

zycznie ani psychicznie, dlatego trzeba się na ten etap wcześniej przygotować. Stary człowiek może stać się uciążliwy i dla siebie i dla innych – najczęściej bez własnej winy. Świadczenia biblijne, które analizowaliśmy, ukazywały z jednej strony zróżnicowane role społeczne starych, a z drugiej strony, zróżnicowany, historycznie uwarunkowany stosunek do starości i ludzi starych. Nowy Testament, ubogacając teologiczną myśl Starego Testamentu wniósł motywację religijną do rozumienia starości i stosunku do niej.

Kończąc nasze analizy podkreślmy istotny, egzystencjalny przekaz orędzia biblijnego: starość stanowi „drogę jednakową dla wszystkich mieszkańców całej ziemi” (1 Krl 2,2; por. 2 Sm 14,14; Syr 8,7)⁴⁰. Na tej drodze nie ma dla nikogo żadnych wyróżnień ani przywilejów.

BIBLISCHE GRUNDLAGEN DER GERONTOLOGII

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor bemüht sich, die das Alter im biblischen Aspekt betreffenden Fragen zu beantworten. Dies sind folgende Fragen: Wie wurden Alter und alte Menschen in altertümlichen Zivilisationen behandelt? Welche Funktionen wurden ihnen verliehen und worin wurden Vorzüge und Fehler bemerkt? Diese Fragen beantwortet der Autor, indem er die Problematik des Alters in außerbiblischer Umwelt analysiert. Anschließend berücksichtigt er den altertümlichen Nahen Osten, die griechische und römische Welt. In Anlehnung an das aus diesen Regionen geschöpfte Wissen analysiert er Bibeltexte, die das Alter und ältere Menschen betreffen (II). Seine Analysen beendend unterstreicht er die existenziale Überlieferung der biblischen Botschaft und stellt fest, dass das Alter „den gleichen Weg für alle Bewohner dieser Erde” darstellt (1 Krl 2,2; Syr 8,7).

⁴⁰ Tymi słowami król Dawid rozpoczął przekazywać Salomonowi swoje ostatnie polecenia.

PROBLEM ESCHATOLOGII POWYGNANIOWEJ U TRITOIZAJASZA

Od pewnego czasu świat obiegają w różnorodnych mediach, zwłaszcza drukowanych kolorowych wydawnictwach, informacje o zbliżającym się nieuchronnie końcu świata i obecnego czasu, czego wyraźne zapowiedzi znaleźć można w różnych kulturach. Ciekawe jest przy tym, że podający te wiadomości opierają się na przesłankach znajdujących się w pozaeuropejskich i chrześcijańskich kręgach kulturowych. Czasem stosuje się do tego termin „eschatologia”, który rzeczywiście w szerokim znaczeniu dotyczy czasów ostatecznych, końcowych, po których nastanie czas nowy, inny.

W znaczeniu zaś teologicznym, a ściślej biorąc biblijnym, można mówić o eschatologii wielowarstwowej i wielokierunkowej na terenie Starego i Nowego Testamentu, gdzie wyróżnia się eschatologię przyszłą, zrealizowaną, wertykalną, horyzontalną, apokaliptyczną i prorocką. Wszystkie te aspekty nie upoważniają jednak do mówienia o ostatecznym końcu świata lub zapoczątkowaniu nowego. Chodzi tu przede wszystkim o wypełnienie oczekiwań i zapowiedzi w stopniu tak radykalnym, że przewyższają one dotychczasową rzeczywistość oraz związane z nią nadzieje¹.

I. GŁÓWNE RYSY TEOLOGII TRITOIZAJASZA

W tym też duchu swoją eschatologię przedstawił bezimienny prorok zwany w biblistyce Tritoizajaszem, któremu przypisuje się w aktualnej postaci *Księgi Izajasza* rozdziały 56–66. Działał on najprawdopodobniej we wczesnych czasach perskich, a niektórzy nawet mówią o czasach helleńskich. W każdym razie prorok ten nie tylko kontynuował myśli swego pierwszego mistrza – Izajasza, ale także podał swe nowe, oryginalne, odpowiadające aktualnej mu epoce.

A czasy jego oraz stan moralny repatriantów i ludności, która nie została deportowana do Babilonii, był, można powiedzieć, opłakany. Odbudowa świątyni

* Ks. dr hab. Bogdan W. Matysiak, prof. UWM, Wydział Teologii UWM Olsztyn.

¹ O teologicznym i biblijnym znaczeniu terminu „eschatologia” oraz o różnych jej kierunkach i treściach: L. S t a c h o w i a k, *Co to jest eschatologia biblijna?*, w: *Biblia o przyszłości*, (red.) L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 9–15.

przebiegała mozolnie i z wieloma oporami, a obraz triumfalnego nowego *Exodusu* oraz ustanowienie powszechnego panowania Boga Izraela na Syjonie nie ziścił się². Działający wówczas prorocy nie zaprzestali jednak głosić i zapowiadać powstania nowego wielkiego zgromadzenia ludu Bożego złożonego z żydów i pogan na odbudowanym nowym Syjonie (Iz 56,1–8; 60). Centralny tekst u Tritoizajasza (Iz 60–62), który jest silnie nacechowany eschatologią, posiada prawie niespotykane tak dotąd wyraźnie tematy jak odbudowa Syjonu i świątyni w Jerozolimie, przybycie pogańskich ludów oraz aktywne obudzenie się Izraela i miast do nowego życia (Iz 60n). Tritoizajasz nie unika jednak i tematów trudnych, takich jak przedłużanie się przyjscia Boga i przyjscie pozostałych z wygnania. Ciekawym tematem jest powrót JHWH z Edomu po dokonaniu sądu nad ludami pogańskimi (Iz 63,1–6). Kończącym akcentem Tritoizajasza jest modlitwa błagalna ludu (63,7–64,11) oraz odpowiedź Boga na nią, w której prorok wskazuje na ostateczną odpłatę, rozprawę z bałwochwalcami kierując uwagę słuchacza na prawdziwy czysty kult (65–66)³.

Prorok nie precyzuje dokładnie grzechów, za które Bóg będzie karał obce ludy, niemniej jednak można się domyśleć, że chodzi tu ogólnie o łamanie naturalnego prawa Bożego. Mimo swej wielkiej grozy sąd ten będzie jednak znakiem litującego się Boga Zbawcy i Odkupiciela, gdyż zna On wnętrze człowieka i wie, że z powodu swej ograniczoności stworzenie to lekceważy i łamie prawo. Zachowanie zaś tego prawa przynosi zawsze człowiekowi autentyczne dobro (Iz 59,14–20). Z drugiej zaś strony interwencja Boga jako sędziego będzie niezwykłym wydarzeniem, które dzięki Jego potędze i mocy wszystko odmieni oraz powstaną „nowe niebiosa i nowa ziemia” (65,17)⁴.

II. TEOFANIA JHWH NA SYJONIE

Kiedy w 520 r. przed Chr. dzięki orędziu proroków Aggeusza i Zachariasza rozpoczęto budowę świątyni w Jerozolimie, zderzyły się ze sobą dwa nurty duchowe: eschatologiczny i kultyczny. Wspomniani prorocy nie dostrzegali jeszcze wówczas żadnego napięcia, gdyż świątynia była dla nich miejscem mającej wkrótce nadejść ostatecznej teofanii (Ag 2,6–8). Powstały jednak niemal natychmiast trudności zintegrowania się pierwiastka eschatologicznego z kultycznym, co wyraziło się w tym, że po wznowieniu liturgii świątynnej teofania jednak nie nastąpiła. Zaistniała zatem sytuacja, która odzwierciedla się w wypowiedziach właśnie proroka Tritoizajasza. W Iz 56–66 zauważa się nieustannie narastające napięcie spowodowane zderzeniem między eschatologicznym oczekiwaniem a rzeczywistością kultyczną, stając się nieodwracalnym faktem. Przyjście jednak JHWH na Syjon mimo odbudowanej

² Bardzo szczegółowe dane o tym okresie historycznym Izraela w aspekcie społecznym i religijnym J. B r i g h t, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 376–381.

³ NBL 14/15, kol. 923.

⁴ J. H o m e r s k i, *Perspektywy przyszłości ludu Bożego w ujęciu proroków okresu niewoli i po niewoli babilońskiej*, w: *Biblia o przyszłości*, (red.) L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 34n.

świątyni i funkcjonującego kultu przeciągało się i nie było już tak bliskie, jak zapowiedzi wcześniej prorocy⁵.

