
232) *Przekaz wiary w sekularyzowanym świecie*, [w:] *Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia*. Red. I. Dec. Wrocław 2002, s. 117–130.
233) *Uczony, Nauczyciel, Mąż Kościoła*, [w:] *Czesław Strzeszewski. Księga Pamiątkowa*. Red. E.Balawajder. Lublin 2002, s. 369–376.
234) *Nauczanie, polityka, apostolat – z wiary*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 10 : 2002, nr 2, s. 21–24.
235) *Laudatio. Ehrendoktorwürde Dr h.c. Herbert Schambeck*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 10 : 2002, nr 2, s. 25–31.
236) *Tłumaczenie: H. Schambeck. Odpowiedzialność dzisiaj, zobowiązanie jutro*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 10 : 2002, nr , s. 49–62.
237) *Wielka narodowa przygoda. Wywiad z A. Antczakiem*. „Słowo Polskie" 16.8.2002, s. 4.
238) *Do szkoły chętniej niż do parafii*. „Słowo Polskie" 28.8.2002, s. 8.
239) *Jubileusz trzechsetlecia – Św. Tomasz patronem uczelni katolickich*. Biuletyn PWT 13 : 203, s. 211–218.
240) *Filar Wydziału Teologicznego. Dziesiąta rocznica śmierci J. Majki*. „Biuletyn PWT" 13 : 2003, s. 244–256.
241) *Bóg idzie naprzeciw*. Wrocław 2003, ss. 178.
242) *Dwanaście gwiazd. Jedność Europy*. Wrocław 2003, ss. 208.
243) *Duchowe laboratorium. Wywiad z okazji 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II.* „Słowo Polskie" 16.10.2003, s. 3.
244) *Świętością katechezy w świeckość szkoły*, [w:] *Kościół katechizujący i katechizowany*. Red. I. Dec. Wrocław 2003, s. 43–55.
245) *Pacem in Terris – nieustanne zobowiązanie*. „Społeczeństwo" 13 : 2003, nr 5, s. 553–563.
246) *Przedsłowie*. *Bolesław Kominek*. *Kościół po Soborze*. Wrocław 2003, s. 5–8.

247) *On kochał Kościół. Wywiad o kard. B. Kominku z P. Niteckim*. Nowe Życie. 20 : 2003, nr 12, s. 6–10.
248) *Państwo narzędziem rozwoju narodu w ujęciu kard. S. Wyszyńskiego*, [w:] *Stulecie Prymasa Tysiąclecia*. Wyd. Akcja Kat. Gniezno 2003, s. 72–88.
249) *Kardynał z wyobraźnią*. „Gość Niedzielny" 81 : 2004, nr 1, s. 34–35.
250) *Przedsłowie. Cz. Majda. Religijność miejska*. Wrocław 2004, s. 7–9.
251) *Przyjaźń wielka szlachetnością różnienia*, [w:] *Okruchy z życia. Księga Pamiątkowa ks. J. Kowalskiego.* Red. A. Szafulski i inni. Częstochowa 2004, s. 113–117.
252) *Maryja a chrześcijański wizerunek kobiety*, [w:] *Kobieta w Kościele i społeczeństwie*. Red. I. Dec. Wrocław 2004, s. 69–80.
253) *Encyklika o ewangelii pracy. Komentarz do enc. Laborem exercens*. Wrocław 2004, s. 103–112.
254) *Przełom w Kościele – otwarcie na świat.* „Świdnickie Studia Teologiczne" 1 : 2004, nr 1, s. 264–276.
255) *Nowa ewangelizacja – obojętności i agnostycyzmowi naprzeciw*, [w:] *Ecclesia in Europa*. Red. I. Dec. Wrocław 2005, s. 123–134.
256) *Co mówi Papież*. Wrocław 2005, s. 278.
257) *Światu naprzeciw*. Rozważania nad *Gaudium et spes*. Komentarz. Wrocław 2005, s. 195–222.
258) *Das Kostbarste im Gemeinwohl. Messstab der Politik*, [w:] *Ad mundum poetarum et doctorum cum Deo. Festschrift B. Miązek*. Red. E. Białek, J. Krucina, E. Tomiczek. Wrocław 2005, s. 85–93.
259) *Od państwa opiekuńczego do społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] *Nauka wobec prawdy sądowej. Ku czci Z. Kegla*. Red. R. Jaworski, M. Szostak. Wrocław 2005, s. 333–343.
260) *Kard. Kominek – rządca archidiecezji wrocławskiej*, [w:] *Ludzie wrocławskiego Kościoła po II wojnie światowej*. Wrocław 2005, s. 52–61.
261) *Między „Ecclesiam suam" a Soborem. Komentarz,* [w:] *Paweł VI enc. „Ecclesiam suam"*. Wrocław 2005, s. 5–25.
262) *Nie szukamy idola*. [Wywiad z J. Antczakiem]. „Słowo Polskie" 11.04.2005 s. 2.
263) *Źródło wartości – między narodem a Państwem*, [w:] *Kształtowanie postaw obywatelskich*. Red. T. Gabiś, R. Zapotoczny. Wrocław 2005, s. 9–14.
264) *Człowiek z piękną duszą*. „Gość niedzielny" 19 X 2003, s. 10.
265) *Jan Paweł II Wielki*. „Nowe Życie" 4 : 2005, s. 23.
266) *Chodziło o Europę*. „Gość Niedzielny". 38 : 2005, 18.IX.2005, s. 33.
267) *Zwiastowanie słowa Bożego. Chrystus sensem, szczęściem, nadzieją,* [w:] *Żyjemy dla Pana. Ku czci s. J. Jezierskiej*. Red. M. Rosik. Wrocław 2005, s. 255–265.
268) *Milionen riefen in Tschenstochau: wir vergeben*. „Die Tagespost" 22.09.2005, s. 5.
269) *Budowanie odpowiedzialności za sprawy publiczne*, [w:] *Musicie być mocni. Przesłanie Jana Pawła II do człowieka współczesnego.* Bielsko-Biała 2005, s. 111–121.
270) *Warum eine Universit*ät *die Theologie braucht*?. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 13 : 2005, nr 2 s. 67–80.

271) *Budowa polskiej administracji kościelnej na Dolnym Śląsku. Droga do integracji narodowej i społecznej*, [w:] *Integracja społeczno-narodowa Ziem Zachodnich*. Red. M. Nieć. Wrocław 2006, s. 61–69.
272) *Co najintymniejsze w chrześcijaństwie. Komentarz do encykliki Pap. Benedykta XVI Deus caritas est*. Wrocław 2006, s. 77–98.
273) *Nauczanie papieskie – wyzwania i szanse, możliwości i zadania*. „Nowe Życie" 25 : 2006, nr 4-5, s. 21–24.
274) *Kard. Kominek – potrójna integracja drogą stabilizacji kościelno-państwowej*. W: *Pamięć i dziedzictwo metropolii wrocławskiej*. Red. J. Pater. Wrocław 2006, s. 127–140.
275) *Humanistyczna przestrzeń wszechnicy akademickiej. Księga Jubileuszowa dla Romualda Gellesa*. Red. T. Lebioda. Wrocław 2006, s. 125–136.
276) *Osobowa struktura społeczności, gospodarki, polityki*, [w:] *Człowiek drogą Kościoła*. Red. J. Dyduch, J. Szczurek. Kraków 2006, s. 187–204.
277) *Odkryć na nowo sanktuarium życia*, [w:] *Księga Jubileuszowa dla Leona Dyczewskiego*. Lublin 2006, s. 198–205.
278) *Święto wiktorii wiedeńskiej*. „Niedziela" 49 : 2006, nr 41, s. 21.
279) Z. Madej. *Metafizyczne i teoriopoznawcze podstawy koncepcji prawdy w filozofii klasycznej i fenomenologii Edmunda Huserla. Recenzja promocyjna*. Wrocław 2006, s. 1–7.
280) *Hat die Theologie einen Platz im Haus der Wissenschaften?,* [w:] *F. Lackner, W. Mantl. Identität und Offener Horizont. Festschrift f. E. Kapellari.* Graz 2006, s. 978–992.
281) *Rola stowarzyszeń chrześcijańskich w kształtowaniu moralności chrześcijańskiej*. Wrocław. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 15 : 2007, nr. 1, s. 53–64.
282) *Laudatio anlässlich Verleihung der Ehrendoktorwürde für Univ. Prof. DDr. h.c.mult. Herbert Schambeck.* Wrocław. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 10 : 2002, nr. 2, s. 25–31.
283) *Nauczanie, polityka, apostolat – z wiary*, [w:] *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*. Red. I. Dec. Wrocław 2002, s. 27–40
284) *Przyszłość teologii – obietnica Ducha*, [w:] *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*. Red. I. Dec. Wrocław 2002, s. 113–116.
285) *Człowiek w którym przeszłość jest teraźniejszością*, [w:] *Ope et cosilio*. Red. J. Pater. Wrocław 2007, s. 28–36.
286) *Władysław Bochnak – pamięć ocalona. Księga pamiątkowa dla Inf. W. Bochnaka*. Red. B. Drożdż. Legnica 2008, s. 39–46.

C. SPRAWOZDANIA

287) *Czy współczesne uzasadnienie wiary*. *Tygodnie Akademickie w Salzburgu*. „Colloquium Salutis" 2 : 1970, s. 295–305.
288) *Uroczystość dwudziestej piątej rocznicy*, [w:] *Kościół na Ziemiach Zachodnich*. Wrocław 1971, s. 295–305.
289) *Obchody kościelnego dwudziestolecia*, [w:] *Kościół na Ziemiach Zachodnich*. Wrocław 1971, s. 101–112.
290) *Sprawozdanie Rektoratu Papieskiego Wydziału Teologicznego 1983/1984*. „Colloquium Salutis"16 : 1984, s. 365–373.

D. RECENZJE

291) *Dyskusja o filozofii społecznej*. (Rec. G. Wildmann. *Personalismus, Solidarismus u. Gesellschaft*. Wien 1961). „Zeszyty Naukowe" KUL 7 : 1963, nr 3, s. 83–86.
292) *Aneignung des neuen Kirchenbildes*. (Rec. *Das neue Volk Gottes*. Red. W. Sandfuchs. Würzburg 1965). „Der Seelsorger" 37 : 1967, nr 3, s. 212–213.
293) *Nachkonziliäre Konzeption der Pastoraltheologie.* (Rec. *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirchen ihrer Gegenwart*. Red. Arnold, Rahner, Schurr, Weber. T. I; T. II/1; II/2; Freiburg 1964). „Der Seelsorger" 37 : 1967, nr 4, s. 282–284.
294) *Analysen und Imperative*. (Rec. F. Houtart. *Soziologie und Seelsorge.* Freiburg 1966). „Der Seelsorger" 37 : 1967, nr 5, s. 359.
295) *Die Wiedergeburt des Naturrechtdenkens*. (Rec. *Naturrecht im Disput.* Red. F. Böckle. Düsseldorf 1966). „Der Seelsorger" 38 : 1968, nr 1, s. 7.
296) *O prawo do własnej świątyni*. (Rec. H. Szareyko. *Współdziałanie społeczności wiejskich przy nielegalnej budowie obiektów sakralnych w diecezji przemyskiej*. 1966–1980). „Chrześcijanin w Świecie" 25 : 1955, nr 1, s. 134–138.

E. TŁUMACZENIA

a) z niemieckiego:

297) Kard. F. König, *Kryzys współczesnego rozwoju cywilizacyjnego*, [w:] *Jakość życia*. Wrocław 1977, s. 17–26.
298) J. Schasching, *Tło kulturowe i aktualne zagadnienia encykliki „Rerum novarum"*. „Colloquium Salutis" 14 : 1982, s. 13–21.
299) F. Pratzner, *Eucharystia – proklamacją i darem wolności*, [w:] *W blasku Eucharystii*. Wrocław 1996, s. 339–349.
300) Kard. J. Meisner, *Człowiek bez boskości – droga do bestialstwa*. „Biuletyn Papieskiego Fakultetu Teologicznego" 7 : 1996–97, s. 210–214.
301) Kard. Joachim Joh. Degenhardt, *Kościół katolicki w nowym tysiącleciu*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 6 : 1998, nr 2, s. 308–313.
302) Kard. J. Ratzinger, *Wiara i teologia*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 8 : 2000, nr 2, s. 7–13.
303) Kard. J. Ratzinger, *Modlitwa do Ducha Świętego.* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 8 : 2000, nr 2, s. 285–287.

b) z czeskiego:

304) Bp V. Cikrle, *Praca – przekleństwo czy błogosławieństwo?* „Colloquium Salutis" 21-22 : 1989-90, s. 25–33.

F. REDAKCJA

„Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" I-XXV (1969–1993).

Promocje

Doktoraty *honoris causa*

1) J. Em. DDr. h.c.mult. JOACHIM KARD. MEISNER
   Arcybiskup Metropolita – Köln RFN
   8 października 1996
   Laudacja: *Universalwerte als Basis für allgemeineuropäische Einigung – Aufbau eines christlichen Europa*
   Laudatio auf Kard. Joachim Meisner anlässlich seiner Ehrenpromotion

2) J. E. DDr. h.c. JOHANNES JOACHIM DEGENHARDT
   Arcybiskup Metropolita – Paderborn RFN
   17 października 1998
   Laudacja: *Aussöhnung und Freundschaft zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk*
   Laudatio auf Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt anlässlich seiner Ehrenpromotion

3) DDr. h.c. mult. HELMUT KOHL
   b. Kanclerz Federalny Niemiec – Bonn, RFN
   11 stycznia 2000
   Laudacja: *Europa Bild – Polen und Deutschland*
   Laudatio auf Bundeskanzler Helmut Koll anlässlich seiner Ehrenpromotion

4) DDr. h.c. mult. HERBERT SCHAMBECK
   b. Prezydent Senatu i Parlamentu Austrii – Wien, Austria
   8 października 2002
   Laudacja: *Lehre, Politik Apostolat – aus dem Glauben*
   Laudatio auf Bundesratspräsident Herbert Schambeck anlässlich seiner Ehrenpromotion

Wykaz prac pisanych pod kierunkiem ks. prof. Jana Kruciny

ROZPRAWY DOKTORSKIE

1979

1) Ks. Meinolf HABITZKY, *Der Thomanische und der biblische Zeitbegriff in seiner Anwendung auf das Ewigkeitsverständnis und die Formel „Simul justus et peccator”.*

1992

2) Maria KWIEK, *Płeć i miłość. Pedagogiczno-katechetyczna droga integracji u uczniów klas IV–VIII.*

1993

3) Ks. Jan SŁOMBA, *Możliwość współzależności między rozwojem społeczno-ekonomicznym regionu wrocławskiego a stanem religijności archidiecezji wrocławskiej.*

1994

4) O. Józef MAZIARZ CSSR, *Rozwój rozumienia teologii pastoralnej w odbiciu powojennego piśmiennictwa polskiego na tle eklezjologicznej koncepcji teologii praktycznej.*

1996

5) Ks. Henryk SZELOCH, *Koncepcja państwa w dziele naukowym księdza profesora Józefa Majki.*

1997

6) Ks. Jerzy ŻYTOWIECKI, *Koncepcja pokoju miedzy narodami w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie opublikowanych dokumentów Stolicy Apostolskiej.*

1999

7) Ks. Roman GAWLIK, *Apostolstwo Laikatu w myśli teologicznej Ferdynanda Klostermanna*.