Opóźniająca się zatem teofania, to że JHWH „skrył swoje oblicze” (Iz 64,6), ciągle występuje u Tritoizajasza jako gorzka skarga. Ze z wątpienia powstało wielkie rozczarowanie w moc Boga, który według Jego wyznawców w ogóle ich nie wspierał. Stosując formę dysputy Tritoizajasz odpowiada na te zarzuty wspólnoty jerozolimskiej podkreślając, że ręka JHWH „nie jest za krótka, by nie mogła ocalić, a Jego słuch nie jest przytępiony, by nie mógł usłyszeć” (59,1). W formie zarzutu prorok odpowiada dalej, że przyczyną opóźniającej się teofanii są grzechy wspólnoty uniemożliwiające zwrócenie się ku niej Boga i Jego zjawienie się (59,2–4). Tę wewnętrzną postawę ludu można zauważyć także w innych miejscach Tritoizajasza, m.in. w 58,1 JHWH nakazuje prorokowi na głos wytykać przestępstwa i grzechy ludu oraz fałszywą postawę religijną. Wprawdzie szuka on Boga, chce poznać Jego prawo, dąży nawet za sprawiedliwością, praktykuje posty i umartwienia, lecz JHWH na to wszystko nie reaguje (58,2–5), ponieważ wszystko to jest czynione tylko na zasadzie pustych gestów, a nadto „wśród waśni i sporów” (58,4). Prawidłowy natomiast trud wewnętrzny oraz właściwy post polegają na tym, by pomagać zniewolonym, głodnym i bezdomnym (58,6–10). Tritoizajasz przemawia w tym miejscu jak jeden z dawnych proroków i wydobywa na jaw ciężkie przewinienia i zaniedbania ludu. Nie pozostawia jednak tego samemu sobie, lecz wskazuje na gorliwość, jaka powinna cechować prawdziwego czciciela JHWH.

W innych mowach ganiących Tritoizajasz także w otwarty sposób mówi o zaniedbaniach: zło przybiera na sile tak, że giną sprawiedliwi (57,1), rozszerza się bałwochwalstwo (57,3–9), przywódcy ludu są ślepi i bez rozsądku rozglądają się tylko za swymi korzyściami (56,10n). Wszystkie zatem wspomniane przewinienia i postawy są odpowiedzią na opóźnianie się eschatologicznej teofanii a jednocześnie uzasadnieniem nieobecności oraz „ukrywania” się JHWH; nie zwraca się On bowiem ku tkwiącemu w winie i występku ludowi.

Rozpaczliwa sytuacja wspólnoty jerozolimskiej została ukazana w kolektywnej lamentacji (59,9–11)⁶. Motywacja opóźnienia eschatologicznego zwrócenia się Boga ku ludowi także i w tym przypadku jest jednoznaczna: przewinienia przeszkadzają w przyjsciu JHWH (59,3n). Ta wstrząsająca skarga jest echem i konsekwencją wyraźnie ukierunkowanej i w swym uzasadnieniu nigdy nie podlegającej wątpiwości ganiącej mowy proroka, co sprawia, że z pieśni wyłania się całkowicie pozbawione zbawienia położenie wspólnoty jerozolimskiej. Z utęsknieniem wypatrzyli ludzie swe oczy za światłem, które nie rozbłysło, a sami stali się ślepi. Błąkają się w ciemnościach nie wiedząc dokąd pójść. Zbawienie jest daleko, a beznadziejne z wątpienie okrywa wszystkie dziedziny życia. Użyte przez proroka onomatopieczne wyrażenia (59,11a) – „mruzczeć (*hamah*) jak niedźwiedź” i „wzdychać (*hagah*) jak

⁵ H.-J. Kraus, *Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56–66*, ZAW 78(1966), s. 320–322.

⁶ Historię redakcji tej jednostki literackiej: K. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch*, Neukirchen – Vluyn 1990, s. 59–62.

gołębica” – podkreślają ponurą atmosferę, w której żyją mieszkańcy Jerozolimy. To opóźniająca się teofania spowodowała niemożliwą do przeniknięcia ciemność⁷.

Stan ten nie będzie jednak ciągły, bo oto JHWH niespodziewanie zmieni swą postawę i zapowiada swe zbawcze przyjscie (59,15b–20), na co wskazują odgrywające zasadniczą rolę w tekście zastosowane dwa terminy: „sprawiedliwość” (*ʿeḏa-qaḥ*) i „zbawienie” (*jēšūʾah*). Nawiązują one do poprzednich wierszy z lamentacji (59,9.11.14), a jednocześnie wybiegają naprzód do Iz 60–62. W pierwszej części lamentacji (59,1–15a) prorok wyraźnie powiedział o braku zbawienia, natomiast w 59,15b–20 ukazuje JHWH odzianego w zbawienie (59,17). Jako konsekwencję tego literackiego centrum Tritoizajasza (60–62) maluje w żywych barwach przyszłe zbawienie spowodowane przez Boga Izraela. 59,19b–20 zapowiadają zatem pełne mocy i chwały przyjscie JHWH i Jego chwały na Syjon. Przyjdzie On do „nawróconych z występków w Jakubie” (59,20). Bóg więc przyjdzie nie do całego Jakuba i nie do całego Izraela, lecz tylko do gotowej do pokuty bliżej nieokreślonej co do wielkości grupy złożonej z potomków Jakuba.

Jeśli JHWH przyniesie zbawienie tylko nawróconym z Jakuba, wówczas wymienionych w 59,18a tajemniczych przeciwników nie należy utożsamiać z obcymi ludźmi, lecz z jakąś grupą w łonie samego Izraela. Potwierdza to kontekst, który pokazuje, że JHWH zbroi się na sąd po stwierdzeniu grzechów Izraela (59,2.15b). Przychodząc na Syjon Bóg odpłaci odpowiednio do ich przewinień (59,18a). Ukazana zatem w 59,18–20 ingerencja Boga dotyczy dwóch grup w Izraelu, z których każda otrzyma według swego postępowania. Grzesznicy zostaną poddani sądowi, ci zaś, którzy odwrócą się od grzechu – dostąpią zbawienia. Wyływa stąd wniosek, że kryterium dla tego stwierdzenia był aspekt etyczny⁸.

III. BOŻE, GDZIE JESTEŚ?

Mimo wyraźnego zapewnienia Tritoizajasza o przyjsciu JHWH na Syjon ciągle jednak przewija się pytanie, gdzie jest Bóg, dlaczego się spóźnia? Czyż nie jest On obecny w jakiś sposób w jerozolimskiej gminie kultycznej? Wyraźną odpowiedź na to pytanie daje 57,15: mimo że zamieszkuje On „miejsce wzniesione i święte”, to jest obecny „z człowiekiem skruszonym i pokornym”. JHWH zatem jako „Wysoki i Wzniosły” posiada swój tron w niebie (66,1) i jako Najwyższy zwraca się ku znajdującym się na samym dole społecznych struktur poniżanych (*šafal*) i uciskanych (*dak*). Jest to zatem pociecha dana wspomnianym wyżej osobom w ramach świątynnej liturgii. Można w tym miejscu zwrócić uwagę na to, jak śmiało przeszło zostało przerzucone w tym stwierdzeniu: od nieba do zmiążdżonych duchem na ziemi. Jest to bardzo wyraźny znak ukrytej obecności JHWH w ludzie, ale jednocześnie rodzą się kolejne pytania: czy jest to bezpośredni kontakt z pokornymi i uciśnionymi? Czy zbawcze zwrócenie się JHWH ku nim jest skuteczne? Jaka jest w tej sytuacji pozycja miejsca kultu? Co mówi Tritoizajasz o obecności Bożej w sanktuarium?

⁷ H.-J. Kraus, dz. cyt., s. 323n.

⁸ K. Koenen, dz. cyt., s. 68–73.

Odpowiedzi na te pytania znajdują się w 66,1–2. Zdania te ponownie – jak w Iz 57,15 – mówią o zasiadającym na niebieskim tronie JHWH. Niemniej jednak już nie Syjon, świątynia czy arka przymierza są podnóżkiem dla jego stóp, lecz cała ziemia. Dynamiczno-eschatologiczny aspekt realizującego się na Syjonie uniwersalistycznego królowania Boga, który zapoczątkował w zapowiedzi przyszłej teofanii Deuteroizajasz (Iz 40,5; 52,7–10), otrzymuje tu godny uwagi statycznie-transcendentny charakter. Świątynia jest oceniana przy tym dosyć skromnie:

*Jakiż to dom możecie Mi wystawić
i jakież miejsce dać Mi na mieszkanie? (66,1b)*

Świątynia jako miejsce przebywania Boga w czasie spełniania prorockiej misji przez Tritoizajasza została po prostu poddana w wątpliwość. W miejscu tym nic, co zapowiadali Deuteroizajasz i Aggeusz, nie wydarzyło się. Dlatego też JHWH zaczął być odbierany jako zasiadający na tronie w niebie, górujący nad całym światem i daleki Bóg. Bardzo ważne więc jest stwierdzenie w 66,2 o zwróceniu się JHWH ku światu, co potwierdza śmiałą wypowiedź z 57,15 o Jego zamieszkiwaniu na wysokościach oraz o Jego zwróceniu się ku pokornym.

Mimo że JHWH ze swym zbawieniem zwraca się ku pokornym i uciśnionym, to w świecie nic się nie zmienia. Obietnica eschatologicznej teofanii nie spełniła się, a niebo nadal jest zamknięte. Jest to więc powód, by wołać błagalnym głosem do Boga: „Obyś rozdarł niebiosy i zstąpił!” (63,19b). Eschatologiczna teofania jest zatem wyczekiwana z utęsknieniem, ale czy istnieją inne jeszcze możliwości pobudzenia JHWH do ostatecznego wystąpienia?

IV. ETYCZNY FAKTOR PRZYSPIESZENIA TEOFANII

Zostało już wspomniane, że wspólnota błagała o Jego przybycie wśród postów i umartwień (58,2n). Można w tym miejscu przypomnieć, że prorok opóźnianie się ostatecznej teofanii uzasadnia przewinieniami ludu, stąd nasuwa się myśl, że nowa postawa etyczna wspólnoty ma być przesłanką definitywnego wystąpienia Boga. Jednocześnie nierzadko nasuwa się wrażenie, że w Iz 56–66 nie tylko lud wątpi w rychłe przyście Boga, lecz także sam prorok, na co może wskazywać Iz 58,8 zamykające wypowiedź o prawidłowym poście. Kto wypełnia w prawidłowy sposób akty kultu, wówczas jego „światło wszędzie jak zorza, szybko rozkwitnie zdrowie i chwała JHWH będzie iść za nim”⁹.

Ta obietnica pod wieloma względami jest tak samo zadziwiająca jak i przerażająca. Rozbłyśnięcie światła jest zapowiadane tym, którzy postępują kierując się szczerą miłością, a jednocześnie wyrażenie „twoje światło” jest z pewnością wskazaniem na pełne chwały ukazanie się samego JHWH z nieba. Zaskakującym jest przeniesienie obrazu z Deuteroizajasza 52,12 o konkretnym nowym *Exodusie* pod opieką JHWH na płaszczyznę duchową, która wskazuje na eschatologiczne zbawienie odniesione do ludu Bożego. Tritoizajasz utożsamia zatem przyszłą świętą wspól-

⁹ H.-J. K r a u s, dz. cyt., s. 325n.

notę ze światłem zbawienia¹⁰. Rozbłyśnie ono wówczas, kiedy będzie realizowana w ludzie sprawiedliwość, tzn. idealne wypełnianie obowiązków społecznych. Sprawiedliwość więc wspólnoty oraz chwała JHWH będą gwarantami bezpieczeństwa ludu. Niemniej jednak owych swoistych straży nie należy pojmować przestrzennie, lecz bardziej jako dwie rzeczywistości oddzielone od siebie czasem; najpierw więc wysiłek duchowy wspólnoty, następnie zaś JHWH ukaże się ludowi¹¹.

Tritoizajasz interpretując metaforę światła słowa Deuteroizajasza o *Exodusie* z 52,11n wybiera tylko te myśli, które mówią o nowym wyjściu. Według wszelkiego prawdopodobieństwa można to uzasadnić tym, że widzi przyszłe zbawienie jako wynik wewnętrznej przemiany wspólnoty. Dla Tritoizajasza będzie to więc nowy *Exodus*, mianowicie uwolnienie się uciskanych spod szeroko rozumianego jarzma – jako *Exodus* z ciemności duchowych. Ów *Exodus* w ujęciu Tritoizajasza nie odbywa się na trasie z Babilonu ku ziemi obiecanej, lecz z zakorzenionej w społecznej niesprawiedliwości zburzonej relacji do Boga (58,3a.4b) ku eschatologicznym zbawczym relacjom¹². Tritoizajasz mówi o tym konkretnymi słowami: „podać chleb zgłodniałemu i nakarmić duszę przygnębioną” (58,10a). Chcąc być włączonym w krąg przyszłego zbawienia nie należy zatem umartwiać tylko swej duszy, lecz dawać ją innym, potrzebującym. Tak więc opisy zawarte w Iz 58,8–9a.10b–12 kreślą obraz nowego Izraela. Tritoizajasz przejął przy tym wypowiedzi swego poprzednika i dostosował je do warunków powygnaniowych obiecując nadejście zbawienia i zgromadzenie Izraela¹³.

Odnowienie życia wewnętrznego, które następnie będzie oddziaływało na relacje zewnętrzne, jest intencją nie tylko wyżej omówionej perykopy, lecz także spotyka się tę myśl w Iz 60,1–3. Rozpoczynające ten wiersz zawołanie „Powstań! Świeć!” oraz zapowiedź teofanii „przyszło twe światło” obliguje do wykonania podanych czynności. Podczas gdy nad narodami obcymi zalegają ciemności, JHWH ukazuje się w Jerozolimie, a Jego przybycie jest przedstawione za pomocą słów wziętych z opisów widzialnego objawiania się Boga¹⁴. Wydarzenie, że JHWH stanie się „światłem narodów”, jest ubrane w specyficzną szatę słowną. Już na pierwszy rzut oka zauważa się, że następstwo wypowiedzi w tej perykopie nie ma stopniowego przebiegu tego eschatologicznego zdarzenia. Zamiast więc narracyjnego następstwa zdarzenie jest poddane raczej perspektywie wezwania skierowanego do Syjonu (60,1a) i jego uzasadnienia (60,1b–3). Uwaga jest skierowana przy tym na działanie i rozumienie Syjonu i do tego odnosi się całe eschatologiczne zdarzenie. Jakby zapomnianemu dotychczas miastu podaje się teraz do wiadomości, że JHWH wzywa je do powstania i ukazania całego jego światła, wspaniałości.

¹⁰ Szczegółowe porównanie Iz 52,12 z 58,8 K. P a u r i t s c h, *Die neue Gemeinde: Gott sam-melt Ausgestoßene und Arme (Jesaja 56–66)*, Rom 1971, s. 76n.

¹¹ B. D u h m, *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1922, s. 438.

¹² W. L a u, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66*, Berlin – New York 1994, s. 249n.

¹³ K. K o e n e n, *Zur Aktualisierung eines Deuterojesajawortes in Jes 58,8*, *BZ* 33(1989), s. 257n.

¹⁴ F. S c h n u t e n h a u s, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament*, *ZAW* 76(1964), s. 16.

Zmiana sytuacji Jerozolimy pociągnie za sobą dalsze skutki: jako podniesiona i rozświetlona przyciągnie do siebie narody i królów znajdujących się w ciemnościach ziemi (60,3). Jako podniesiona i rozświetlona może teraz sama się rozglądać i wypatrywać powrotu swych dzieci (60,4), a w tej odmienionej sytuacji może z otwartym sercem dostrzec zwrócenie się ku niej narodów i ich nadejście (60,5–7). Końcowym wynikiem tego będzie rozpoznanie i stwierdzenie, że: „Ja jestem JHWH, twój Zbawca i Wszchemocny Jakuba – twój Odkupiciel” (60,16b). Udział Syjonu w tym eschatologicznym zdarzeniu określa zatem słowną szatę perykopy, mianowicie w 60,1–3 powtarzają się słowa kluczowe o wielkim znaczeniu teologicznym. Należy więc w tym miejscu wymienić „światło” (*'ôr*), „świecić” (*'wr*), „blask” (*no-gah*), „chwała” (*k^ebôd*), „ciemność” (*hošek*), „mrok” (*'arafel*)¹⁵.

V. UDZIAŁ NARODÓW OBCYCH W TEOFANII BOGA

Tak więc określony w Iz 60,3 zwrotem „twoje światło” Syjon będzie promieniował na pogrążony w mrokach świat obcych ludów (60,2a). Odpowiednio do tego należy rozumieć wyrażenie „twe światło” z Iz 60,1a, którego nie można odnosić do JHWH, ponieważ gdyby tak było, wystąpiłby tu zwrot „moje światło”. A zatem słowa z 60,1a należy odnieść również do Syjonu. Jednakże nie chodzi o aktualnie jaśniejący Syjon, lecz o przyszłe, eschatologiczne światło związane z przyjściem Boga na tę górę. Potwierdzić to może występujący paralelizm: „przyszłe światło” – „chwała JHWH rozbłyśka nad tobą” (60,1), a myśl ta podjęta jest znowu w 60,2b: „ponad tobą jaśnieje JHWH i Jego chwała jawi się nad tobą”. Światło więc, które przypisane zostało Syjonowi, jest światłem otrzymanym i pochodzi z eschatologicznego promieniowania oraz zjawienia się chwały JHWH. Syjon zatem sam w sobie nie jest źródłem owej eschatologicznej światłości, lecz przychodzący do niego Bóg. Ponieważ JHWH w swej chwale zajaśnieje nad Jerozolimą, Syjon może otrzymać niejako w optycznym odbiciu światło samego Boga, a w konsekwencji odbijając Jego światło oświetli obce narody.