2003

8) Ks. Czesław MAJDA, *Struktura religijności wspólnoty parafialnej p.w. Świętego Maksymiliana Marii Kolbego we Wrocławiu. Studium teologiczno – socjologiczne na podstawie przeprowadzonych badań w roku 2000*.

2005

9) Ks. Józef STEC, *Udział w dobru wspólnym parafii podstawą posłania katolików do świata*.

2009

10) Ewelina KĄDZIELA, *Wizja człowieka u podstaw kryzysu rodziny*.

PRACE LICENCJACKIE

1971

1) Ks. Michał CHŁOPOWIEC, *Praktyka kościelna jako element religijności w strukturze społecznej parafii św. Stanisława BM we Wrocławiu.*

1972

2) Ks. Jan JANOWSKI, *Elementy formacji seminaryjnej w świadomości alumnów żołnierzy, na podstawie analizy dokumentów osobistych.*

1973

3) Ks. Jan T. SŁOMBA, *Religijność współczesnej wsi dolnośląskiej na przykładzie parafii Kaczorów.*

1975

4) Ks. Władysław REGUŁA, *Rola Mszy św. w życiu młodzieży parafii Stronie Śl. Studium socjoreligijne na podstawie badań ankietowych grupy młodzieży katechizowanej.*
5) Ks. Jan MAZUR, *Zagadnienie kategorii rozumowania w teologii nadziei Juergena Moltmanna.*

1978

6) Ks. Józef HAJDA, *Zagadnienia demograficzne w świetle encyklik społecznych.*
7) Ks. Aleksander NITSCHE, *Działalność parlamentarna ks. Stanisława Adamskiego w świetle przemówień sejmowych i senackich.*
8) Ks. Mainolf HABITZKY, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin.*
9) Ks. Andrzej JAGIEŁŁO, *Religijna aktywacja małych grup młodzieży.*

1980

10) Ks. Stanisław GRĘŚ, *Problemy teologii polskiej w świetle publikacji teologicznych miesięcznika „Znak" 1946–1976.*

1982

11) Ks. Ryszard SZWARC, *Cierpienie człowieka chorego jako zadanie duszpasterstwa.*

1986

12) Ks. Waldemar IREK, *Swoistość duchowości chrześcijańskiego apostolstwa.*

1988

13) Ks. Józef BŁAUCIAK, *Postawa człowieka a proces umierania.*
14) Ks. Stanisław ARASZCZUK, *Konflikt pokoleń we współczesnej rodzinie wobec nakazu oddawania czci rodzicom.*
15) Ks. Andrzej LIGNAR, *Stanowisko papieża Jana Pawła II wobec poczętego życia.*

1989

16) O. Józef MAZIARZ CSSR, *Wpływ Soboru Watykańskiego II na rozumienie teologii praktycznej jako nauki o urzeczywistnianiu Kościoła.*
17) Irena MAJERZ, *Ewolucja zagadnienia śmierci w literaturze marksistowskiej.*
18) Ks. Piotr SROCZYŃSKI, *Transcendencja osoby wobec natury w ujęciu kard. Karola Wojtyły.*

1990

19) Miron Mirosław MICHALISZYN, *„Klucz Rozuminija" jako główne dzieło Joanikija Haljatowskiego.*

1991

20) Ks. Henryk SZELOCH, *Rodzina wobec pomocniczości i dobra wspólnego w społecznym nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego.*
21) Ks. Jan BERNAŚ, *Cierpienie wobec Odkupienia w świetle listu Jana Pawła II „Salvifici doloris".*

1992

22) Ks. Józef STEC, *Kultura narodowa jako podłoże ewangelizacji.*

1993

23) Ks. Stanisław POLONIS, *Psychologia zainteresowań religią młodzieży objętej katechizacją w wieku 14–19 lat, na podstawie badań ankietowych w trzech miastach powiatowych Dolnego Śląska.*

1994

24) O. Jacek WIECHOCZEK SSCC, *Kult Miłosierdzia Bożego według S. Faustyny Kowalskiej w świetle encykliki Jana Pawła II „Dives in misericordia".*

25) Ks. Andrzej TOMKO, *Możliwość zastosowania zasady pomocniczości w Kościele na przykładzie ośrodka dziekańskiego.*
26) Ks. Zbigniew WRÓBEL, *Związki między myślą ekumeniczną Karola Wojtyły a nauczaniem Jana Pawła II z okazji Tygodni Ekumenicznych.*

1995

27) Ks. Czesław MAJDA, *Proces sekularyzacji w świetle nauki soborowej o autonomii rzeczywistości ziemskich.*
28) Ks. Jarosław GENIBOR, *Naród w nauczaniu Jana Pawła II. Pierwsza pielgrzymka do ojczystego kraju.*

1996

29) Ks. Roman GAWLIK, *Wspólnota parafialna jako urzeczywistnienie Kościoła w rozumieniu Ferdynanda Klostermanna.*
30) Ks. Aleksander RADECKI, *Piesza pielgrzymka wrocławska na Jasną Górę 1981–1994.*
31) Ks. Mieczysław BĘTKOWSKI, *Etapy wychowania religijnego w rodzinie jako przygotowanie do życia w społeczeństwie w świetle „Familiaris consortio" Jana Pawła II.*
32) Ewelina KONDZIELA, *Praca jako powołanie w świetle encykliki Jana Pawła II „Laborem exercens".*

1997

33) Iwona UCHAŃSKA, *Wizja pedagoga wiary. Porównanie między „De Catechizandis Rudibus" św. Augustyna a „Catechesi tradende" Jana Pawła II.*
34) Ks. Zbigniew SŁOBODECKI, *Kategoria solidarności w ujęciu encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis".*

2001

35) Urszula GRZĄDZIEL, *Sytuacja rodziny polskiej w XX-leciu międzywojennym w świetle miesięcznika „Rodzina polska" (1927-1939).*

2002

36) O. Włodzimierz JAMROCHA OMI, *Eucharystia źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego w polskiej teologii posoborowej do 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w roku 1997.*
37) Ks. Jacek SKRZYPCZYK, *„Missio et communio" jako elementy obrazu kapłaństwa w listach na Wielki Czwartek Jana Pawła II.*

2003

38) Piotr WRÓBEL, *Krytyka liberalizmu u Jana Pawła II w świetle „Centesimus annus" i „Veritatis splendor".*
39) Ks. Wiesław KACZOR SDS, *Gemeinde als Lebensraum und Zugang zu den Quellen des Glaubens (Eine pastoraltheologische Analyse der Situation in der Pfarrei St. Polentinus zu Steinfeld).*

40) Magdalena KUŚMIERCZYK, *System prewencyjny ks. Bosko wobec nauczania Jana Pawła II o wychowaniu podczas pielgrzymek do Ojczyzny*.

2004

41) S. Elżbieta Wioletta REJMAN, *Rola siostry zakonnej w nowej ewangelizacji na podstawie wypowiedzi Jana Pawła II do sióstr zakonnych podczas pielgrzymek do Ojczyzny*.
42) Małgorzata A. KIERCZEWSKA, *Rola ojca w rodzinie w świetle adhortacji apostolskiej „Redemptoris custos"*.
43) Wawrzyniec KOWALSKI, *Adopcja jako problem prawno – pastoralny*.
44) Ks. Rodryg ALBIN, *Człowiek w przedsiębiorstwie według encykliki „Laborem exercens"*.
45) Ks. Bogdan KANIA, *Problem alienacji człowieka i jej konsekwencji w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis"*.

2005

46) Agnieszka SALAMON, *Zapłodnienie pozaustrojowe w świetle najnowszych dokumentów Kościoła*.

2007

47) Agata NIDRYCH, *Aplikacje nauczania Jana Pawła II o parafii w działalności pastoralnej Kościoła na przykładzie parafii Wojcieszów*.
48) Ks. Dariusz PARTYKA SDS, *Kościół w Europie – Europa w Kościele w nauczaniu Jana Pawła II*.
49) Ks. Bogdan TYC, *Doświadczenie sacrum i profanum w New Age*.

2008

50) Krzysztof JĘDRASIK, *Józef Supiński jako prekursor solidaryzmu społecznego*.
51) Ks. Jarosław FURTAN, *Wyobraźnia miłosierdzia jako zasada społeczna na przykładzie duszpasterstwa osób bezdomnych*.

RECENZJE PRAC LICENCJACKICH*

1999

52) O. Grzegorz MAZUR CSSR, *Człowiek i Bóg w filozofii Maksa Schellera*.

2000

53) Ks. Mieczysław KINASZCZUK, *Koncepcja integralnego rozwoju globalnego w świetle encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis"*.
54) O. Jiri KONIČEK, *Vyvoj vztahu mezi cirkvi a statem v českych zemich od roku 1918–1948. Historycko-pravně studie*.

2001

55) Ks. Mirosław MICHALAK, *Problem nawrócenia w świetle Dziejów Apostolskich*.

2002

56) Ks. Witold BACZYŃSKI, *Spełnianie się człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*.

2003

57) Ks. František CINCIAŁA, *Trzeci zakon św. Franciszka w okręgu cieszyńskim (do roku 1950).*
58) Wanda TRZECIAK*, Fenomen nauki w ujęciu P. Teilharda de Chardin*.
59) Ks. Piotr BAUTAROWICZ, *Życie religijno – moralne na Śląsku Cieszyńskim w okresie działalności arcybiskupiej ks. bpa Franciszka Śniegonia (1809–1891).*
60) Ks. Waldemar KOCENDA, *Problem stanu pośredniego w eschatologii w świetle polskich publikacji teologicznych.*
61) Anna SANDRA, *Problematyka rodziny jako podstawowego środowiska wychowania religijnego w kontekście niektórych współczesnych przeobrażeń kulturowych*.

2004

62) Ks. Zdzisław MADEJ, *Klasyczna i fenomenologiczna koncepcja prawdy. Próba konfrontacji.*
63) Krzysztof KRAUZOWICZ*, Prymas Tysiąclecia wobec „Solidarności”.*

2007

64) Ks. Krzysztof BARTOSZEK CM, *Opinie młodzieży klas II i III o patriotyzmie na podstawie badań empirycznych przeprowadzonych w r. 1988 w Rudzie Śl. – Bykowie.*

PRACE MAGISTERSKIE

1971

1) Ks. Stanisław BABICZ, *Od społeczności do wspólnoty w strukturach parafialnych.*

1972

2) Ks. Jan JANOWSKI, *Elementy formacji seminaryjnej w świadomości alumnów żołnierzy na podstawie analizy dokumentów osobistych.*
3) Ks. Roman GAWLIK, *Duszpasterstwo akademickie jako działalność społeczna.*
4) Ks. Andrzej JAGIEŁŁO, *Rola grup nieformalnych we wspólnocie parafialnej.*

5) Ks. Michał KUŚ, *Motywy miłości bliźniego w listach św. Pawła.*
6) Ks. Andrzej NOWICKI, *Dialog jako postawa społeczna w Kościele.*
7) Ks. Stanisław PASZKOWSKI, *Specjalizacja duszpasterstwa jako postulat przeobrażeń współczesnej rodziny.*

1973

8) Ks. Jan T. SŁOMBA, *Religijność współczesnej wsi dolnośląskiej na przykładzie parafii Kaczorów.*

1974

9) Ks. Tadeusz SZEWCZYK, *Problemy uposażenia grupy zawodowej kapłanów w aspekcie społeczno-prawnym.*
10) Ks. Piotr WALTER, *Uczestnictwo wiernych w Zgromadzeniu Eucharystycznym w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II.*
11) Ks. Bogusław KONOPKA, *Pedagogizacja młodych małżeństw jako zagadnienie duszpasterskie.*
12) Ks. Tadeusz PRZYBYSZ, *Działalność polityczna jako forma uczestnictwa w świetle dokumentu Pawła VI „Octogesima adveniens".*
13) Ks. Józef STEC, *Kultura jako dobro wspólne narodu w świetle konstytucji soborowej „Gaudium et spes".*
14) Ks. Czesław MAJDA, *Proces sekularyzacji w świetle nauki soborowej o autonomii rzeczywistości ziemskich.*
15) Ks. Stanisław WÓJCIK, *Pozycja społeczna kapłana w opinii parafian na przykładzie parafii Siechnice.*

1975

16) Ks. Władysław REGUŁA, *Rola Mszy św. w życiu młodzieży parafii Stronie Śl. Studium socjoreligijne na podstawie badań ankietowych grupy młodzieży katechizowanej.*
17) Ks. Jan MAZUR, *Zagadnienie kategorii rozumowania w teologii nadziei Juergena Moltmanna.*

1976

18) Ks. Ryszard CYMAN, *Integracja społeczno-narodowa Ziem Zachodnich jako nakaz moralny w ujęciu Kardynała B. Kominka.*
19) Ks. Jan KLUKOWSKI, *Elementy duchowości katolików świeckich na podstawie ankiety o modlitwie przeprowadzonej przez czasopismo „Znak" w 1963 roku.*
20) Ks. Zygmunt KOKOSZKA, *Wizja Kościoła w ujęciu Kard. B. Kominka.*

1977

21) Ks. Jan JABŁECKI, *Obraz społeczeństwa według soborowej Deklaracji „Dignitatis humanae".*
22) Ks. Adam SYGULIŃSKI, *Zagadnienie kanonicznej stabilizacji porządku kościelnego na Ziemiach Zachodnich w działalności Kard. B. Kominka.*

1978

23) Ks. Józef HAJDA, *Zagadnienia demograficzne w świetle encyklik społecznych.*
24) Ks. Aleksander NITSCHE, *Działalność parlamentarna ks. Stanisława Adamskiego w świetle przemówień sejmowych i senackich.*
25) Ks. Henryk KRZEMIENOWSKI, *Dobro wspólne jako podstawa wzajemnych odniesień między Kościołem i państwem w Konstytucji soborowej „Gaudium et spes".*
26) Ks. Ryszard NOWAK, *Dobro wspólne Kościoła w rozumieniu dokumentów Soboru Watykańskiego II.*
27) Ks. Franciszek MARMOL, *Koncepcja duszpasterstwa w pismach Kard. B. Kominka.*
28) Ks. Jerzy SIECZKO, *Ewolucja rozumienia pojęcia „kwestii socjalnej" w społecznej nauce papieży.*