Opierając się na powyższym rozumowaniu można teraz wyraźniej pojąć przebieg wydarzeń związanych z oświeceniem narodów. Punktem wyjścia są ciemności i mrok nad obszarami zamieszkałymi przez narody (60,2a). Także i Syjon spowity jest jeszcze ciemnością i przycupnął przy ziemi (60,1a). Sytuacja ta jednak zmieni się w przyszłości, gdyż jako światło sam JHWH ukaże się w swej chwale (*k^ebôd*) nad Jerozolimą (60,1b.2b). Końcowym wynikiem tego eschatologicznego zdarzenia będzie rozświetlenie nie tylko miasta, lecz również rozpędzenie ciemności zalegających nad światem. Efektem zaś tego będzie pochód narodów i królów do Jeruzalem (60,3). Można w tym miejscu postawić pytanie, jaki jest cel tego eschatologicznego wydarzenia? Czy Syjon stanie się wówczas pośrednikiem JHWH wobec ludzi, by przyprowadzić ich do Jego poznania?

¹⁵ O.H. Steck, *Lumen gentium. Exegetische Bemerkungen zum Grundsinn von Jesaja 60,1–3*, w: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, (wyd.) W. Baier, FS J. Ratzinger, t. 2, St. Ottilien 1987, s. 1282–1294.

Bazując tylko na samym tekście nie można tego jednoznacznie stwierdzić, a więc postawione pytanie pozostaje na obszarze Starego Testamentu bez odpowiedzi¹⁶. Na podstawie powyższego można jedynie ustalić, że Tritoizajasz, podobnie jak jego poprzednik oraz wcześniejsi jeszcze prorocy, włączają w eschatologiczne zbawienie także świat narodów obcych.

Wracając zaś do sytuacji narodu wybranego w aspekcie przyszłego zbawienia można stwierdzić, że wiąże się ono z przygotowaniem drogi przez pustynię, jak to ukazuje Deuteroizajasz (Iz 40,3–5). Podaje on, że moce niebieskie przygotowują drogę JHWH i umożliwią nowy *Exodus*, który doprowadzi do eschatologicznej teofanii JHWH wobec wszystkich narodów. Tę myśl o przygotowaniu drogi podejmuje dwukrotnie Tritoizajasz: w 57,14n i w 62,10n. Pierwsze odniesienie jest początkiem większej jednostki literackiej – Iz 57,14–19¹⁷. Porównując jej tekst z Iz 62,10n można bez żadnych wątpliwości stwierdzić, że jest to jego adaptacja teologiczna pochodząca z nieco późniejszego etapu tworzenia się Tritoizajasza; jest to niejako „cytat drugiego pokolenia”¹⁸. W obu jednostkach literackich występują wspólne motywy oraz częściowo wspólne słownictwo. Podstawową myślą tych dwóch tekstów jest usunięcie wszelkich przeszkód z drogi ludu. Powtórzenie rozkazu *sollû sollû* (*sll* – „budować”: 57,14a; 62,10b) znajduje się tylko we wspomnianych tekstach, a tryb rozkazujący hifil *harimû* (*rwm hi* – „wnosić, usunąć”: 57,14b) brzmi jak echo z 62,10: „podnieście (*harimû*) znak dla narodów!”¹⁹.

Skoro istnieją literackie podobieństwa między powyższymi jednostkami, można zatem stwierdzić, że występujące w nich różnice należy interpretować jako świadomą kompozycję językową. Motywy bowiem z 62,10n nie zostały przejęte bezrefleksyjnie, lecz z rozmysłem i z zamiarem ich interpretacji. Podczas gdy w Iz 62,10–12 przygotowanie drogi potrzebne jest do tego, by przyszły nią ludy ze „wszystkich krańców ziemi” (62,11a), to w 57,15 przygotowanie drogi złączone jest z aktem miłosierdzia JHWH wobec tych, którzy są określani jako „skruszeni, przygnębieni” (*daka*) i „pokorni, uniżeni” (*šfalim*). Nie muszą oni wybierać się w drogę, ponieważ Bóg sam do nich przyjdzie, a droga przeznaczona jest dla tych z daleka: „Pokój! Pokój dalekim i bliskim” (57,19). Grupa ludzi zatem, o której jest mowa w 57,14–19, musi przebyć prawdopodobnie drogę nie przestrzenną, lecz metaforyczną, duchową prowadzącą do zbawienia²⁰.

Według woli JHWH z drogi ma być usunięta wszelka przeszkoda utrudniająca dojście do zbawienia (57,14b: *mikšôl* – „przeszkoda”; 62,10b: *eben* – „kamień”). Różnorodność terminów jest zapewne celowa, ponieważ za użytymi słowami kryje

¹⁶ O.H. Steck, dz. cyt., s. 1285n.

¹⁷ Różni egzegeci różnią się swymi twierdzeniami, gdzie zaczyna się perykopa i gdzie się kończy. Jedni zaczynają ją już w 57,13b, inni zaś dopiero w 57,14. Według niektórych perykopa kończy się w 57,19, inni natomiast twierdzą, że w 57,21. Dokładniejsze wywody O.H. Steck, *Zu jüngsten Untersuchungen von Jes 56,9–59,21; 63,1–6*, w: tenże, *Studien zu Tritojesaja*, Berlin – New York 1991, s. 197–199.

¹⁸ A. Zillesen, „Tritojesaja” und Deuterojesaja. Eine literarische Untersuchung zu Jes 56–66, *ZAW* 26(1906), s. 246.

¹⁹ L. Ruszkowski, *Volk und Gemeinde im Wandel. Eine Untersuchung zu Jesaja 56–66*, Göttingen 2000, s. 29.

²⁰ P. Volz, *Jesaja II übersetzt und erklärt*, Leipzig 1932, s. 217.

się jakieś pojęcie abstrakcyjne. Słowo bowiem „przeszkoda” bardziej nadaje się do wyrażenia niematerialnego utrudnienia znajdującego się na drodze ku zbawieniu niż termin „kamień”. Jeśli zatem słowo jest używane w sensie przenośnym, wówczas jego znaczenie należy odczytać z kontekstu. W 57,17b.18a jest mowa o drodze (*derek*) i w obu przypadkach chodzi o postępowanie²¹. Tak więc wspomnianą przez Tritoizajasza przeszkodą jest grzech, który JHWH w wyniku korzącego się ludu chce odpuścić²².

Po przedstawieniu znaczenia powyższych myśli można teraz postawić pytanie, do kogo w ogóle skierowana jest mowa proroka i kto ma przygotować drogę ludowi? Można byłoby pomyśleć, że Tritoizajasz idąc swymi myślami za swym wyznaniowym poprzednikiem podejmuje wezwanie skierowane do mocy niebieskich. Takie stwierdzenie opiera się na początkowym słowie otwierającym perykopę: *w^e amar* („i powie”). Na pierwszy rzut oka zdaje się, że chodzi o jakąś anonimową osobę, lecz nawiązując do Iz 40,3: „głos się rozlega” (*qôl qôre*) można stwierdzić, że prorok wyraźnie wskazał na JHWH. Tritoizajasz bowiem nie podaje dalej anonimowego posłannictwa, lecz bezpośrednią pocieszającą mowę Boga²³. Niemniej jednak z wprowadzenia do perykopy 57,14–19 nie można wyciągnąć dalszych wniosków teologicznych, ponieważ niektóre rzeczy pozostają ciągle niepewne. Nadal mimo wszystko istnieje fakt, że Tritoizajasz nieustannie odwołuje się do eschatologicznego aspektu orędzia Deuteroizajasza i często nagle sięga do ukazanych przez niego kontekstów zapowiadanych zdarzeń.

W orędziu Tritoizajasza nadzieja i oczekiwanie nie słabną, chociaż opóźniająca się teofania grozi popadnięciem powygnaniowej gminy w głębokie rozczarowanie. Ponad wszelkimi aktualnymi kryzysami prorok widzi jednak nadchodzące eschatologiczne udoskonalenie świata. JHWH stworzy nowe niebo i nową ziemię (Iz 65,17–19; 66,22) i nikt potem nie będzie już wspominał minionych czasów. W procesie powszechnego nowego stworzenia przemieni się Jerozolima i stanie się wcieleniem eschatologicznej radości i szczęścia (65,18). Cały zaś kult w zasadzie zostanie zawieszony, ponieważ „zanim zawołają, JA im odpowiem; oni jeszcze mówić będą, a JA ich wysłucham? (65,24)²⁴.

²¹ obszerną monografię na temat metaforyki drogi w ST uwzględniającą także starożytne środowisko pozabiblijne; M.Ph. Z e h n d e r, *Wegmetaphorik im Alten Testament*, Berlin – New York 1999.

²² L. R u s z k o w s k i, dz. cyt., s. 30.

²³ W. L a u, dz. cyt., s. 119.

²⁴ H.-J. K r a u s, dz. cyt., s. 332.

DAS PROBLEM DER NACHEXILISCHEN ESCHATOLOGIE BEI TRITTOJESAJA**ZUSAMMENFASSUNG**

Das Ende der Zeiten, der Menschheit, einer Epoche oder der letzten Dinge interessiert nicht nur die heutigen Menschen. Das Interesse daran ist so alt wie die Menschheit. Das Problem der Endzeit beschäftigte auch die Menschen im alten Israel. Besonders ausgeprägt war dies in der Generation, die im Exil lebte und nach der babylonischen Gefangenschaft in ihre judäische Heimat zurückkehrte. Aus diesem Grund hat sich der Prophet Trittojesaja mit diesem Thema beschäftigt, um seinen Mitmenschen eine Antwort auf diese schwierige Frage zu geben. Er spricht vor allem über den Wiederaufbau von Zion und die Wiederkehr von JHWH auf den heiligen Berg. Eine sehr wichtige Neuigkeit in der Botschaft des Propheten ist das Ankommen fremder Völker nach Zion und die Entstehung eines neuen Volkes auch mit Menschen, die früher von den Israeliten ausgestoßen wurden und verachtet waren. Es gibt nur eine Bedingung: alle (Israeliten und Fremden) müssen nach dem göttlichen Gesetz folgen. Die Sünden der Menschen verhindern das Ankommen JHWH nach Zion. Durch ein gutes moralisches Leben können die Menschen nicht nur die Welt verbessern, sondern auch die Zuneigung Gottes an ihrem eigenen Leib erfahren.

LOGION O WYWYŻSZENIU SYNA CZŁOWIECZEGO W DIALOGU JEZUSA Z NIKODEMEM (POR. J 3,14–15)

Logion o wywyższeniu Syna Człowieczego pojawia się trzykrotnie w pierwszej części czwartej Ewangelii, zwanej przez egzegetów Ewangelią znaków (por. J 3,14–15; 8,28; 12,32). Tajemnicze słowa o konieczności wywyższenia Syna Człowieczego Jezus kieruje po raz pierwszy do faryzeusza Nikodema (por. 3,14–15). Kontekstem spotkania obu rabbich jest żydowskie święto Paschy. Po raz kolejny ten motyw zostaje przywołany w dyspacie Jezusa z żydami uczestniczącymi w obchodach jesiennego Święta Namiotów (por. 8,28). Jezus usiłuje przekonać adwersarzy, że wywyższenie Syna Człowieczego potwierdzi Jego boskie roszczenia. Adresatem trzeciej wypowiedzi jest tłum przybyły do Jerozolimy na święta paschalne. Wobec rzesz pielgrzymów Nauczyciel oświadcza, że gdy zostanie wywyższony nad ziemię, przyciągnie do siebie wszystkich (por. 12,32).¹

Przedmiotem niniejszego opracowania jest analiza pierwszej wypowiedzi Jezusa na temat wywyższenia Syna Człowieczego, zawarta w J 3,14–15, oraz próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego Syn Człowieczy musi być wywyższony? Korzystając z metody historyczno-literackiej nasze badanie poprowadzimy według następujących kroków: określenie kontekstu *logionu* J 3,14–15 i granic tekstu, w którym on jest umieszczony, elementy tradycji i redakcji, struktura literacka perykopy, teologiczne znaczenie nauki o wywyższeniu Syna Człowieczego.

I. KONTEKST J 3,14–15 I RAMY DIALOGU JEZUSA Z NIKODEMEM (POR. J 3,1–21)

Bezpośrednim kontekstem wypowiedzi Jezusa o potrzebie wywyższenia Syna Człowieczego (J 3,14–15) jest dialog z Nikodemem (por. J 3,1–21). Dialog ten stanowi część większej sekcji literackiej, której wydarzenia grawitują wokół święta paschalnego, pierwszego wyraźnie zaznaczonego w czwartej Ewangelii (por. 2,1–4,54). Uczni nie są zgodni co do miejsca rozpoczęcia dialogu. Zdaniem niektó-

* Aleksandra Nalewaj, dr teologii biblijnej, adiunkt w katedrze teologii biblijnej UWM w Olsztynie. Prowadzi ćwiczenia ze ST i NT na kierunku: teologia oraz ćwiczenie: Małżeństwo i rodzina w Biblii na kierunku: Nauki o rodzinie.

rych (T.L. Brodie, R.E. Brown), początek perykopy wyznacza 2,23, który to werset wraz z 2,24–25 stanowi konkluzję działalności Jezusa w Jerozolimie w czasie Paschy. W opinii innych (F.J. Moloney, P.F. Ellis, C.S. Keener), scena rozpoczyna się od 3,1. W 2,23–25 narrator podkreśla, że widzenie znaków uczynionych przez Jezusa doprowadziło wielu do wiary i ta wzmianka łączy się z wypowiedzią Nikodema, zawartą w 3,2. W ten sposób, jeśli nawet za początek perykopy uznaje się 3,1, to 2,23–25 należy traktować jako wstęp do prezentacji osoby dostojnika żydowskiego¹.

Przedmiotem dysputy Jezusa i Nikodema, toczonej pod osłoną nocy, jest konieczność powtórnego narodzenia z wody i z Ducha, by móc wejść do Królestwa Bożego. Faryzeusz pozostając na płaszczyźnie materialnej nie jest w stanie pojąć istoty wywodu Jezusa. Taka postawa znawcy Pism budzi niepokój. Po powrocie z wygnania babilońskiego Bóg ustami natchnionych mężów wielokrotnie zapowiadał oczyszczenie Izraela z wszelkiej zmazy i tchnienie w jego wnętrze nowego ducha (por. Ez 36,25–27, Ps 50,12). Duch Jahwe wylany na lud w dniach ostatecznych obdarzy wiernych mocą prorokowania (por. Jl 3,1–2). Wydaje się, że w ironicznych pytaniu Jezusa skierowanym do Nikodema, autorytetu w dziedzinie Prawa Mojżeszowego, ewangelista zawarł krytykę starotestamentalnego urzędu nauczycielskiego pojmowanego w ogólności (por. J 3,11). Jego przedstawiciele, znający biblijne świadectwa o eschatologicznym działaniu Ducha Jahwe, winni je odnieść do Jezusa².

Niemniej, pokojowa atmosfera w jakiej się toczy debata Jezusa i Nikodema oraz szacunek adwersarzy względem siebie pozwalają przypuszczać, że J 3,1–21 jest nie tyle echem dialogu dwóch osób, ile echem dialogu młodego Kościoła i Synagogi. Takie dysputy toczyły się przed dramatycznymi wydarzeniami roku 70. Zniszczenie świątyni przez Rzymian i rozproszenie Żydów zapoczątkowały trwały i bolesny rozłam między chrześcijaństwem i judaizmem³.

Od J 3,11 ewangelista porzuca formę dialogu i jego kontekst narracyjny⁴. Uroczystą formułą aramejską: *amēn, amēn*, rozpoczyna mowę objawieniową Jezusa. Jej treść dotyczy spraw niebieskich ujawnionych przez Syna Człowieczego, który pochodzi z nieba, oraz sądu jako konsekwencji odrzucenia objawienia.

Podczas gdy miejsce rozpoczęcia dialogu Jezusa z Nikodemem może nastroczać trudności, to jego zakończenie w w. 21 wydaje się oczywiste. Od w. 22 następuje zmiana czasu akcji zaznaczona wyrażeniem *meta tauta*, a wydarzenia dokonują się poza Jerozolimą, w ziemi judzkiej. Jednostka 3,22–36 ilustruje spór uczniów Jana Chrzciciela z pewnym Żydem, dotyczący chrztu, oraz dalsze świadectwo Jana o Mesjaszu, które ewangelista ujął w ramy uroczystej ceremonii zaślubin.