1979

29) Irena JACHIMOWICZ, *Konstytucja „Provida Mater Ecclesia" jako podstawa rozwoju koncepcji „dążenia do doskonałości w świecie" w wypowiedziach Magisterium Kościoła w ostatnim trzydziestoleciu.*
30) Ks. Stanisław STEC, *Ewangelizacja jako autorealizacja Kościoła według adhortacji apostolskiej „Evangelii nuntiandi".*
31) Ks. Andrzej BIAŁECKI, *Współczesne doświadczenie Chrystusa w świetle posoborowej chrystologii.*

1980

32) Ks. Franciszek MODRZYŃSKI, *Zagadnienia wirtualnego dialogu w materiałach programu kaznodziejskiego 1972-75.*
33) Ks. Michał MACHAŁ, *Duchowość duszpasterza według dokumentu III Synodu Biskupów „De sacerdotio ministeriali".*
34) Ks. Bolesław ORŁOWSKI, *Indukcyjno-ontologiczne uzasadnienie prawa naturalnego na przykładzie rodziny w ujęciu J. Messnera.*
35) Ks. Jan RUJNER, *Przepowiadanie jako element ewangelizacji według adhortacji apostolskiej Pawła VI „Evangelii nuntiandi".*

1981

36) Ks. Józef BŁAUCIAK, *Zagadnienie umierania w poglądach Lucjusza Anneusza Seneki oraz próba ukazania ich odzwierciedlenia w myśli Martina Heideggera.*
37) Ks. Janusz GAJEWSKI, *Obraz człowieka jako podstawa humanizmu chrześcijańskiego i marksistowskiego.*
38) Ks. Józef HAŁKA, *Parafialna Rada Duszpasterska.*
39) Ks. Tomasz MODELSKI, *Czas wolny jako zagadnienie duszpasterskie.*
40) Ks. Eugeniusz JACYSZYN, *Pierwiastki chrześcijańskie w religii mahometańskiej w świetle encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis".*

1982

41) Elżbieta SUWARA, *Koncepcja praw człowieka w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis".*
42) Ks. Janusz CZARNY, *Osoba w ujęciu kard. Karola Wojtyły. Próba ukazania antropocentrycznej integracji dwóch nurtów myślenia o człowieku.*
43) Ks. Ryszard DĄBROWSKI, *Ontologiczno-aksjologiczna wizja człowieka w filozoficznej myśli R. Ingardena i jej podstawy.*
44) Ks. Bernard ŚWIST, *Personalne rozumienie ośrodka dziekańskiego.*
45) Ks. Waldemar IREK, *Swoistość duchowości chrześcijańskiego apostolstwa.*
46) Ks. Ryszard SZWARC, *Cierpienie człowieka chorego jako zadanie duszpasterstwa.*

1983

47) Ks. Andrzej DRWIŁA, *Dobroczynność jako funkcja urzeczywistniania Kościoła według encykliki „Dives in misericordia".*
48) Ks. Krzysztof SZUWART, *Zagadnienie teologii wyzwolenia według orędzia Jana Pawła II do biskupów latynoamerykańskich w Puebla.*
49) Ks. Marian OLEKSY, *Eucharystia w życiu Ludu Bożego w świetle III Modlitwy Eucharystycznej.*

1984

50) Ks. Andrzej LIGNAR, *Stanowisko papieża Jana Pawła II wobec poczętego życia.*
51) Ks. Jan TRACZ, *Obraz współczesnej cywilizacji zawarty w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis".*
52) Ks. Zbigniew WRÓBEL, *Związki między myślą ekumeniczną Karola Wojtyły a nauczaniem Jana Pawła II z okazji Tygodni Ekumenicznych.*
53) Ks. Marek BIAŁY, *Sobór Watykański II we współczesnej myśli prawosławnej w świetle wybranych publikacji środowisk teologicznych Stanów Zjednoczonych i Związku Radzieckiego pierwszego dziesięciolecia posoborowego.*
54) Irena MAJERZ, *Ewolucja zagadnienia śmierci w literaturze marksistowskiej.*
55) Ks. Stanisław ARASZCZUK, *Konflikt pokoleń we współczesnej rodzinie wobec nakazu oddawania czci rodzicom.*
56) S. Jadwiga TYMICH, *Ewolucja rozumienia specyfiki duchowości Zgromadzenia Sióstr Szkolnych de Notre Dame w świetle jego kolejnych reguł i konstytucji.*

1985

57) Ks. Zdzisław SYPOSZ, *Podstawowe zadania rodziny chrześcijańskiej według adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio".*
58) Ks. Andrzej WOJCIECHOWSKI, *Warunki katechezy dzieci o obniżonej sprawności umysłowej w stopniu lekkim.*
59) Ks. Janusz ZABŁOCKI, *Próba oceny Związku Zawodowego „Solidarność" w świetle encykliki Jana Pawła II „Laborem exercens".*

1986

60) Ks. Jan BERNAŚ, *Cierpienie wobec Odkupienia w świetle listu Jana Pawła II „Salvifici doloris”.*
61) Ks. Adam BAŁABUCH, *Rozwój duchowości ludzi chorych. Aspekt psychologiczno-teologiczny.*
62) Ks. Leopold RZODKIEWICZ, *Kierownictwo duchowe dorastającej młodzieży. Rys pedagogiczno-pastoralny.*
63) Ks. Zbigniew BARANOWSKI CMF, *Dobro wspólne wobec racji stanu w przemówieniach II Pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny.*
64) Ks. Grzegorz WRODARCZYK CMF, *Duchowość misjonarza jako wynik misyjnego charakteru Kościoła w świetle dekretu soborowego „Ad gentes”.*
65) Ks. Roman WOŹNICA CMF, *Zagadnienie ateizacji w Listach Pasterskich Episkopatu Polski 1945–1974.*
66) Ks. Waldemar HAWRYLEWICZ, *Koncepcja integralnego przygotowania do małżeństwa w ośrodku dziekańskim.*
67) Ks. Zdzisław PĘDZIWIATR, *Duszpasterstwo Rodzin w archidiecezji wrocławskiej w świetle adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio*”.
68) Ks. Mieczysław BĘTKOWSKI, *Etapy wychowania religijnego w rodzinie jako przygotowanie do życia w społeczeństwie w świetle „Familiaris consortio” Jana Pawła II.*
69) Ks. Adam LEWICKI, *Zadania katechizacji młodzieży pracującej we Wrocławiu. Próba określenia na podstawie badań w dekanacie Wrocław-Śródmieście.*
70) Ks. Zbigniew ZMORZYŃSKI CMF, *Funkcja krytyczno-społeczna Kościoła w Listach Pasterskich Episkopatu Polski 1945–1974.*
71) Wojciech KAYZER, *Eklezjalny rys rodziny chrześcijańskiej.*
72) Ewelina KONDZIELA, *Praca jako powołanie w świetle encykliki Jana Pawła II „Laborem exercens”.*

1987

73) Ks. Marek MENDYK, *Elementy konstytutywne religijności polskiej w Listach Pasterskich Episkopatu Polski 1945–1974.*
74) Ks. Eugeniusz BARTNIK, *Rozumienie sekularyzacji w Listach Pasterskich Episkopatu Polski 1945–1974.*
75) Ks. Stanisław BRYLAK, *Miłość jako urzeczywistnienie osobowe małżonków w świetle adhortacji „Familiaris consortio” Jana Pawła II.*
76) Ks. Marek WOJCIECHOWSKI, *Kultura narodowa w Listach Pasterskich Episkopatu Polski 1945–1974.*

1988

77) Ks. Daniel BARANOWSKI, *Zagadnienie ateizmu w konstytucji soborowej „Gaudium et spes” i encyklice Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem”. Próba porównania.*
78) Ks. Henryk SZELOCH, *Rodzina wobec pomocniczości i dobra wspólnego w społecznym nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego.*

79) Ks. Ryszard WOŁOWSKI, *Kościół wobec problemu narkomanii w Polsce.*
80) Ks. Antoni BADURA CMF, *Rozwój ruchu klaretynów świeckich.*
81) Bartłomiej WOJTYNA, *Zjawisko alkoholizmu w Listach Pasterskich Episkopatu Polski 1945–1974.*

1989

82) O. Józef MAZIARZ CSSR, *Wpływ Soboru Watykańskiego II na rozumienie teologii praktycznej jako nauki o urzeczywistnianiu Kościoła.*
83) Ks. Jacek WIECHOCZEK SSCC, *Kult Miłosierdzia Bożego według S. Faustyny Kowalskiej w świetle encykliki Jana Pawła II „Dives in misericordia".*
84) Ks. Andrzej JACKIEWICZ, *Problem inkulturacji w encyklice Jana Pawła II „Slavorum Apostoli".*
85) Ks. Stanisław KOWALSKI, *Zagadnienie „znaków czasu" w „Gaudium et spes" i relacji końcowej Nadzwyczajnego Synodu Biskupów.*
86) Ks. Andrzej TOMKO, *Możliwość zastosowania zasady pomocniczości w Kościele na przykładzie ośrodka dziekańskiego.*

1990

87) Ks. Mariusz FILIP, *Zagadnienie „spotęgowanej" wizji Kościoła. Od odnowy soborowej Karola Wojtyły do programu papieskiego w „Redemptor hominis".*
88) Ks. Piotr REPELOWSKI, *Podstawowe funkcje Kościoła wobec potrójnej misji Chrystusa. Próba porównania.*
89) Ks. Marek RYDZY, *Koncepcja samowychowania w liście apostolskim Jana Pawła II „Do młodych całego świata".*
90) Ks. Piotr WAŻYDRĄG, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu M. Gogacza* (współpraca: ks. dr I. Dec).
91) Ks. Radosław KISIEL, *Wpływ Arystotelesa i św. Augustyna na pojęcie czasu konkretnego u R. Ingardena* (współpraca: ks. dr I. Dec).
92) Ks. Dariusz LEWANDOWSKI CMF, *Neopozytywistyczna krytyka tomizmu egzystencjalnego w reizmie semantycznym i ontologicznym* (współpraca: ks. dr I. Dec).
93) Jacek PROKOPSKI, *Kierkegaarda krytyka systemowości i racjonalizmu filozofii i teologii* (współpraca: ks. dr I. Dec).
94) Jan WADOWSKI, *Związek filozofii i teologii w ujęciu Étienne Gilsona* (współpraca: ks. dr I. Dec).

1991

95) Ks. Zbigniew SŁOBODECKI, *Kategoria solidarności w ujęciu encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis".*
96) Ks. Ireneusz KRUŻEL CMF, *Ericha Fromma system egzystencjalnej filozofii człowieka* (współpraca: ks. dr I. Dec).
97) Ks. Jacek SZYMAŃSKI CMF, *Filozofia dziejów w ujęciu Augusta Cieszkowskiego* (współpraca: ks. dr I. Dec).

1992

98) Monika ZIEMBICKA, *Realizacja kobiecości w ujęciu listu apostolskiego Jana Pawła II „Mulieris dignitatem”.*
99) Sławomir DRAGUŁA, *Ruch Światło-Życie. Ideał i rzeczywistość. Próba oceny na przykładzie badań ankietowych wybranych grup oazowych.*
100) Ks. Krzysztof MAK, *Oczekiwania młodzieży w świetle nauczania Jana Pawła II.*
101) Ks. Bogdan KANIA, *Problem alienacji człowieka i jej konsekwencje w encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis”.*
102) Ks. Waldemar WESOŁOWSKI, *Elementy zasady pomocniczości w encyklice Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”.*
103) Ks. Jarosław GENIBOR, *Naród w nauczaniu Jana Pawła II. Pierwsza pielgrzymka do ojczystego kraju.*
104) Ks. Paweł STYPA, *Odniesienie do świata w przepowiadaniu na przykładzie kazań kwartalnika „Współczesna ambona” (1989-1991).*
105) Ks. Adam WOŹNIAK, *Znaczenie małej grupy w adhortacji Pawła VI „Evangelii nuntiandi”.*
106) Ks. Mirosław KAŹMIERSKI, *Problem frustracji w ujęciu Jana Pawła II na podstawie jego wypowiedzi podczas trzeciej pielgrzymki do Polski.*
107) Ks. Jacek SKRZYPCZYK, *„Missio et communio” jako elementy obrazu kapłaństwa w Listach na Wielki Czwartek Jana Pawła II.*
108) Ks. Marian PODOLSKI, *Rola dialogu w Sakramencie Pokuty.*
109) Ks. Jarosław KOZŁOWSKI, *Zagadnienie odnowy religijnej w dziełach św. Teresy od Jezusa.*
110) Ks. Piotr SMOLIŃSKI, *Ożywienie parafii przez ruch Światło-Życie.*
111) Ks. Sławomir CALIK, *Sekularyzacja jako przyczyna nowej ewangelizacji w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Christifideles laici”.*
112) Ks. Marek HAMES, *Wychowanie czy uspołecznienie? Zagadnienie rozwoju człowieka w rodzinie.*
113) Ks. Norbert ŻUR, *Grzech strukturalny w nauczaniu społecznym Kościoła w minionym dwudziestoleciu.*

1993

114) Aleksander KOPEĆ, *Czystość małżeńska jako wartość – w oparciu o wypowiedzi 300 ankietowanych małżeństw.*
115) Ks. Jan FECKO, *Związek między współczesną rodziną a młodzieżą.*
116) Ks. Józef GOŁĘBIOWSKI, *Wpływ środowiska wiejskiego na młodzież.*
117) Ks. Augustyn SZCZEPANIK, *Rodzina w opinii dwu generacji. Próba konfrontacji dwóch opracowań.*
118) Ks. Stanisław LECHOWSKI, *Religijna struktura parafii Bielawa Górna.*
119) Ks. Sławomir WÓJCIK SSCC, *Przygotowanie ustawodawstwa o ochronie życia dziecka poczętego w odzwierciedleniu katolickiej prasy krajowej.*
120) Ks. Jan TOMERA, *Duchowość założyciela „Opus Dei” ks. prałata Josemaria Escriva de Balaguer.*

121) Paweł WRABEC, *Symbolika teologiczna w architekturze Kościoła katolickiego od starożytności do czasów Odrodzenia.*
122) Maria CIESZYŃSKA, *Doświadczenie religijne uczniów Liceum Ogólnokształcącego im. S. Żeromskiego w Drawsku.*
123) Iwona UCHAŃSKA, *Wizja pedagoga wiary. Porównanie między „De Catechizandis Rudibus" św. Augustyna a „Catechesi tradende" Jana Pawła II.*
124) Ks. Eugeniusz JANKIEWICZ, *Znaczenie religijne i społeczne rodziny według adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio" oraz „Christifideles laici".*
125) Ks. Stanisław POLONIS, *Psychologia zainteresowań religią młodzieży objętej katechizacją w wieku 14-19 lat, na podstawie badań ankietowych w trzech miastach powiatowych Dolnego Śląska.*

1994

126) Mariusz RUDAWSKI, *Śmierć jako problem teologiczno-pastoralny w Orędziach Wielkanocnych Jana Pawła II.*
127) Ks. Andrzej NOWAKOWSKI, *Apostolstwo świeckich w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II i adhortacji „Evangelii nuntiandi"* (współpraca: ks. dr R. Tomczak).
128) Ks. Piotr GÓŹDŹ, *Odpowiedź Kościoła na wezwanie czasów nowożytnych w świetle deklaracji końcowej Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów dla Europy.*
129) Alicja KRYWEJKO, *Model rodziny w świadomości młodzieży akademickiej – na podstawie badań przeprowadzonych wśród studentów Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Wrocławskiego. Studium porównawcze.*
130) Ks. Karol GAC, *Prawo do życia nienarodzonych w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego.*
131) Henryk TONDERYS, *Zagadnienie koedukacji w systemie wychowawczym w harcerstwie.*
132) Krzysztof CEPIŃSKI, *Związki zawodowe w świetle dokumentów społecznych Kościoła.*
133) Marcin MUSIOŁ, *Odpowiedzialność krajów wysoko rozwiniętych za kraje trzeciego świata w nauczaniu Jana Pawła II.*

1995

134) Leonard GALI, *Alkoholizm jako problem społeczno-pastoralny w świetle czasopisma „Trzeźwymi bądźcie" w latach 1983-1993* (współpraca: ks. dr S. Paszkowski).
135) Ks. Wiktor GORGOŃ, *Kościół wobec socjalizmu w dokumencie Pawła VI „Octogesima adveniens".*
136) Ks. Robert BARAŃSKI, *Formatio permanens w ujęciu adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Pastores dabo vobis".*
137) Ks. Krzysztof KANTON, *Chrześcijańska koncepcja państwa według encykliki „Centesimus annus" Jana Pawła II.*
138) Ks. Paweł SZERLOWSKI, *Ruchy religijne i sekty jako wyzwanie Kościoła.*

139) Jacek PAWLIK, *Duszpasterski aspekt biuletynu krajowego harcerzy i harcerek „Czuwaj”.*
140) Ks. Józef MICHALAK, *Religia chrześcijańska wobec hellenizmu w ujęciu ks. Szczepana Szydelskiego.*
141) Wiesław STECKI, *Znaczenie „Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży” w społeczności Kościoła i państwa.*
142) Regina SZCZEPANIAK, *Rola środków dydaktycznych w katechezie na podstawie Podręczników Metodycznych do Katechizmu Religii Katolickiej I-VIII.*
143) Ks. Grzegorz SOKOŁOWSKI, *Polityka w nauczaniu Jana Pawła II w świetle encykliki „Laborem exercens”.*
144) Ks. Rodryg ALBIN, *Człowiek w przedsiębiorstwie według encykliki Jana Pawła II „Laborem exercens”.*

1996

145) Ks. Czesław GRZELAK, *Społeczne i rodzinne uwarunkowania przebywania w domu dziecka na przykładzie Państwowego Domu Dziecka w Świebodzinie.*
146) Krzysztof KACZMAREK, *Kościół katolicki wobec liberalizmu według encykliki Jana Pawła II „Centesimus annus”.*
147) Ks. Piotr SAŁAGA, *Apostolstwo świeckich jako odmiana nowej ewangelizacji w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Christifideles laici”.*

1997

148) Ks. Wiesław RYNKIEWICZ, *Miejsce młodych w Kościele i społeczeństwie według katechezy Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski.*
149) Jacek ŻYDŁO, *New Age wyzwaniem dla Kościoła. Implikacje teologiczno-pastoralne* (współpraca: ks. dr W. Irek).
150) Ks. Ireneusz SZOCIŃSKI, *Związki rodziny z narodem w świetle encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II.*
151) Jolanta BUCZAK, *Czwarte przykazanie Boże w interpretacji Jana Pawła II podczas IV pielgrzymki do Ojczyzny i jego realizacja w programie katechetycznym* (współpraca: ks. dr W. Irek).
152) Rozalia URBANIAK, *Zmartwychwstanie Pana Jezusa w Orędziach Wielkanocnych Jana Pawła II. Implikacje teologiczno-moralne* (współpraca: ks. dr W. Irek).
153) Marzena TAJER, *Koncepcja praw osoby ludzkiej w encyklice Jana XXIII „Pacem in terris” wobec koncepcji praw człowieka w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ.*
154) Edyta KRET, *Małżeństwo jako „communio personarum” w nauczaniu Jana Pawła II na przykładzie środowych katechez w latach 1978-1984* (współpraca: ks. dr W. Irek).
155) Tomasz SOJA, *Podstawy moralne własności pracowniczej – wspólnota przedsiębiorstwa.*
156) Hanna LACHOWICZ, *Rodzina jako środowisko kształtowania postaw dziecka wobec cierpienia* (współpraca: ks. dr S. Paszkowski).

157) Ks. Janusz URBAN, *Doświadczenie religijne uczniów Liceum Ogólnokształcącego im. Wł. Broniewskiego w Krośnie Odrzańskim na podstawie badań ankietowych.*
158) Anna OKUROWSKA, *Katolicki model małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów, na przykładzie duszpasterstwa akademickiego „Wawrzyny" we Wrocławiu* (współpraca: ks. dr S. Paszkowski).
159) Izabela PUTERA, *Godność i powołanie kobiety w świetle Listów Jana Pawła II do kobiet* (współpraca: ks. dr S. Paszkowski).
160) S. Barbara ZEGAR, *Rola rodziny w religijnym wychowaniu dziecka w wieku przedszkolnym* (współpraca: ks. dr S. Paszkowski).

1998

161) Agnieszka KLEJBACH, *Doświadczenie religijne uczniów Liceum Ekonomicznego im. St. Staszica w Międzyrzeczu na przykładzie klas I i IV.*
162) Ks. Adam SERAFIN SDS, *Formacja świeckich w ujęciu posynodalnej adhortacji apostolskiej „Christifideles laici" Jana Pawła II* (współpraca: ks. dr B. Giemza SDS).
163) Ks. Maciej CHARŚCIANEK SDS, *Przygotowanie do małżeństwa w Instrukcjach Episkopatu* (współpraca: ks. dr B. Giemza SDS).
164) Ks. Jacek JASIK, *Zagadnienie ambiwalencji środków masowego przekazu.*
165) Ks. Wojciech ZMYSŁOWSKI, *Modernizacja „Akcji Katolickiej" w świetle Dekretu o apostolstwie świeckich Soboru Watykańskiego II.*
166) Dorota MATECKA, *Doświadczenie religijne uczniów liceum ogólnokształcącego im. H. Sienkiewicza w Świebodzinie na przykładzie kl. I i IV.*
167) Marek FEDORCZUK, *Rodzina jako miejsce przygotowania do życia w społeczeństwie w świetle adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio".*
168) Piotr WRÓBEL, *Krytyka liberalizmu u Jana Pawła II. „Centesimus annus" i „Veritatis splendor"* (współpraca: ks. dr W. Irek).
169) S. Katarzyna SZCZODRAK, *Środki masowego przekazu wyzwaniem dla Kościoła w świetle orędzi Jana Pawła II na Światowy Dzień mass-mediów* (współpraca: ks. dr S. Paszkowski).
170) Urszula GRZĄDZIEL, *Sytuacja rodziny polskiej w 20-leciu międzywojennym w świetle miesięcznika „Rodzina Polska" (1927-1939)* (współpraca: ks. dr S. Paszkowski).
171) Aneta NIEDOSPAT, *Kościół wobec przemian demograficznych. (W świetle dokumentu: Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych)* (współpraca: ks. dr S. Paszkowski).
172) Antoni POLKOWSKI, *Rozwój uczuć w rodzinie – ich zaburzenia i możliwości uzdrowienia* (współpraca: ks. dr S. Paszkowski).
173) Monika JAKUBIEC, *Rozwiedzeni żyjący w związkach niesakramentalnych jako problem teologiczno – duszpasterski.* (z ks. Paszkowskim).
174) Katarzyna KOWNACKA, *Życie i dzieło bł. Matki Marii Karłowskiej, założycielki zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej*. (z ks. Paszkowskim).
175) Beata PÓŁTORAK, *Rola poradnictwa rodzinnego w budowaniu wspólnoty rodzinnej*. (z ks. Paszkowskim).

176) Ewa KŁAK, *Apostolstwo świeckich w szkole w świetle dokumentu kongregacji wychowania katolickiego „Katolik świecki świadkiem wiary w szkole"*. (z ks. Paszkowskim).
177) Wawrzyniec KOWALSKI, *Adopcja jako problem prawno- pastoralny*. (z ks. Paszkowskim).

1999

178) S. Urszula NESFETER, *Katolickie zasady ekumenizmu w encyklice Jana Pawła II „Ut unum sint"* (z ks. Irkiem).
179) Ewa MISTERKIEWICZ, *Dziecko w nauczaniu środowych katechez Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
180) Marek BRONOWICKI, Troska Jana Pawła II o rodzinę w oparciu o „Familiaris consortio" (z ks. Irkiem).
181) Zofia LASZKIEWICZ, Model rodziny w publicystyce „Rycerza Niepokalanej" w latach 1989 – 1996 (z ks. Irkiem).
182) Ryszard SADOWSKI SDS, *Duszpasterskie działania na rzecz zapobiegania narkomanii w Polsce* (z ks. Giemzą SDS).
183) Roman HAMNY SDS, *Małżeństwo niesakramentalne w myśli Jana Pawła II. Próba rozwiązań pastoralnych* (z ks. Giemzą SDS).
184) Krzysztof PRZYBYŁOWICZ SDS, *Wychowanie do życia eucharystycznego w świetle konstytucji o liturgii „Sacrosanctum concilium" wobec współczesnych zagrożeń* (z ks. Giemzą SDS).
185) Jacek WAWRZYNIAK SDS, *Duszpasterstwo powołań w polskiej prowincji salwatorianów w latach 1969 – 1996* (z ks. Giemzą SDS).
186) Ks. Wiesław KACZOR SDS, *Gemeinde als Lebensraum und Zugang zu den Quellen des Glaubens (Eine pastoralteologische Analyse der Situation in der Pfarrei St. Potentinus zu Steinfeld).*
187) S. Lidia CZAPLA OSB, *Kulturotwórcza rola muzyki w sferze religijnej* (z ks. Irkiem).
188) S. Henryka CHUMAŃSKA CDS, *Wpływ katechezy na wychowanie religijne dzieci na podstawie czasopisma „Katecheta" w latach posoborowych* (z ks. Irkiem).
189) Teresa TEODORCZYK, *Działalność specjalnego ośrodka wychowawczego zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety w Ostrowie Wielkopolskim w procesie integralnego wychowania dzieci upośledzonych umysłowo* (z ks. Irkiem).
190) S. Gabriela MNICH SMCB, *Wychowanie do modlitwy w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* (z ks. Irkiem).
191) Wioletta GRODECKA, *Zadania wychowawcze rodziny chrześcijańskiej w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* (z ks. Irkiem).
192) Dorota BERLIK, *Rola rodziny i szkoły w wychowaniu seksualnym w świetle dokumentów Kościoła* (z ks. Paszkowskim).
193) S. Dorota GRZYWACZ, *Oratorium salezjańskie środowiskiem wychowania integralnego w świetle dokumentów Zgromadzenia Córek Maryi Wspomożycielki po Soborze Watykańskim II* (z ks. Paszkowskim).

194) Małgorzata FOJT, *Rola rodziny w wychowaniu dzieci i młodzieży do miłości w świetle dokumentu „Ludzka płciowość – prawda i znaczenie"* (z ks. Paszkowskim).

2000

195) Zofia KULIG, *Kobieta w nauczaniu Jana Pawła II według listu apostolskiego „Mulieris dignitatem"* (z ks. Irkiem).
196) Elżbieta FILIPOWICZ, *Integralny rozwój człowieka według encykliki „Sollicitudo rei socialis"* (z ks. Irkiem).
197) Danuta MAŁECKA, *Etapy przygotowania do życia małżeńskiego w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio" Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
198) Agata BRZYCKA, Eucharystia a życie społeczne w świetle publikacji związanych z Międzynarodowym Kongresem Eucharystycznym we Wrocławiu (z ks. Irkiem).
199) Agnieszka DZWONKOWSKA*, Rodzina w służbie życiu w świetle encykliki Jana Pawła II „Evangelium vitae"* (z ks. Paszkowskim).
200) Ewa KOZIOŁ, *Sekty i nowe ruchy religijne zagrożeniem dla człowieka i wyzwaniem dla Kościoła w świetle raportu watykańskiego oraz aktualnej literatury* (z ks. Irkiem).
201) Dorota PIĘTKA, *Rola rodziców w religijnym wychowaniu dziecka upośledzonego umysłowo w stopniu lekkim* (z ks. Paszkowskim).
202) Izabela WRÓBLEWSKA, *Rodzina polska w okresie transformacji ustrojowej w latach 1989 - 1998* (z ks. Paszkowskim).
203) Jolanta STOPA, *Wychowanie do modlitwy w świetle środowych katechez Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
204) Grzegorz PAWLIK, *Katechizacja osób upośledzonych umysłowo w stopniu lekkim w świetle dokumentu Stolicy Apostolskiej a międzynarodowy rok osób upośledzonych* (z ks. Irkiem).
205) Renata LEWANDOWSKA, *Zadania kobiety w społeczności świdnickiej i w Kościele w świetle środowych katechez Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
206) Krystyna PELISZEK, *Kościół wobec jubileuszu 2000 w świetle „Tertio millenio adveniente"* (z ks. Irkiem).
207) Monika SOZAŃSKA, *Koncepcja pokoju w wypowiedziach i działalności Matki Teresy z Kalkuty* (z ks. Paszkowskim).
208) Maria JANOWSKA, *Etyka życia seksualnego w małżeństwie w świetle środowych katechez Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
209) Magdalena KUŚMIERCZYK, *System prewencyjny ks. Bosko wobec nauczania Jana Pawła II o wychowaniu podczas pielgrzymek do Ojczyzny* (z ks. Paszkowskim).
210) Małgorzata KIERCZEWSKA A., *Rola ojca w rodzinie w świetle adhortacji apostolskiej „Redemptoris custos"* (z ks. Paszkowskim).
211) Mirosław NIEWĘGŁOWSKI CMF, *Rola chrześcijan świeckich w działalności ewangelizacyjnej Kościoła na podstawie wybranych dokumentów posoborowych* (z ks. Paszkowskim).

212) Waldemar CWYNAR, *Ideał pedagoga wiary w świadomości katechetów - studentów na podstawie zebranych wypowiedzi.*
213) Krystyna CHMIELARZ, *Odpowiedzialne rodzicielstwo w nauczaniu Kościoła na przykładzie wybranych dokumentów i opracowań* (z ks. Irkiem).
214) Jadwiga GOŁĄBEK, *Interioryzacja wartości chrześcijańskich w procesie wychowania w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* (z ks. Irkiem).
215) Małgorzata RADZWAN, *Kształtowanie sumienia dziecka w rodzinie w świetle „Katechety" w latach 1978-1998* (z ks. Irkiem).
216) Urszula GOŁEK, *Opieka paliatywna sprzeciwem wobec eutanazji w świetle encykliki Jana Pawła II „Evangelium vitae"* (z ks. Irkiem).
217) Agnieszka BAROWICZ, *Sakramentalność małżeństwa w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* (z ks. Paszkowskim).