¹ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna św. Jana*, Legnica 2007, s. 151.

² L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Pismo Święte NT 4), Poznań 1975, s. 162.

³ C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2 ed., London 1978, s. 169.

⁴ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (NKB.NT IV/1), Częstochowa 2010, s. 49–50.

II. POCHODZENIE MATERIAŁU – TRADYCJA I REDAKCJA WJ 3,1–21

Synoptycy nie znają postaci o imieniu Nikodem. Faryzeusz pojawia się tylko w czwartej Ewangelii (por. 3,1.4.9; 7,50; 19,39), stąd liczni uczeni sądzą, że jest postacią literacką a dialog zawarty w 3,1–21 stanowi owoc procesu redakcyjnego.

Według M.É. Boismarda i A. Lamouille'a⁵ jednostka 3,1–21 pochodzi od dwóch autorów, Jana II i Jana III, i powstała w trzech etapach redakcyjnych. Jan IIA działający w Jerozolimie jest autorem następujących wersetów: 1–3.9–10.31b–34. Treść ww. 31b–34 dotycząca przeciwstawienia pochodzenia z nieba pochodzeniu z ziemi, jest tożsama z treścią ww. 11–13 należących do wcześniejszego etapu redakcji, w którym następowały bezpośrednio po w. 10. Jan IIB odpowiedzialny za kolejną redakcję, tym razem w Efezie, rozbudował dialog o ww. 4–8.11–13.14–18.19–21. W w. 1 dodał głosę charakteryzującą Nikodema jako dostojnika żydowskiego. Ww. 14–16 i w. 18 pierwotnie znajdowały się pomiędzy 12, 31 a 12, 34 i nawiązywały do ostrej reakcji Żydów wywołanej boskimi roszczeniami Jezusa, czemu ewangelista dał wyraz w 8,59a. Tekst był własnością Jana IIA i mieścił się w kontekście Święta Namiotów. Jan IIB przeniósł jednostkę 3,14–18 w obecne miejsce włączając ją w ramy pierwszej Paschy żydowskiej. Ww. 19–21 z tematyką światłości i ciemności nawiązują do treści zawartej w Ef 5,6–14. Motyw sądu jest z kolei zbieżny z nauką zawartą w *Dokumencie Damasceńskim*.

Redaktor kanoniczny, Jan III, przeniósł ww. 31–36 na koniec obecnego rozdziału i dokonał retuszy w ww. 14–21. Celem takiego zabiegu było wypuklenie tematu sądu i zbawczej działalności Boga, której zasięg jest uniwersalny. Autor końcowej redakcji pod wpływem 1 J 4,9 nadał Bożej działalności wymiar soteriologiczny.

R.E. Brown⁶ w swoim komentarzu do czwartej Ewangelii przytacza opinię J.-G. Gourbillona dotyczącą kompozycji tekstu Janowego. Zdaniem egzegety, wypowiedzi o wywyższeniu Syna Człowieczego, zawarte w 3,14 i 12,32, pierwotnie były połączone ze sobą. Podczas gdy w 3,14 i 8,28 Jezus wyraźnie wskazuje na Syna Człowieczego, który będzie wywyższony, to w 12,32 nie mówi o Synu Człowieczym ale o sobie jako Tym, który zostanie wywyższony nad ziemię. Jednocześnie reakcja tłumu zawarta w 12,34 nakazuje sądzić, że Jezus mówił wcześniej o Synu Człowieczym. W jaki zatem sposób to wytłumaczyć? Gourbillon sugeruje, że pewne części aktualnego tekstu Janowego pierwotnie znajdowały się w innym miejscu, a w późniejszym etapie redakcyjnym zostały przemieszczone. Sekcja 3,14–21 umieszczona pomiędzy 12,31 i 12,32 tworzy logiczną całość. Temat światła i ciemności zawarty w 3,19–21 koresponduje z treścią w 12,35–36 i te teksty nie powinny być rozdzielone. Także motyw sądu z 3,17–19 odpowiada idei zawartej w 12,31. W ten sposób otrzymujemy trafne przejście od 3,14: „...trzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego” do 12,32: „A Ja gdy będę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie”.

⁵ M.É. B o i s m a r d, *L'Évangile de Jean* (Synopse des quatre Évangiles en Français, t. III), Paris 1977, s. 111–125.

⁶ R.E. B r o w n, *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 29), New York 1966, s. 478.

III. PROPOZYCJE STRUKTURY LITERACKIEJ DIALOGU J 3,1–21

W zależności od przyjętego klucza egzegezy dzielą perykopę J 3,1–21 na: scenę dialogu i monologu (F.J. Moloney, S. Mędała), wyodrębniają w jej ramach tematy teologiczne (C.S. Keener, T. Okure), bądź ujmują ją w strukturę koncentryczną (P.F. Ellis).

Podział tekstu według F.J. Moloney'a⁷ jest następujący:

- a) ww. 1–2a: Spotkanie Jezusa i Nikodema nocą.
- b) ww. 2b–11/12: Dialog obu Nauczycieli:
 - w. 2b: Faryzeusz zastanawia się nad zrozumieniem Jezusa;
 - ww. 3–8: Nauka Jezusa o powtórny narodzeniu z Ducha. Niezrozumienie przez dostojnika żydowskiego słów Jezusa (w. 4) umożliwia dalszy rozwój nauczania;
 - ww. 9–10: Ostatnia wypowiedź faryzeusza świadczy, że nie pojął sensu słów Nauczyciela;
 - ww. 11–12 stanowią pomost: Jezus doprowadza spotkanie z faryzeuszem do końca, by dalej zwrócić się do szerszego audytorium i w ten sposób rozpoczyna monolog (ww. 11–12).
- c) ww. 11–12: Dyskurs Jezusa
 - ww. 11–12: Tekst pomostowy;
 - ww. 13–15: Objawienie nieba w Synu Człowieczym, który pochodzi z nieba;
 - ww. 16–21: Zbawienie lub potępienie, rzeczywistość wynikająca z przyjęcia objawienia bądź odrzucenia go.

C.S. Keener⁸ wydziela w jednostce pięć następujących motywów:

- ww. 1–2: Przybycie Nikodema do Jezusa;
- w. 3: Nauka o narodzeniu z góry;
- ww. 4–8: Znaczenie powtórnego narodzenia;
- ww. 9–13: Niebieskie świadectwo Jezusa;
- ww. 14–21: Wywyższenie Syna Człowieczego.

⁷ *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 90. W opracowaniach polskich uczonych znajdujemy następujący podział J 3,1–21: S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 294–300, wyróżnia w jednostce dwie części:

- Boskie pochodzenie misji Jezusa (ww. 1–10);
- mowa objawieniowa Jezusa na temat Syna Człowieczego (ww. 11–21).

A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 303–305, upatruje w dialogu trzy segmenty, a mianowicie:

- okoliczności rozmowy (ww. 1–2);
- dialog o nowym narodzeniu (ww. 3–10);
- Jezus Jedyńy objawiciel Ojca (ww. 11–21).

⁸ *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. 1, Peabody 2005, s. 533–574.

P.F. Ellis⁹ w tekście J 3,1–21 rozpoznaje strukturę koncentryczną w oparciu o paralelizm terminów i wyrażen, według wzoru abcb'a':

a) **Człowiek** o imieniu Nikodem **przychodzi do Jezusa nocą** mówiąc: „Rabbi, wiemy, że **od Boga przyszedłeś** jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby **czynić** takich znaków, jakie Ty **czynisz**, gdyby **Bóg** nie był z Nim” (ww. 1–2);

b) Pytanie fundamentalne: Jak człowiek może się na nowo narodzić i wejść do **Królestwa Bożego?** (ww. 3–9);

c) „Ty jesteś nauczycielem w Izraelu, a tego nie wiesz?” (w. 10);

b') Odpowiedź na zasadnicze pytanie: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał **życie wieczne**. Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał **życie wieczne**” (ww. 11–18);

a') Jezus mówi: „...**ludzie** bardziej umiłowali **ciemność** aniżeli **światło** [...] Każdy, kto **czyni** zło, nienawidzi **światła** i nie **przychodzi do światła**. Kto **czyni** prawdę **przychodzi do światła** i widać wyraźnie, że jego dzieła są czynione w Bogu” (ww. 19–21).

Centrum struktury koncentrycznej w ujęciu Ellisa jest pytanie Jezusa do faryzeusza w w. 10, które stanowi zarazem punkt zwrotny całej perykopy. Jezus sam udziela odpowiedzi na to pytanie, jak i na wcześniejsze pytania Nikodema, w monologu następującym od w. 11. Segmenty zewnętrzne a i a' z motywami światła i ciemności oraz uczynków dokonywanych w Bogu stanowią inkluzję dialogu.