2001

218) Zenon KALITAN*, Przygotowanie do sakramentu małżeństwa w świetle najnowszych wytycznych Papieskiej Rady ds. Rodziny* (z ks. Paszkowskim).
219) Mirosław JAROSZ, *Cywilizacja medialna i jej wpływ na wiarę współczesnego człowieka* (z ks. Paszkowskim).
220) Elżbieta PŁUCIENNIK, *Rozumienie pokuty w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* (z ks. Irkiem).
221) Rafał CHWAŁKOWSKI SDS, *Urzeczywistnienie się Kościoła w liturgii w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* (z ks. Irkiem).
222) Agnieszka KONEFAŁ, *Rola mężczyzny w rodzinie w opinii uczniów szkół średnich na przykładzie Laskowic* (z ks. Paszkowskim).
223) Anna Maria KROCZAK, *Kryzys ojcostwa przyczyną zafałszowanego obrazu Boga Ojca* (z ks. Paszkowskim).
224) Robert JAMRÓZ, *Człowiek jako istota rozumnie wierząca, w świetle encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio"*(z ks. Irkiem).
225) Marek KOZIEŁ, *Rola ojca w wychowaniu religijnym dziecka w wieku szkolnym* (z ks. Paszkowskim).
226) Agnieszka SALAMON, *Zapłodnienie pozaustrojowe w świetle najnowszych dokumentów Kościoła* (z ks. Paszkowskim).
227) Krzysztof NOTA, *Parafia jako przestrzeń dialogu.*
228) Wojciech SZOŁEK, *Nierozerwalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio" i katechez środowych Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
229) Agnieszka FLIS, *Świętowanie niedzieli w świetle listu apostolskiego Jana Pawła II „Dies Domini" i Katechizmu Kościoła Katolickiego* (z ks. Irkiem).
230) Dariusz SZCZĘCH, *Wychowanie jako interioryzacja wartości w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio"* (z ks. Irkiem).
231) Irena PUCHALSKA, *Kontekst powrotu katechezy do polskiej szkoły. Katecheza w szkole w świetle dyrektorium ogólnego o katechizacji* (z ks. Irkiem).
232) Roman WRÓBLEWSKI SDS, *Kryzys kultury współczesnej jako wyzwanie duszpasterskie w rozumieniu Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).

233) Agata ZARZECZAŃSKA, *Wychowanie religijno – moralne dziecka w wieku przedszkolnym w świetle dyrektorium ogólnego o katechizacji i publikacji katechetycznych* (z ks. Irkiem).
234) Ewa MAKLES, *Małżeństwo i rodzina jako wspólnota osób w świetle nauczania Jana Pawła II w „Familiaris consortio" oraz katechez środowych* (z ks. Irkiem).
235) Dariusz KOZIEŁ, *Rozum i wiara dążeniu do prawdy u Edyty Stein* (z ks. Irkiem).
236) Renata MULARCZYK, *Pobożność maryjna w świetle objawień w Fatimie* (z ks. Irkiem).
237) Bogdan WITASZEK, *Obraz mężczyzny w programie na rok Boga Ojca* (z ks. Irkiem).
238) Renata MARUSZ, *Starość jako szczególna wartość w świetle dokumentu „Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i świecie"* (z ks. Paszowskim).
239) Anna BOCIANOWSKA, *Powołanie do małżeństwa w świetle posoborowych dokumentów Kościoła* (z ks. Paszkowskim).
240) Daniel KACZKOWSKI, *Wychowawcza funkcja rodziny. Religijno – moralne kształtowanie sumienia dziecka* (z ks. Paszkowskim).
241) Weronika GIDZIL, *Ewangelizacja w życiu rodziny chrześcijańskiej w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio"* (z ks. Paszkowskim).
242) Anna PŁAZA, *Zagadnienie demokracji w encyklikach „Evangelium vitae" i „Centesimus annus"* (z ks. Irkiem).
243) Dariusz PARTYKA, *Kościół w Europie - Europa w Kościele w nauczaniu Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
244) Zbigniew GACKOWSKI SDS, *Rozumienie cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II w orędziu do chorych* (z ks. Irkiem).
245) Renata MAJEWSKA, *Pomoc Kościoła w przygotowaniu do życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego* (z ks. Irkiem).

2002

246) Regina RUSNARCZYK, *Retoryka przepowiadania papieskiego podczas trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny (od 8 do 14.06.1987)* (z ks. Irkiem).
247) Robert OSTAPOWICZ, *Wpływ antykoncepcji na rozwój miłości małżeńskiej* (z ks. Paszkowskim).
248) Ewa SZENIAWSKA, *Katolicki model małżeństwa w świadomości studentów PWT we Wrocławiu* (z ks. Paszkowskim).
249) Piotr ŁAPIŃSKI SDS, *Teoretyczne założenia ruchu Odnowa w Duchu Świętym* (z ks. Irkiem).
250) Tomasz STRÓŻYK SDS, *Zagrożenie świętowania niedzieli we współczesnym świecie na podstawie listu apostolskiego Jana Pawła II „Dies Domini"* (z ks. Irkiem).
251) Dariusz BOLKA, *Rodzina „Bogiem silna" w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego* (z ks. Irkiem).
252) Marzena KULCZYCKA, *Zadania rodziny katolickiej w świetle założeń pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny w 1990 roku* (z ks. Irkiem).

253) Małgorzata BAŁUCKA, *Postawy religijne młodzieży wobec świata wartości w świetle badań statystycznych* (z ks. Irkiem).
254) Katarzyna DOLIŃSKA, *Religijność młodzieży, wywodzącej się z rodzin „Domowego Kościoła" na przykładzie badań w wybranych parafiach archidiecezji wrocławskiej* (z ks. Paszkowskim).
255) Katarzyna STACHÓW, *Komunikacja fundamentalnym warunkiem więzi małżeńskiej* (z ks. Paszkowskim).
256) Joanna STANKIEWICZ, *Nowy i zarazem prawdziwy feminizm w ujęciu Jana Pawła II* (z ks. Paszkowskim).
257) Danuta POPRAWA, *Życie chrześcijańskie jako powołanie w świetle katechez środowych Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).

2003

258) Gabriel ŚMIEJCZAK, *Filozoficzno-teologiczne założenia wspólnot „Wiara i światło"* (z ks. Irkiem).
259) Leszek FEDEROWICZ, *Przesłanki etyki zawodowej służby celnej* (z ks. Irkiem).
260) Agata JAWORSKA, *Duszpasterstwo więzienne w Polsce w latach 1980 - 2000* (z ks. Paszkowskim).
261) Bożena GUBAŃSKA, *Etyka pracy w rozumieniu kard. Stefana Wyszyńskiego* (z ks. Irkiem).
262) Romana SZKARADEK, *Jan Paweł II – interpretacja dekalogu w pielgrzymce do Ziemi Świętej* (z ks. Irkiem).
263) Anna PANEK, *Jesteście skazani, ale nie potępieni. Model duszpasterstwa więziennego w Polsce* (z ks. Irkiem).
264) Piotr SZTAJGLI SDS, *Etyka małżeńska i rodzinna ze szczególnym uwzględnieniem pomocy w syndromie poaborcyjnym* (z ks. Irkiem).
265) Ireneusz BIJUS SDS, *Pastoralne przesłanki działalności ordynariatu polowego w Wojsku Polskim* (z ks. Irkiem).
266) Stanisław MRZYGŁÓD, *Udział w chwale i zbawieniu poprzez pracę w świetle nauczania kard. Stefana Wyszyńskiego* (z ks. Irkiem).
267) Stanisław NOGA SDS, *Duszpasterstwo osób starszych oparte na doświadczeniach Uniwersytetu Trzeciego Wieku* (z ks. Irkiem).
268) Rafał WAGNER SDS, *Parafia miejscem urzeczywistniania się Kościoła na podstawie dokumentów drugiego Synodu Plenarnego* (z ks. Irkiem).
269) Grzegorz BUTRYMOWSKI SDS, *Ojciec, brat, przyjaciel. Model biskupa w wietle współczesnej literatury teologicznej* (z ks. Irkiem).
270) Krzysztof MIKLUSIAK SDS, *Massmedia w służbie ewangelizacji w świetle nauczania Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
271) Aleksander JASIŃSKI SDS, *Małżeństwa niesakramentalne jako problem pastoralny w świetle dokumentów drugiego polskiego synodu plenarnego* (z ks. Irkiem).
272) Karol WĘGRZYN SDS, *Bractwo św. Piusa X. Geneza, krytyka i wyzwanie dla Kościoła* (z ks. Irkiem).

273) Magdalena DĄBROWSKA, *Zagadnienie cywilizacji śmierci w nauczaniu Jana Pawła II* (z ks. Paszkowskim).
274) Daniel TRUSZKOWSKI, *Rodzina Katolicka w ujęciu synodu archidiecezji przemyskiej* (z ks. Paszkowskim).
275) Agnieszka SAWICKA, *Małżeństwo i rodzina w dokumentach duszpasterskiego synodu archidiecezji krakowskiej* (z ks. Paszkowskim).
276) Renata JASTRZĘBSKA, *Wychowanie religijne dzieci i młodzieży w świetle listów pasterskich Episkopatu Polski (1945 – 1974)* (z ks. Paszkowskim).
277) Iwona STRONA-MUSZCZYŃSKA, *Rola państwa i Kościoła w służbie dziecku osieroconemu* (z ks. Paszkowskim).
278) Magdalena WENGIEROW, *Podstawowe komponenty małżeństwa i rodziny w świetle teologii prawosławnej i katolickiej. Studium porównawcze* (z ks. Paszkowskim).
279) Agata KORYCKA, *Prawo i obowiązki państwa wobec rodziny w świetle karty praw rodziny* (z ks. Paszkowskim).
280) Renata GŁOWACZ, *Małżeństwo i rodzina w świetle dokumentów synodu diecezji katowickiej* (z ks. Paszkowskim).
281) Barbara KĘDRA, *Rola rodziny i szkoły w kształtowaniu postaw patriotycznych* (z ks. Paszkowskim).
282) Monika KORYCIAK, *Wpływ narkomanii na rodzinę w świetle współczesnej literatury* (z ks. Paszkowskim).
283) Anna KACZMARCZYK, *Sakrament małżeństwa jako fundament rodziny chrześcijańskiej według Katechizmu Kościoła Katolickiego* (z ks. Paszkowskim).
284) S. Anna KORBAŚ OSU, *Wzory wychowawcze zalecane przez św. Anielę Merici a współczesne instytucje wychowawcze* (z ks. Paszkowskim).
285) Jolanta ROMANISZYN, *Rola rodziny w wychowaniu religijnym dziecka w wieku szkolnym* (z ks. Paszkowskim).
286) Joanna KAPŁON, *Rodzina chrześcijańska w posłannictwie Kościoła w świetle „Gaudium et spes"* (z ks. Paszkowskim).
287) Bożena BIESZCZOT, *Nauczanie religii w klasach integracyjnych w szkole państwowej nr 4 z oddziałami integracyjnymi w Namysłowie* (z ks. Paszkowskim).
288) Małgorzata DUŁAJ, *Realizacja powołania do świętości w życiu i działalności Edmunda Bojanowskiego* (z ks. Paszkowskim).
289) Elżbieta KOWALSKA, *Formacja duchowa katechezy na podstawie czasopisma „Katecheta" w latach 1989 – 2002* (z ks. Paszkowskim).
290) Anna JANKOWSKA, *Wpływ rodziców i wychowawców na łagodzenie zachowań agresywnych uczniów szkół ponadgimnazjalnych* (z ks. Paszkowskim).
291) Krzysztof LESZCZYŃSKI, *Macierzyństwo i ojcostwo w ideale rodziny chrześcijańskiej w wypowiedziach Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
292) S. Zofia MADEJ, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza sióstr Elżbietanek w domu dziecka w Bolesławcu* (z ks. Irkiem).
293) Agata NIDRYCH, *Aplikacje nauczania Jana Pawła II o parafii w działalności pasterskiej na przykładzie parafii Wojcieszów* (z ks. Irkiem).

294) Piotr GROSSMAN, *Sumienie u podstaw godności człowieka w świetle „Veritatis splendor" Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
295) Mirosława DOMALIK, *Działalność katolików świeckich w społeczności i Kościele w oparciu o „Familiaris consortio"* (z ks. Irkiem).
296) Beata MAŁYSZEWSKA, *Wzory świętości dla Polaków na nowy wiek w świetle beatyfikacji podczas pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny* (z ks. Irkiem).
297) Barbara JANUS, *Udział rodziny w rozwoju społeczeństwa w świetle „Familiaris consortio"* (z ks. Irkiem).
298) Małgorzata ADAMIAK, *Rola szkoły w wychowaniu moralnym dziecka w wieku szkolnym w świetle dokumentów Kościoła* (z ks. Paszkowskim).
299) Magdalena DROZD, *Miejsce wspólnoty parafialnej w dziele nowej ewangelizacji* (z ks. Paszkowskim).
300) Aleksandra BOJANOWSKA, *Sens czy bezsens cierpienia? Chrześcijańskie ujęcie cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II* (z ks. Irkiem).
301) Remigiusz MIERZEWA SDS, *Religijność parafii Łaziska Górne na przykładzie przeżywania Wielkiego Postu i Wielkanocy* (z ks. Irkiem).
302) Agnieszka FISHER, *Wychowanie moralne w rodzinie w świetle encykliki Jana Pawła II „Veritatis splendor"* (z ks. Irkiem).
303) Daria ŁOKUCIEJEWSKA, *Rola i zadania wolontariatu hospicjum i rodziny w opiece nad chorym w stanie terminalnym* (z ks. Irkiem).
304) Agnieszka KUCZER, *Zachowania i postawy prokreacyjne i matrymonialne w okresie przemian ustrojowych* (z ks. Paszkowskim).

2004

305) Maria JANKOWSKA, *Ruchy abstynenckie w służbie rodzinie* (z ks. Paszkowskim).
306) Renata GRĘBLEWSKA, *Rola rodziców i katechezy w wychowaniu dziecka z wadą słuchu* (z ks. Paszkowskim).
307) Grażyna PYRZYK, *Życie i duchowość świętego Eugeniusza de Mazenod, założyciela zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Marii Niepokalanej* (z ks. Paszkowskim).
308) Janina PRZYZWAŃSKA, *Życie i działalność bł. Ojca Honorata Koźmińskiego* (z ks. Paszkowskim).
309) Małgorzata KOTWICA, *Rodzina w nauczaniu biskupa Wilhelma Pluty* (z ks. Paszkowskim).
310) Joanna DAUKSZA, *Rola katechezy w kształtowaniu sumienia dziecka w wieku przedszkolnym* (z ks. Paszkowskim).
311) Bożena KONDOŁ, *Wpływ mediów na rozwój życia rodzinnego w świetle listów Jana Pawła II na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (z ks. Paszkowskim).
312) Anna ŻURAWIŃSKA, *Duszpasterstwo narzeczonych w świetle dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (z ks. Paszkowskim).
313) Edyta MICHAŁEK, *Prawa dziecka w rodzinie w świetle listu Jana Pawła II do dzieci* (z ks. Paszkowskim).