IV. WYMIAR TEOLOGICZNY WYWYŻSZENIA SYNA CZŁOWIECZEGO (POR. J 3,14–15)

Ww. 11–13 stanowią bezpośrednie wprowadzenie do nauki o potrzebie wywyższenia Syna Człowieczego (ww. 14–15). W tej sekcji, będącej echem świadectwa podjętego w świecie przez wspólnotę uczniów Chrystusa, ewangelista potwierdza niebieski rodowód Syna Człowieczego i Jego boską istotę¹⁰.

⁹ *The Genius of John. A Compositional Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1984, s. 50–59.

¹⁰ D.H. S t e r n, *Dobra Nowina – Jochanan*, w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 278. Także: S. M ę d a l a, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, dz. cyt., s. 420–421; F.J. M o l o n e y, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 95.

1. Świadcstwo o boskim pochodzeniu Syna Człowieczego, który objawia sprawy nieba (ww. 11–13)

Przejdźcie przez mówiącego Jezusa w w. 11 z liczby pojedynczej na liczbę mnogą czasowników: „wiemy”, „głosimy”, „ujrzeliśmy”, „świadczymy”, może wskazywać, że On przemawia w imieniu wierzących do niewierzących, tych, którzy nie przyjmują świadectwa. Z punktu widzenia stylu i doktryny w. 11 zdradza charakter Janowy, zatem wydaje się bardziej prawdopodobne, że nie słyszymy tu świadectwa Jezusa, ale świadectwo wspólnoty chrześcijan. Łaska wiary wynikająca z przyjętego chrztu i poddanie się prowadzeniu przez Ducha Parakleta uzdalniają młody Kościół do składania świadectwa w świecie. To chrześcijańskie świadectwo, które rozbrzmiewa z mocą, a którego przedmiotem jest stan Syna Człowieczego – Jezusa, Syna Bożego, Zbawiciela świata, napotyka opór wypływający z niewiary¹¹.

W w. 12 pojawia się charakterystyczny dla stylu Janowego kontrast: sprawy ziemskie – *ta epigeia*, zostają przeciwstawione sprawom niebiańskim – *ta epourania*. Egzegeci różnie odczytują treść kryjącą się w tym przeciwstawieniu. Dla jednych, sprawy ziemskie oznaczają konieczność nowego narodzenia, sprawy niebiańskie zaś, przyjście Syna. W rozumieniu innych, ewangelista przeciwstawia ziemskie objawienia Jezusa działaniu uwielbionego Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego. Odrzucenie objawienia Boga w Jego wcielonym Synu stanowi przeszkodę w ujrzeniu w Duchu uwielbionego Chrystusa.

W. 13 stanowi wyjaśnienie poprzedniego w. 12 i zawiera istotny element chrystologii czwartego ewangelisty. Jest nim podwójny ruch Syna Człowieczego – zstąpienie i wstąpienie, którego istotę pomaga zrozumieć gramatyka grecka. Fakt zstąpienia Syna Człowieczego na ziemię narrator wyraził w formie aorystu – *katabas*, który wskazuje na czynność dokonaną w określonym punkcie czasowym w przeszłości i odnosi się do idei wcielenia. Obraz wstąpienia do nieba jest oddany za pomocą czasu *perfectum* – *anabebēken*, który wskazuje na czynność przeszłą ze skutkami trwającymi w teraźniejszości. W ten sposób ewangelista ilustruje pozycję Jezusa jako odwiecznie przebywającego w rzeczywistości niebiańskiej¹². Innymi słowy, jest to stan absolutnego bytowania na zewnątrz czasu historycznego. Syn Człowieczy jest zawsze w niebie. Jego stan, S. Mędała¹³ określa jako „dynamizm relacyjny Syna Bożego”. To oznacza, że w historii następuje doświadczenie człowieczeństwa Syna Człowieczego określone terminem „zstępować”, natomiast z faktu „wstąpienia” wynika doświadczenie Jego wiecznego bóstwa.

Potwierdzając w w. 13 swój niebieski rodowód i boską istotę Jezus kategorycznie zaprzecza wszelkim spekulacjom żydowskim i judeochrześcijańskim, podążającym za tradycją sapiencjalną Starego Testamentu, jakoby pewne osoby wstąpiły do nieba. Na tym tle Jezus stanowi absolutny wyjątek. Do nieba nie wstąpił nikt, poza tym, który z nieba zstąpił, a jest nim Syn Człowieczy. I tylko On może objawiać

¹¹ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, dz. cyt., s. 421.

¹² J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 153.

¹³ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, dz. cyt., s. 421.

sprawy niebieskie. W ten sposób ewangelista sprzeciwia się poglądom gnostyków, że wielcy objawiciele Izraela byli z nieba, widzieli niebiańskie tajemnice i powrócili, by je objawiać. Użycie liczby mnogiej może wskazywać na przyłączenie się innych świadków, a mianowicie: Jana Chrzciciela (por. 1,7.32–34), Mojżesza (por. 5,46), Abrahama (por. 8,56) czy Izajasza (por. 12,41), którzy w swoim czasie zaświadczyli o Mesjaszu, jednakże żaden z nich nie legitymuje się niebiańskim rodowodem¹⁴.

Nikt nigdy, to znaczy przed Synem Człowieczym, nie wstąpił do nieba (w. 13a). Tylko On, Syn Człowieczy, który z nieba zstąpił (w. 13b). On łączy w sobie niebo z ziemią, ziemię z niebem. I tylko On może autorytatywnie objawiać sprawy niebiańskie, które są sprawami Boga. W w. 13 ewangelista ustami Jezusa, Syna Człowieczego, potwierdza myśl zawartą w prologu: „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (1,18). A mógł pouczyć o Ojcu, ponieważ Go zna¹⁵.

Ewangelista Jan od pierwszych słów swej księgi głosi, że Jezus, „Słowo, które stało się Ciałem” (1,14), Syn Boga (por. 1,18), Syn Człowieczy (por. 1,51; 3,13), jest jedynym świadkiem Bożej rzeczywistości. Tylko On w swojej boskiej naturze wstąpił do nieba i przyszedł z nieba na ziemię w ludzkiej naturze. Jedyne On zna tajemnice Pana z bezpośredniego oglądu.

2. Wywyższenie Syna Człowieczego i zbawienie świata (ww. 14–15)

2.1. Tło starotestamentalne *logionu* o wywyższeniu Syna Człowieczego

Tłem dla wypowiedzi Jezusa o konieczności wywyższenia Syna Człowieczego (por. 3,14–15) jest starotestamentalne wydarzenie z czasów wędrówki Izraela do ziemi obiecanej. Trudy drogi przez pustynię i niecierpliwość ludu były przyczyną licznych odstępstw od przymierza. Lb 21,4–9 przechowuje świadectwo o jednym z takich wydarzeń. Jahwe w odpowiedzi na narzekania Izraelitów przeciw Niemu i Mojżeszowi zesłał na lud jadowite węże, które kąsały dotkliwie wędrujących, niejednokrotnie ze skutkiem śmiertelnym. Na prośbę ludu Mojżesz wstawił się ponownie u Pana, a Ten się zlitował, nakazując swemu słudze: „Sporządź węża i umieść go na wysokim palu; wtedy każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy na niego, zostanie przy życiu” (Lb 21,8).

Od wieków ludy zamieszkujące starożytny Bliski Wschód oddawały wężowi religijną cześć. Wąż był zwierzęciem wyobrażającym siłę życiową, moc płodności oraz leczenia z wszelkich chorób. W ten sposób stał się symbolem wielu bóstw. Władcy Egiptu – faraonowie, nosili w koronach *ereusz* – symbol węża, który bronił ich przed złem¹⁶. Kananejczycy wierzyli, że bogini Anat żona Marduka wcieliła

¹⁴ D.H. Stern, *Dobra Nowina – Jochanan*, w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 278.

¹⁵ Wypowiedź w w. 13 rozświetla również obietnicę Jezusa uczynioną wobec pierwszych uczniów, że będą świadkami większych rzeczy (por. 1,51).

¹⁶ J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 150.

się w postać węża. Grecy oddawali cześć Asklepiosowi, opiekunowi medyków, zaś Rzymianie – Eskulapowi.

Na terenie przez który wędrował Izrael jadowne węże były zjawiskiem naturalnym, ale wystąpienie ich w tak dużej liczbie lud zinterpretował jako dopust Boży na zbuntowanych. Również w tych okolicach istniały kopalnie miedzi, zatem wykonanie odlewu posągu węża nie było sprawą trudną.