314) Katarzyna MADEJ, *Pomoc państwa i Kościoła w realizacji samotnego macierzyństwa* (z ks. Paszkowskim).
315) Grażyna WYCHOWANIEC, *Cnoty społeczne w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego* (z ks. Paszkowskim).
316) Rafał ŚLIWIŃSKI, *Rodzina polska w świetle drugiego polskiego synodu plenarnego* (z ks. Paszkowskim).
317) Ireneusz JURKIW, *Formacja kapłana do służby rodzinie w świetle dokumentów Stolicy Apostolskiej* (z ks. Paszkowskim).
318) Tomasz GOSPODAREK, *Rodzina w prawodawstwie Unii Europejskiej a Karta Praw Rodziny* (z ks. Paszkowskim).
319) Aneta STACHOWIAK, *Ocena jako jeden z elementów przezwyciężania konfliktów katecheta – uczeń* (z ks. Paszkowskim).
320) Irena ŻAK, *Miłość miłosierna w życiu i działalności Matki Teresy* (z ks. Paszkowskim).
321) Danuta FIL, *Rola rodziny w wychowaniu dzieci specjalnej troski* (z ks. Paszkowskim).
322) Paulina DAMBEK, *Rola i miejsce rodziny w życiu narodu w świetle wypowiedzi kard. Stefana Wyszyńskiego* (z ks. Paszkowskim).
323) Anna BŁAŚ, *Duchowość małżeńska drogą do świętości* (z ks. Paszkowskim).
324) Joanna FEDYNA, *Nowa ewangelizacja w świetle drugiego specjalnego zgromadzenia synodu biskupów poświeconego Europie* (z ks. Paszkowskim).
325) Katarzyna BOGUSKA, *Wpływ rodziny rozbitej na rozwój osoby dziecka w świetle współczesnej literatury* (z ks. Paszkowskim).
326) Dagmara KUMASZYŃSKA-RODWALD, *Małżeństwo i rodzina w dokumentach trzeciego synodu diecezji kaliskiej* (z ks. Paszkowskim).
327) Wanda SŁUGOCKA, *O nową wizję ojca w świetle najnowszej literatury* (z ks. Paszkowskim).
328) Anna JANIK, *Zadania laikatu w życiu Kościoła lokalnego w świetle adhortacji apostolskiej „Christi fideles laici"* (z ks. Paszkowskim).
329) Iwona PINIASZ, *Rola i miejsce osób starszych w życiu rodzinnym i znaczenie rodziny wielkiej* (z ks. Paszkowskim).
330) Joanna WOJTOWICZ, *Rola rodziny w wychowaniu religijnym dziecka w wieku szkolnym w świetle dyrektorium katechetycznego* (z ks. Paszkowskim).
331) Maria SKOCZYLAS, *Rodzina w nauczaniu drugiego synodu diecezji częstochowskiej* (z ks. Paszkowskim).
332) Alina KAWECKA, *Dekalog w świadomości dziecka w młodszym wieku szkolnym* (z ks. Paszkowskim).
333) Ewa WIECZOREK, *Wpływ pracy zawodowej kobiety na życie rodzinne* (z ks. Paszkowskim).
334) Aneta WALAS, *Wpływ bezrobocia i jego skutki na rozwój osobowy człowieka* (z ks. Paszkowskim).
335) Anna ZAGÓRSKA, *Wychowanie religijne dzieci lekko upośledzonych umysłowo w wieku szkolnym jako problem duszpasterstwa specjalistycznego* (z ks. Paszkowskim).

336) Krzysztof SKRZYPCZAK, *Katolicki model małżeństwa w świadomości uczniów szkół średnich na przykładzie badań klas maturalnych liceum ogólnokształcącego w Strzelinie* (z ks. Paszkowskim).
337) Mirosława LISZKOWSKA–KRÓL, *Chrześcijanin u progu trzeciego tysiąclecia w świetle encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio"* (z ks. Paszkowskim).
338) Joanna RĄBALSKA, *Planowanie rodziny w świadomości młodzieży akademickiej (na przykładzie badań przeprowadzonych wśród studentów PWT i Politechniki Wrocławskiej)* (z ks. Paszkowskim).
339) Katarzyna SERWETA, *Katolicki model małżeństwa i rodziny w świadomości uczniów szkół średnich na przykładzie wałbrzyskich maturzystów* (z ks. Paszkowskim).
340) Monika TRZPIOT, *Kościół w służbie rodzinie w świetle dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (z ks. Paszkowskim).

RECENZJE PRAC MAGISTERSKICH*

2000
136) Ks. Zdzisław MADEJ, *Klasyczna i fenomenologiczna koncepcja prawdy*.
137) Joanna SYPOSZ, *Sorena Kierkegaarda koncepcja studium religijnego i jej reperkusje u niektórych myślicieli współczesnych*.
138) Anita POTARZYCKA, *Model ustroju politycznego w filozofii Karla R. Poppera.*
139) Robert ZGORZELAK, *Zagadnienie duszy ludzkiej w kwestiach 75-89 I części „Summy teologicznej" św. Tomasza z Akwinu.*
140) Sylwia ZYDEK, *Kościelnotwórczy charakter sakramentu Chrztu.*
141) Wanda MOŚCICKA, *Obraz kobiety w nauczaniu Jana Pawła II.*
142) Krzysztofa NASAŻEWSKA, *Krytyka społecznych koncepcji ideologizujących człowieka w świetle nauczania Jana Pawła II.*

2001
143) Agnieszka PAŁANIUK, *Obraz religijności uczniów klas VII – VIII szkoły podstawowej nr 15 w Gorzowie Wkp.*
144) Wioletta PIETKIEWICZ, *Problematyka założenia Kościoła na podstawie współczesnej polskiej literatury teologicznej.*

2003
145) Jacek WOJEŃSKI, *Koncepcja wolności w ujęciu Jean Paul Sartre'a i Gabriela Marcela.*
146) Krzysztof KOWCZ, *Problem rozumu w świetle encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio".*
147) Maciej MAŁYGA, *Zmysł religijny w nauczaniu Jana Pawła II.*

148) Zofia SOROCZYŃSKA, *Człowiek dramatyczny wobec doświadczenia wartości i wolności aksjologicznej w ujęciu ks. J. Tischnera.*

2004

149) Małgorzata BUGDOLL, *Misja człowieka świeckiego w Kościele w świetle pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny.*
150) Mariusz LEŚNIOWSKI, *Przesłanki pastoralne duszpasterstwa głuchoniemych.*
151) Maria KULIG, *Ideał rodziny chrześcijańskiej w świetle „Listu do rodzin" Jana Pawła II.*
152) Magdalena STUGLIK, *Człowiek starszy w rodzinie i społeczeństwie w świetle „Listu do osób w podeszłym wieku".*
153) Alicja JAWORSKA, *Przezwyciężenie kryzysu ojcostwa w nauczaniu Jana Pawła II.*
154) Anna BIŃCZYK, *Małżeństwo i rodzina wspólnotą miłości i wiary w nauczaniu Jana Pawła II.*
155) S. Zofia REMBIASZ BDNP, *Koncepcja wychowania przedszkolnego według bł. Edmunda Bojanowskiego.*
156) Ewa TOMALA, *Wspólnotowy charakter powołania ludzkiego w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego.*
157) Wioletta KURCZYCH, *Zbawczy sens cierpienia w refleksji „Roku jubileuszowego 2000" w czasopiśmie „Apostolstwo chorych".*
158) Piotr KAWZOWICZ, *Krytyka katolicka rozumienia kościoła przez Świadków Jehowy.*
159) Renata NASTAŃSKA, *Podmiotowość świeckich w Kościele w świetle „Christi fideles laici" Jana Pawła II.*
160) Ks. Wiesław OGÓREK SDS, *Rola autorytetu w wychowaniu chrześcijańskim.*

2005

161) Genowefa Maria CHMIEL, *Wolność w publikacjach ks. Józefa Tischnera.*
162) Małgorzata ZAJĄC, *Przygotowanie dorosłych do Chrztu w świetle literatury teologicznej ze szczególnym uwzględnieniem księgi liturgicznej „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych".*
163) Elżbieta WASIUK, *Rola dialogu w budowaniu i pogłębianiu więzi małżonków na przykładzie ruchu „Spotkania małżeńskie".*

2006

164) Jacek HOŁOWACZ, *Dni społeczne ODISS jako forma popularyzacji nauki społecznej Kościoła w Polsce.*
165) Zbigniew ROSZAK, *Przyjaźń jako zagadnienie etyczno – społeczne w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas est".*

2007

166) Marzena PODRAZA, *Rola rodziny w terapii dziecka autystycznego.*

167) Marcin WERCZYŃSKI, *Tożsamość kapłańska w świetle listów Jana Pawła II na Wielki Czwartek.*

2008

168) Ewa GŁĄB, *Opieka hospicyjna jako wyraz miłości chrześcijańskiej wobec ludzi terminalnie chorych.*

* Ks. prof. Jan Krucina opracował oprócz wykazanych promocji 135 recenzji prac magisterskich oraz 51 licencjackich pisanych pod kierunkiem innych promotorów, których nie obejmują powyższe spisy.

Zestawienie opracowała Elżbieta Krawiec

Udział ks. prof. Jana Kruciny w przewodach doktorskich i habilitacyjnych

A) RECENZJE ROZPRAW DOKTORSKICH

1) Ks. Czesław ŁAGODZIŃSKI, *Rzymsko-katolicka parafia w Kępnie w pierwszej połowie XX w*. PFT Wrocław 1977.
2) Ks. Henryk DWORAK, *Uwarunkowania frekwencji w punktach katechetycznych dzieci i młodzieży na przykładzie diecezji gorzowskiej*. KUL 1979.
3) Ks. Stanisław SIARA, *Typ środowiska społecznego a proces religijnej socjalizacji dzieci w rodzinie*. PAT 1980.
4) Ks. Aleksander STANKIEWICZ, *Rola sanktuarium maryjnego w życiu religijnym diecezji. Studium socjograficzne na przykładzie sanktuarium maryjnego w Bardzie Śląskim*. PFT Wrocław 1983.
5) Ks. Roman HARMACIŃSKI, *Kursy przygotowujące katechetów w diecezji gorzowskiej w latach 1949-1972*. ATK 1984.
6) Ks. Ryszard IWAN, *Społeczna doktryna Kościoła w nauczaniu Stefana kard. Wyszyńskiego, Prymasa Polski*. KUL 1984.
7) Ks. Alojzy SITEK, *Organizacja i kierunki działalności Kurii Administracji Śląska Opolskiego 1945-1956*. PFT Wrocław 1986.
8) Ks. Stefan BALDY, *Wpływ kultu obrazu Matki Boskiej Opolskiej na dynamikę życia religijnego w parafii św. Krzyża w Opolu 1810-1985.* PFT Wrocław 1987.
9) Ks. Marian DUDA, *Parafia jako wspólnota urzeczywistniająca podstawowe wartości etyczne*. PAT 1987.
10) Ks. Marian PAWLOS CM, *Sprawa robotnicza w czasopismach katolickich na terenie zachodniej Galicji od „Rerum novarum" do I wojny światowej (1891-1913)*. PAT 1988.
11) Ks. Waldemar IREK, *Możliwości aplikacji społecznej zasady pomocniczości do rzeczywistości Kościoła w świetle katolickiej eklezjologii*. KUL 1989.
12) Ks. Eugeniusz PLICHTA, *Elementy eschatologii liturgii sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w oparciu o teksty posoborowych ksiąg liturgicznych*. PFT Wrocław 1992.
13) Ks. Janusz CZARNY, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości i jej filozoficzne implikacje*. PFT Wrocław 1992.

14) Ks. Józef KUPNY, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*. KUL 1993.
15) Ks. Józef BUDNIAK, *Duchowość chrześcijańska i tło religijno-społeczne działalności Jana Sarkandra*. Uniwersytet Śląski 1993.
16) Ks. Stefan WÓJCIK, *Uwarunkowania katechizacji w systemie totalitarnym na przykładzie administracji apostolskiej Dolnego Śląska*. PFT Wrocław 1994.
17) Ks. Marian BISKUP, *Relacja teologii moralnej do teologii prawa kanonicznego. Studium metateoretyczne*. PFT Wrocław 1994.
18) Ks. Karol MICHALSKI, *Renè Descartes'a metafizyczna teoria nieskończoności*. Uniwersytet Śląski 1995.
19) Ks. Stanisław FEL, *Konsekwencje praktyczne zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem*. KUL 1996.
20) Jan WADOWSKI, *Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*. PFT Wrocław 1997.
21) Ks. Zbigniew WALESZCZUK, *„Nulla libertas extra Ecclesiam". Wyzwolenie w ujęciu Bpa Kettelera*. PFT Wrocław 1997.
22) Ks. Marian ČIŽMÁR, *Życie i posługa kapłańska Bpa Augustyna Fischera-Colbrie (1863-1925) w aspekcie duchowości kapłańskiej* (po słowacku). PAT 1998.
23) Ks. Josef PACAL, *Brněnský diecézní soud od vzniku do roku 1995* (po czesku). PFT Wrocław 1998.
24) Piotr DUDA OFMConv., *Zasada pomocniczości w Kościele*. KUL 1998.
25) Ks. Zbigniew WALESZCZUK, *„Nulla libertas extra Ecclesiam". Wolność w ujęciu biskupa Kettelera*, Wrocław 1998.
26) Andrzej Piotr BATOR, *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława A. Krąpca*, Wrocław 1998.
27) Jacek PROKOPSKI, *Sorena Kierkegaarda dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 1999.
28) Ks. Jan BABACZ, *Poznanie i przyjęcie prawdy według kard. Johna Henry'ego Newmana*, Wrocław 2000.
29) Elżbieta DOŁGANISZEWSKA, *„Extra Ecclesiam nulla salus". Kościół jako wspólnota zbawienia według Cypriana biskupa Kartaginy*, Wrocław 2002.
30) František BRAZDIL TJ, *Rozwój idei cyrylometodiańskiej w Welehradzie w okresie działalności jezuitów (1890-2000). Studium historyczno – prawne*, Wrocław 2003.
31) Ks. Wojciech MIŁEK, *Obraz pasterza w posynodalnej adhortacji Ojca św. Jana Pawła II „Pastores dabo vobis" i jego tło biblijne,* Wrocław 2003.
32) O. Damian NĚMEC, *Rozwój czeskiej prowincji dominikańskiej w latach 1978-1997*, Wrocław 2002.
33) Ks. Korneliusz POLICKI SDS, *Model antropologii we wczesnej twórczości J. I. M. Bocheńskiego OP*, Wrocław 2004.
34) Ks. Zdzisław MADEJ, *Metafizyczne i teoriopoznawcze podstawy koncepcji prawdy w filozofii klasycznej i fenomenologii Edmunda Husserla*, Wrocław 2006.
35) Ks. Waldemar PARTYKA, *Miejsce muzyki oratoryjnej św. Filipa Neri w „Reformie Katolickiej" i jej współczesne znaczenie duszpasterskie*, Wrocław 2007.

36) Grzegorz GRAFF, *Etyczna koncepcja zaufania, Uniw. S. Wyszyńskiego*, Warszawa 2001.
37) Grzegorz PYZIK, *Regulacja prawa własności w państwie demokratycznym w świetle współczesnych polskich doświadczeń, Uniw. S. Wyszyńskiego*, Warszawa 2004.
38) J. KONÍČEK, *Konfesněpravní úprava výuky náboženství ve školství ČSR (1918–1953) ve světle církevních norem*. Wrocław 2009.

B) RECENZJE ROZPRAW HABILITACYJNYCH

1) Ks. dr Franciszek J. MAZUREK, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od Leona XIII do Jana Pawła II)*. KUL 1985.
2) Ks. dr Romuald NIPARKO, *System wychowania przedszkolnego Edmunda Bojanowskiego w oparciu o jego koncepcję ochronek*. PFT Wrocław 1990.
3) Ks. dr Tomáš HALÍK, *Katolicka kultura a česká společnost po II Vatikánském Koncilu* (po czesku). PFT Wrocław 1992.
4) Ks. dr Andrzej ZWOLIŃSKI, *Głos społecznego nauczania Kościoła w dyskusjach politycznych II Rzeczypospolitej*. PAT 1993.
5) Ks. dr Marian WOLICKI, *Egzystencjalno-analityczna koncepcja autotranscendencji i jej teologiczno-pastoralne aplikacje*. PFT Wrocław 1994.
6) Ks. dr Tadeusz BORUTKA, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*. PAT 1994.
7) Ks. dr Henryk SZAREYKO, *Współdziałanie społeczności wiejskich przy nielegalnej budowie obiektów sakralnych w diecezji przemyskiej w latach 1966-1980*. ATK 1994.
8) Ks. dr Andrzej NOWICKI, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne*. PFT Wrocław 1995.
9) Ks. dr Roman HARMACIŃSKI, *Specyfika działalności pasterskiej pierwszego biskupa gorzowskiego dra Wilhelma Pluty w Kościele na Ziemiach Zachodnich w latach 1958-1986*. PFT Wrocław 1997.
10) Ks. dr Michał CHŁOPOWIEC, *Wychowanie religijno-moralne w rodzinie. Aspekt psychologiczno-teologiczny*. PFT Wrocław 1998.
11) Ks. dr Adam PRZYBECKI, *Między poczuciem zagrożenia a potrzebą obecności. Koncepcja duszpasterstwa akademickiego w Polsce (1989 – 1999).* PWT Wrocław 2002. s. 280.
12) Ks. dr Irek WALDEMAR, *Oświecenie poprawione. Przezwyciężenie błędu antropologicznego (CA 17). Droga rekonstrukcji społecznej*. PWT Wrocław 2003. s. 314.

Ilustracje

Millenium chrześcijaństwa na Jasnej Górze – 3 V 1966

Milenium u św. Jadwigi – Trzebnica 16 X 1966

Kard. Macharski z biskupami Nossolem i Dyczkowskim na inauguracji we Wrocławiu 1978

Początki fakultetów: krakowskiego, poznańskiego, wrocławskiego – Poznań 1977

Prof. Czesław Strzeszewski z Ojcem Świętym na Placu św. Piotra

Prof. Anton Rauscher przyjmuje w Mönchengladbach
społeczników niemieckich i polskich

Trzebnica: pierwsza rocznica papieskiego wyboru Jana Pawła II

Pod kier. Bpa E. Janiaka, zespół inicjatywny przed Kongresem Eucharystycznym

Doktorat honoris causa kard. Joachima Meisnera

Kard. Meisner w rodzinnej Leśnicy

Promocja doktoratu honorowego prezydenta Herberta Schambecka

Prof. dr h.c. mult. Herbert Schambeck – współwydawca Księgi Jubileuszowej

Kustosz sanktuarium Mariazell bp E. Kapellari przyjmuje kard. H. Gulbinowicza

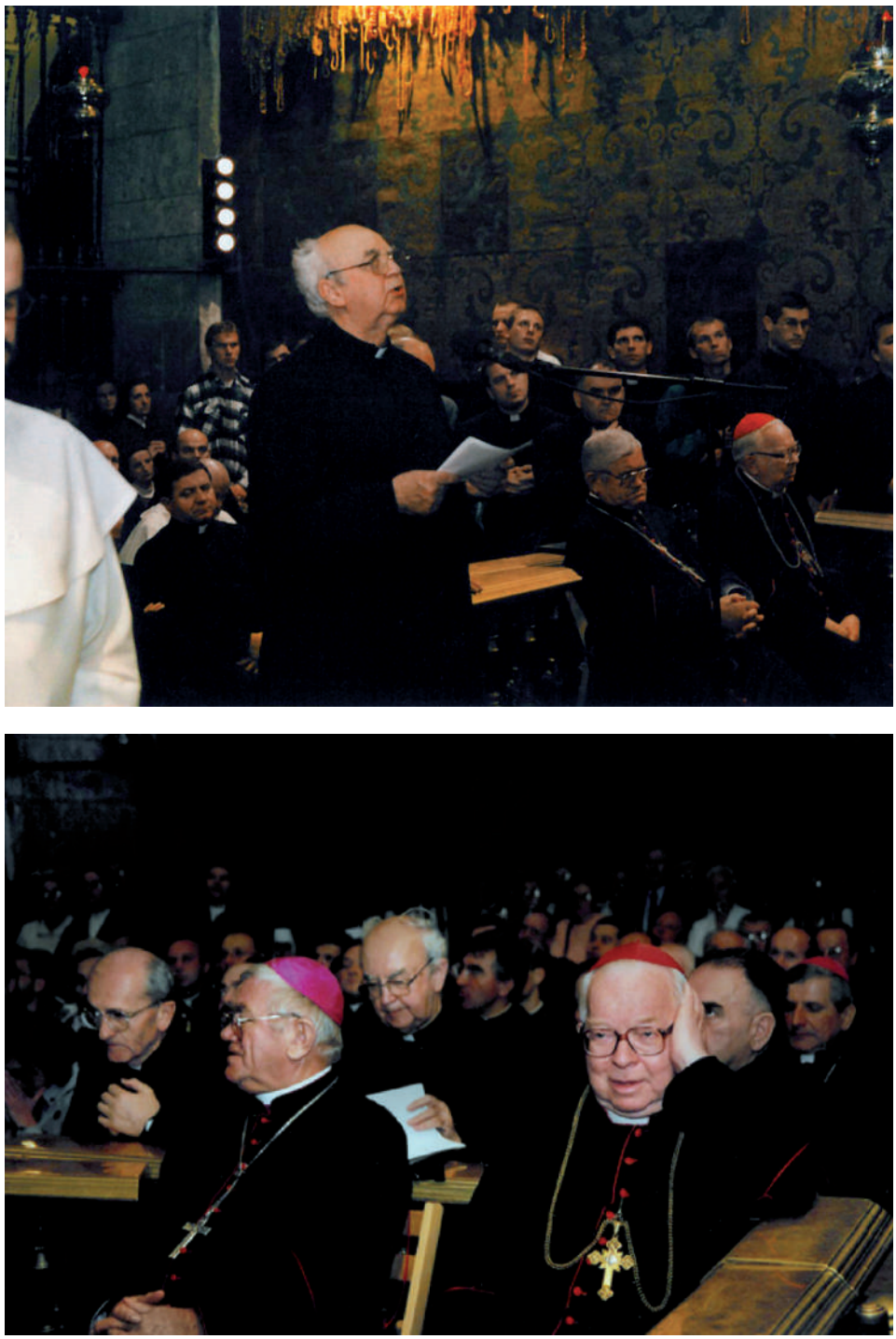
Kard. F. König z bpem J. Tyrawą i J. Kruciną

Arcybiskup D. Zimoń – współgospodarz Wrocławskich Dni Duszpasterskich

Bp I. Dec przewodniczy obronie doktorskiej

Przemawia ks. Rektor J. Majka

Ks. Rektor J. Majka w otoczeniu współpracowników

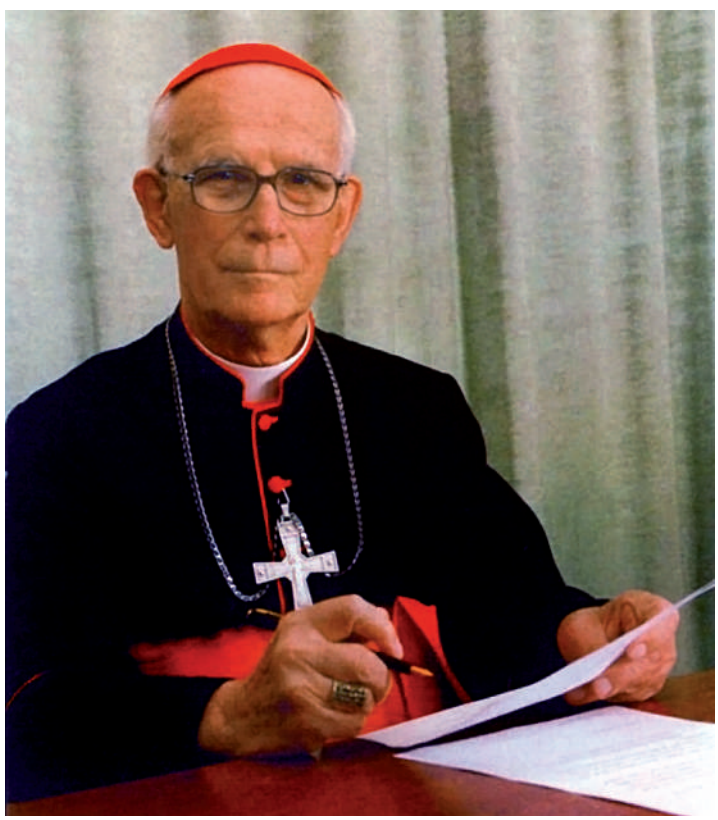


Apel jasnogórski – pielgrzymka archidiecezji wrocławskiej w kaplicy Cudownego Obrazu

Ks. Rektor W. Irek – współwydawca Księgi Jubileuszowej

Wspólne prowadzenie seminarium naukowego

Podczas pielgrzymki w Piekarach Śląskich 1973



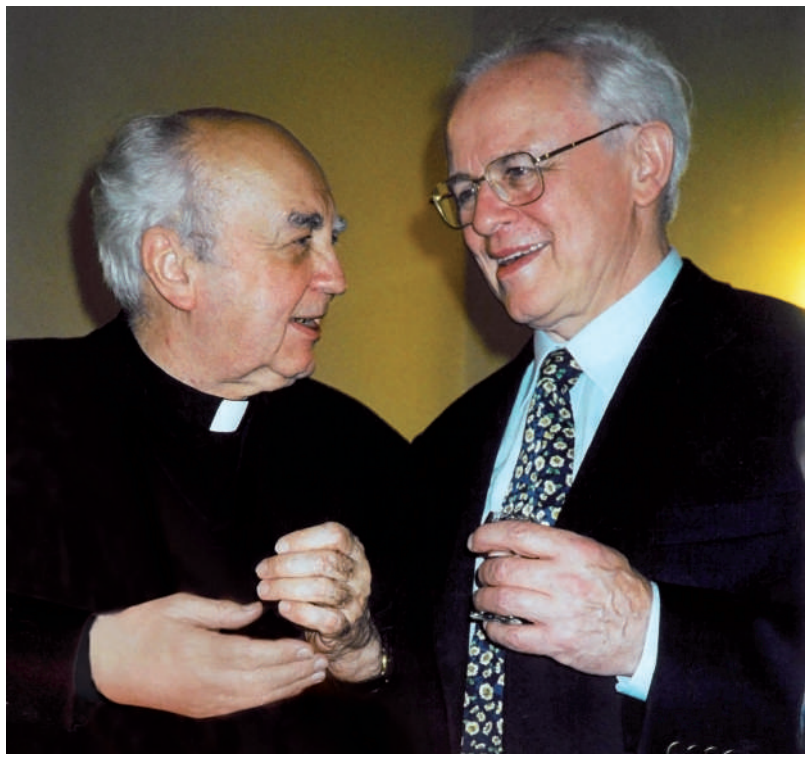
Kard. S. Nagy – długoletni profesor PWT Wrocław

Arcybiskup M. Gołębiewski po wykładzie w salonie prof. Dudka

Prof. R. Duda b. rektor UWr., w salonie prof. Dudka

Rektor J. Kmita z komitetem organizacyjnym
Międzynarodowej Konferencji Technicznej 1997

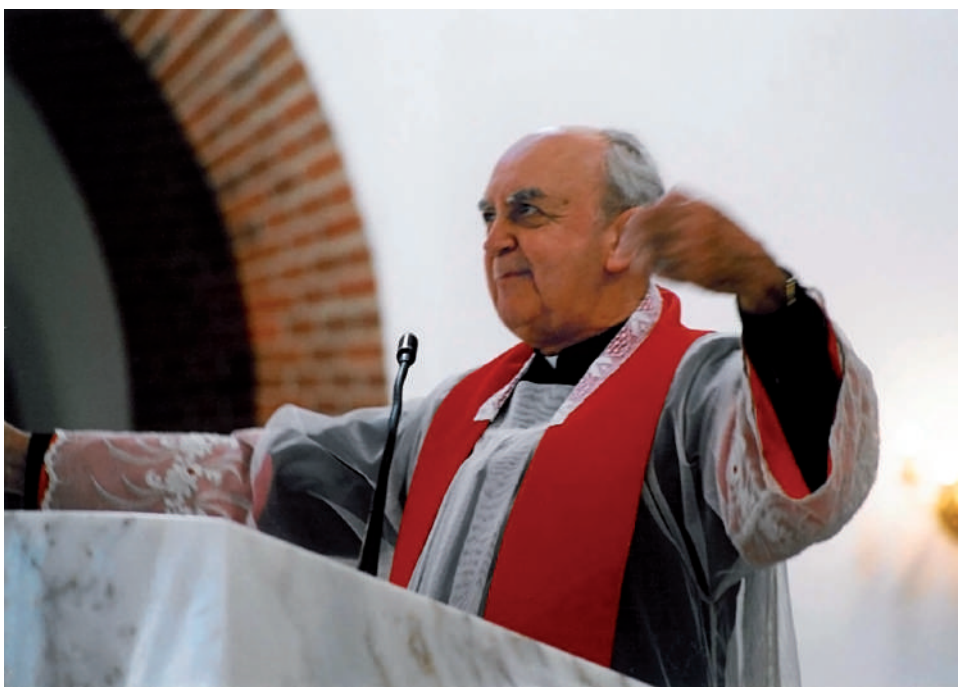
Kanclerz H. Kohl przybywa z lotniska do Seminarium



Prof. N. Heisig, prezydent Towarzystwa Niemiecko-Polskiego przy Uniwersytecie Wrocławskim

Po 40 latach miażdżenia Kościoła w ČSR, na inauguracji odnowionego Fakultetu Teologii w Ołomuńcu 1990

Jubileusz ks. Infułata J. Strugarka



„Słowo nieskowane”

Inhaltsverzeichnis

Erzbischof Marian Gołębiewski Jubiläumswünsche 7
Bischof Tadeusz Rakoczy Jubiläumswünsche 9

EINFÜHRUNG

ks. Waldemar Irek, Herbert Schambeck Voraussetzungen für das wissenschaftlich-didaktische und das Pastoralwerk des Jubilars 21
ks. Waldemar Irek, Herbert Schambeck Voraussetzungen für das wissenschaftlich-didaktische und das Pastoralwerk des Jubilars Jan Krucina 27

Verfasserregister 35

Erster Teil

ERINNERUNGEN

kard. Franciszek Macharski Der Herrgott vergönnte es uns, großartige Zeiten zu erleben 41
kard. Henryk Gulbinowicz Expeditionen in die Nachbarländer 47
kard. Stanisław Nagy SCJ „Brüderliche Hilfe". Die Katholische Universität in Lublin und die Päpstliche Theologische Fakultät in Breslau 53
Bischof Ignacy Dec Des Denkens mächtig 57
Jan Kmita Zum 80-jährigen Jubelfest 59
ks. Antoni Kiełbasa Lehrer und Freund von welchem jeder von uns träumt 63
ks. Stanisław Kowalczyk Ein anerkannter Kenner der Soziallehre der Kirche 69
ks. Władysław Bochnak Ein herzlicher Freund 71
ks. Tadeusz Borutka Der Mann eines großen Geistes und wärmsten Herzens 75
ks. Józef Swastek Semper fidelis 87
Norbert Heisig Erinnerungen zum 80. Geburtstag eines Freundes 97

ks. Edward Górecki Erschlossene Spur... 101
ks. Piotr Nitecki „Der Pate“ meines Priestertums 105
ks. Józef Strugarek Ein Freund, wie sie es nur wenige gibt 109
ks. Michał Chłopowiec Der Alumnendekan und mein Professor 113
Roman Marciniak Ich spüre die Vergänglichkeit 119
Wojciech Wrzesiński Streitigkeiten um die Theologische Fakultät in Breslauer Universität 123
Józef J. Ziółkowski Erinnerungen an Gespräche mit Prof. Dr. Jan Krucina 133

Zweiter Teil

SOZIAL-PASTORALE THEMEN

Anton Rauscher Die Zusammenarbeit der katholischen Sozialwissenschaftler 139
Bożena Klimczak Das Gemeinwohl als Begründung der sozialen Verantwortung von Unternehmen 147
Erzbischof Damian Zimoń Zuhause war es Polen – in der Schule Deutschland 155
Bischof Jan Kopiec Zur Verwaltung des Bischofs Boleslaw Kominek im Oppelner Schlesien. Versuch einer Bewertung 173
Rudolf Weiler Die Soziallehre der Kirche zum Frieden 181
Bogusław Banaszak, Krzysztof Wygoda Die Verfassung der Republik Polens und das Naturrecht 201
Herbert Schambeck Die Verantwortung des Rechts und die Aufgaben des Apostolats 211
ks. Waldemar Irek Die Subjektivität – ein Fundament der bürgerlichen Gesellschaft 229
ks. Roman Dzwonkowski SAC Zur Integration der Emigranten in den Ansprachen Johannes Pauls II. an die Auslandspolen 239
ks. Stanisław Fel Die Wirtschaftsfreiheit in der Lehre Johannes Pauls II . . 251
ks. Zdzisław Lec Zur Integrationsrolle der Kirche in Westpommern 261
ks. Alojzy Marcol Zur faktischen und ideologischen Diskriminierung der Familie in Westeuropa 273
ks. Bonifacy Miązek Polnische Poesie in Wien – heute 283
ks. Adam Przybecki Zum Begriff des Seelsorgemodells in der Pastoraltheologie 303
ks. Tadeusz Reroń Die Rechte des sterbenskranken Menschen in der Hospitalbehandlung 311

ks. Henryk Szareyko Der Nationale Arbeiterverband (1905-1920) 325
Eugeniusz Tomiczek Höflichkeit und Demut in der sprachlichen Kommunikation 335
ks. Robert Zapotoczny Die Wohltätigkeitsorganisation in der Pfarrei – zur Rolle des Volontariats 341
ks. Franciszek Janusz Mazurek Mitbegründer der Lubliner Schule der katolischer Soziallehre 351

Dritter Teil

THEOLOGISCH-PHILOSOPHISCHE FRAGEN

Bischof Egon Kapellari Fundamentalismus und Säkularismus – die doppelte Gefährdung der Europäischen Identität 385
Bischof Jan Tyrawa Botschaft vom Papts Benedikt XVI zum Weltjugenttag in Sydney 399
Bischof Adam Bałabuch Die Sorge der Kirche um die Kranken 413
Roman Duda Christlicher Glaube - drei wissenschaftliche Begegnungen . . . 421
ks. Jan Wal Zur Realisierung der Heilssendung des Gottesvolkes in der Abhandlung „Die Wege der Kirche“ von Prof. Jan Krucina. 427
S. Ewa J. Jezierska OSU Zum Hymnus im Ephesusbrief 1-3. Versuch seiner Rekonstruktion 443
Michał Kaczmarek Die Sendung der Zisterzienser aufgrund der Lehre von St. Bernhard von Clairvaux 453
ks. Mieczysław Kogut Die Lage der katholischen Kirche in Kreuzburg nach 1707 467
ks. Jan Kowalski Die Selbstversöhnung der Kirchenväter der Ostkirche . . . 477
ks. Jan Łach Ansporn zur Lektüre des Hebräerbriefes 487
ks. Piotr Liszka Der Personalismus von St. Augustinus in der Sicht der letzten Jahrtausendwende 495
ks. Jerzy Machnacz Ist der neuzeitliche und neue Atheismus eine Rettung für Mensch und Völkerfrieden? 509
ks. Eugeniusz Mitek Seelsorgerische Anweisungen zum liturgischen Dienst . 519
ks. Antoni Młotek Mission als wesentliche Dimension der Kirche 535
ks. Andrzej Nowicki Die Berufung des Simon Petrus zum Apostolat 543
Adam Rodziński Betrachtungen zu personologischen Implikationen der Offenbarung 555
ks. Mariusz Rosik Auf der Suche nach Kriterien einer redaktionellen Tätigkeit für Autoren der Schriften des Neuen Testaments 557

ks. Piotr Sroczyński Der Katechet als christlicher Erzieher von Kindern und Jugend 573
ks. Marian Wolicki Zur Notwendigkeit der Philosophie für die Theologie in der Sicht der Enzyklika „Fides et ratio" 583
ks. Włodzimierz Wołyniec Zum „Dekret der Apostel" als erster Aussage des „Magisteriums der Kirche". Versuch einer Reinterpretation 595
ks. Zdzisław Zdebski Das Ringen des Sünders um seine Aussöhnung mit Gott in der Lehre der Psalmisten 601
ks. Norbert Jerzak Zur Errichtung des Presbyteriats in Bogutschütz (Bogacice) in der Mitte des l8.Jh 613

BIBLIOGRAPHIE

Publikationsverzeichnis 621

PROMOTIONEN

Ehrendoktorate 639
Betreuung von Dissertationen und Magisterarbeiten 641
Teilnahme an Promotions und Habilitationsverfahren 667

Illustrationen 673

Spis treści

Abp Marian Gołębiewski Gratulacje jubileuszowe 7
Bp Tadeusz Rakoczy Powinszowania jubileuszowe 9

WPROWADZENIE

ks. Waldemar Irek, Herbert Schambeck Przesłanki do dzieła naukowo-dydaktycznego i pastoralnego ks. Jana Kruciny 21
ks. Waldemar Irek, Herbert Schambeck Voraussetzungen für das wissenschaftlich-didaktische und das Pastoralwerk des Jubilars Jan Krucina 27

Wykaz autorów 35

Część 1

SPRAWY ZAPISANE W PAMIĘCI

kard. Franciszek Macharski Ależ nam Pan Bóg pozwolił dożyć pięknych czasów 41
kard. Henryk Gulbinowicz Wyprawy do sąsiednich krajów 47
kard. Stanisław Nagy SCJ „Braterska pomoc” 53
bp Ignacy Dec Mocarz myśli 57
Jan Kmita Na Jubileusz osiemdziesięciolecia urodzin ks. Inf. Prof. Dra hab. Jana Kruciny 59
ks. Antoni Kiełbasa Nauczyciel i Przyjaciel, o jakim każdy z nas marzy 63
ks. Stanisław Kowalczyk Wybitny znawca społecznej nauki Kościoła 69
ks. Władysław Bochnak Serdeczny przyjaciel 71
ks. Tadeusz Borutka Ks. prof. dr hab. Jan Krucina człowiek wielkiego intelektu i serca 75
ks. Józef Swastek Semper Fidelis 87

Norbert Heisig Erinnerungen zum 80. Geburtstag eines Freundes 97
ks. Edward Górecki Odczytywany ślad... 101
ks. Piotr Nitecki „Ojciec chrzestny" mojego kapłaństwa 105
ks. Józef Strugarek Przyjaciel jakich mało 109
ks. Michał Chłopowiec Klerycki dziekan i mój profesor 113
Roman Marciniak Czuję przemijanie 119
Wojciech Wrzesiński Wokół sporów o Wydział Teologii w Uniwersytecie Wrocławskim 123
Józef J. Ziółkowski Wspomnienia rozmów z Księdzem Profesorem Janem Kruciną 133

Część 2

SPRAWY SPOŁECZNO-PASTORALNE

Anton Rauscher Die Zusammenarbeit der katholischen Sozialwissenschaftler 139
Bożena Klimczak Dobro wspólne jako uzasadnienie społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw 147
Abp Damian Zimoń W domu była Polska, w szkole – Niemcy. Górnośląski ślad kardynała Bolesława Kominka 155
Bp Jan Kopiec W poszukiwaniu obiektywnej oceny rządów ks. Bolesława Kominka na Śląsku Opolskim 173
Rudolf Weiler Die Soziallehre der Kirche zum Frieden 181
Bogusław Banaszak, Krzysztof Wygoda Konstytucja RP a prawo naturalne 201
Herbert Schambeck Die Verantwortung des Rechts und die Aufgaben des Apostolats 211
ks. Waldemar Irek Podmiotowość fundamentem społeczeństwa obywatelskiego 229
ks. Roman Dzwonkowski SAC Integracja emigrantów w świetle przemówień papieża Jana Pawła II do Polonii i Polaków za granicą 239
ks. Stanisław Fel Wolność ekonomiczna według nauczania społecznego Jana Pawła II 251
ks. Zdzisław Lec Integracyjna rola Kościoła na Pomorzu Zachodnim 261
ks. Alojzy Marcol Faktyczna i ideologiczna dyskryminacja rodziny w Europie 273
ks. Bonifacy Miązek Współczesna poezja polska w Wiedniu 283
ks. Adam Przybecki Pojęcie modelu duszpasterstwa w teologii pastoralnej . 303
ks. Tadeusz Reroń Prawa człowieka śmiertelnie chorego w leczeniu szpitalnym 311
ks. Henryk Szareyko Narodowy Związek Robotniczy (1905-1920) 325

Eugeniusz Tomiczek Grzeczność i pokora w komunikacji językowej 335
ks. Robert Zapotoczny Organizacja dobroczynności w parafii – rola wolontariatu 341
ks. Franciszek Janusz Mazurek Ks. prof. Jan Krucina – współtwórca Lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej 351

Część 3

SPRAWY TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNE

bp Egon Kapellari Fundamentalismus und Säkularismus – die doppelte Gefährdung europäischer Identität 385
bp Jan Tyrawa Przesłanie papieża Benedykta XVI ze Światowego Dnia Młodzieży z Sydney 399
bp Adam Bałabuch Troska Kościoła o ludzi chorych 413
Roman Duda Trzy spotkania nauki z wiarą 421
ks. Jan Wal Realizacja zbawczego posłannictwa Ludu Bożego, w świetle publikacji ks. Jana Kruciny „Drogami Kościoła" 427
S. Ewa J. Jezierska OSU Próba rekonstrukcji hymnu zawartego w Ef 1-3 .. 443
Michał Kaczmarek Posłannictwo Cysterskie w nauce św. Bernarda z Clairvaux 453
ks. Mieczysław Kogut Sytuacja Kościoła katolickiego w Kluczborku po roku 1707 467
ks. Jan Kowalski Samopojednanie u Ojców Kościoła Wschodniego 477
ks. Jan Łach Zachęta do czytania listu do Hebrajczyków 487
ks. Piotr Liszka Personalizm św. Augustyna w świetle teologii przełomu II i III tysiąclecia 495
ks. Jerzy Machnacz Czy nowożytny i nowy ateizm jest ratunkiem dla człowieka i światowego pokoju? 509
ks. Eugeniusz Mitek Wskazania ogólne dla duszpasterstwa służby liturgicznej 519
ks. Antoni Młotek Misje – istotny wymiar Kościoła 535
ks. Andrzej Nowicki Powołanie do apostolatu Szymona Piotra 543
Adam Rodziński Z rozważań nad personologicznymi implikacjami objawienia 555
ks. Mariusz Rosik W poszukiwaniu kryteriów charakteryzujących pracę redakcyjną autorów pism Nowego Testamentu 557
ks. Piotr Sroczyński Katecheta chrześcijańskim wychowawcą dzieci i młodzieży 573
ks. Marian Wolicki Potrzeba filozofii dla teologii w świetle encykliki „Fides et ratio" 583

ks. Włodzimierz Wołyniec Reinterpretacja „Dekretu Apostołów" jako pierwszej wypowiedzi Magisterium Kościoła 595
ks. Zdzisław Zdebski Zmagania grzeszników o pojednanie się z z Bogiem w nauczaniu psalmistów 601
ks. Norbert Jerzak Erygowanie archiprezbiteratu bogacickiego w połowie XVIII w. 613

BIBLIOGRAFIA

Spis publikacji 621

PROMOCJE

Doktoraty *honoris causa* 639
Wykaz prac pisanych pod kierunkiem ks. prof. Jana Kruciny 641
Udział ks. prof. Jana Kruciny w przewodach doktorskich i habilitacyjnych . . . 667

Ilustracje 673