Brown¹⁷ zaznacza, że gdy w tekście hebrajskim i greckim Lb 21,9 słyszymy, iż Mojżesz umieścił węża na palu czy żerdzi, to aramejskie parafrazy tekstu natchnionego, czyli targumy (*Neofiti I* i *Pseudo-Jonatan*), używane w liturgii synagogałnej, świadczą, że on umieścił węża na podwyższeniu, bądź, że go zawiesił. I rzeczywiście hebrajski termin *nēs* tłumaczy się jako pal, sztandar, bandera i znak¹⁸. Greckie pojęcie *sēmeion* ma o wiele szerszy zakres znaczeń niż hebrajskie *nēs*, a mianowicie: znak rozpoznawczy, omen, sztandar, flaga, granica, godło, wskazówka, figurka. A zatem termin „pal” użyty przez tekst masorecki i Septuagintę znaczy tyle samo co „znak”. Autor przytacza opinię Boismarda, według której, ewangelista mógł zacytować w tym miejscu targum (zob. także J 7,38). Również tekst aramejski interpretuje „patrzanie” na węża. Nie oznacza ono li tylko fizycznej czynności, ale raczej zwrócenie serca osoby patrzącej ku imieniu *Memry* Boga, w rezultacie czego, osoba zachowuje życie¹⁹.

C.E. L’Heureux²⁰ suponuje, iż *Księga Liczb* dostarcza etiologicznego wyjaśnienia wykonania węża miedzianego, który do czasów Ezechiasza znajdował się w świątyni jerozolimskiej, gdzie palono mu kadzidła. Na polecenie króla reformatora zniszczono posązek węża sporządzony przez Mojżesza, by lud zaprzestał oddawania mu czci (por. 2 Krl 18,4). Taka bowiem postawa sprzeciwiała się fundamentalnym zasadom monoteistycznej religii żydów.

Autor *Księgi Mądrości* u progu nowej ery podaje właściwą interpretację słów zawartych w Lb 21,9. Otóż w 16,6–7 umieszcza notę o wężu w stylu midraszowym: „Dla pouczenia spadła na nich krótka trwoga, ale dla przypomnienia nakazu Twego prawa mieli znak zbawienia. A kto się zwrócił do niego, ocalenie znajdował nie w tym, na co patrzył, ale w Tobie, Zbawicielu wszystkich”. W ten sposób tradycja sapiencjalna obala mit, jakoby uzdrowienie Izraelitów wędrujących przez pustynię dokonywało się na skutek magicznej siły węża miedzianego. To nie posązek uczyniony ludzką ręką ocalał pokąsanych. Jedynie Bóg był w mocy uzdrowić tych wszystkich, którzy zwracali się do Niego z wiarą.

¹⁷ R.E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., s. 133.

¹⁸ W *Biblii* Jakuba Wujka Lb 21,9 otrzymuje brzmienie: „Uczył tedy Mojżesz węża miedzianego i wystawił go na znak: na którego, gdy ukąszeni patrzyli, byli uzdrowieni”.

¹⁹ Aramejski termin *memra* – słowo, jest odpowiednikiem hebrajskiego pojęcia *dābār*; greckiego *logos*.

²⁰ C.E. L’Heureux, *Księga Liczb*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2004, s. 142.

2.2. Janowa koncepcja wywyższenia Syna Człowieczego

Biblijna historia o węży miedzianym dobrze znana Janowym czytelnikom stała się kanwą dla nauki o Synu Człowieczym, którego trzeba wywyższyć (por. w. 14). W wywyższeniu starotestamentalnego węża ewangelista dostrzega prefigurację wywyższenia Chrystusa. W czwartej Ewangelii na dziesięć zastosowań czasownika *dei* – trzeba, należy, siedem razy jest on odniesiony do Jezusa i to w znaczeniu chrystopologicznym (por. 3,14,30; 4,4; 9,4; 10,16; 12,34; 20,9)²¹. Za pomocą tego terminu ewangelista wyraża zgodę Jezusa na dokonanie się w Nim planu Bożego. A zatem jest konieczne, by Jezus, Syn Człowieczy, został wywyższony.

G.R. Beasley-Murray²² podkreśla, że ww. 14–15 stanowią krótką formułę ke rygmatyczną, która czyni oczywistym założenie zawarte w poprzedzającym w. 13. Tekst jest ściśle odniesiony do synoptycznych zapowiedzi Męki (por. Mk 8,31 i par.), ale, rozświetla i wyjaśnia jej znaczenie przez motyw Mojżesza wywyższającego miedzianego węża, by Izraelici spoglądając na posążek, zachowali życie (por. Lb 21,4–9). Ten biblijny obraz sprzed wieków koresponduje z obrazem Syna Człowieczego wyniesionego na krzyżu. Wierzący, w Nim otrzymują życie wieczne. Podczas gdy Stary Testament i tradycja synoptyczna łączą osobę Syna Człowieczego z sądem, czwarty ewangelista ukazuje Ją jako źródło zbawienia i życia.

Wywyższenie Syna Człowieczego dokonuje się w śmierci krzyżowej Jezusa. Tę myśl przygotowuje czwarta pieśń o Słudze Pańskim zawarta w *Księdze Izajasza* 52,13–53,12. W greckim przekładzie pieśni pojawia się termin *hypsōthēnai*, który charakteryzuje cierpiącego Sługę Boga. Czasownik *hypsōthēnai* – być wywyższonym, jest tu połączony z czasownikiem *doksasthēnai* – być uwielbionym (por. Iz 52,13 por. J 12,23; 13,31n)²³. Jest to antycypacja usprawiedliwienia Sługi przez Jego cierpienie (por. Flp 2,9), jakkolwiek czwarty ewangelista konsekwentnie stosuje czasownik *hypsoō* w odniesieniu do śmierci Syna Człowieczego (por. 8,28; 12,32). Trzeba zaznaczyć, że niektóre terminy semickie usprawiedliwiają takie postępowanie. Aramejskie słowo *ezd^eqeph* przyjmuje podwójne znaczenie, a mianowicie: „wywyższyć” we właściwym tego słowa znaczeniu, oraz „przygniść”, a zwłaszcza: „wywyższyć na krzyżu”, „ukrzyżować”. W Rdz 40,13.19 Józef egipski wyjaśniając sny dwóm współwięźniom używa wobec każdego z nich takiej samej formuły: „po trzech dniach faraon podniesie (hebr. *jišā*’) twoją głowę”. W przypadku podczaszego, „podniesienie głowy” będzie oznaczało przywrócenie go do dotychczasowego urzędu, w przypadku piekarza, to samo wyrażenie będzie się odnosiło do jego śmierci. Bardziej znaczący jednak, suponuje Beasley-Murray²⁴, od tego zjawiska lingwistycznego, jest prosty fakt, że ewangelista patrzy na śmierć i zmartwychwsta-

²¹ I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 17.

²² G.R. Beasley-Murray, *John*, w: *World Biblical Commentary 36*, Waco 1987, s. 50.

²³ Tamże, s. 50–51.

²⁴ Tamże, s. 51. Także: T. O k u r e, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 1328. Autorka zaznacza, że Janowa aluzja do węża miedzianego ma na celu przypomnienie, że Bóg posłużył się nawet narzędziem męki, aby dokonać zbawienia tych, którzy są gotowi poddać się Jego zbawczemu działaniu. Jezus jest jedynym pośrednikiem zbawienia dla całej ludzkości i to zbawienie dokonuje się na krzyżu. W dalszej części Ewangelii narrator przytacza cytat z Za 12,10: „Będą patrzeć na tego, którego przebodli” (19,37).

nie Chrystusa jako na nierozzerwalny akt. Ukrzyżowanie – zmartwychwstanie Syna, stanowi jedno wydarzenie odkupieńcze.

Moloney²⁵ zauważa, że paralela między wywyższeniem węża na pustyni i wywyższeniem Syna Człowieczego wskazuje na bliski związek między tym, co uczynił Mojżesz na polecenie Jahwe i tym, co musi się wydarzyć z Synem Człowieczym. Wyjaśnienie jest zawarte w w. 15²⁶. Tak jak Izraelici patrzyli z wiarą na podniesionego węża, by móc powrócić do zdrowia, tak każdy, kto wierzy w objawienie Boga (w. 13) dokonane na krzyżu Jego Syna (w. 14), będzie miał życie wieczne (w. 15)²⁷. Egzegeta zwraca uwagę na podwójne znaczenie pewnych terminów w Janowej Ewangelii. I tak słowo *anōthen* (3,3) w sensie fizycznym tłumaczy się jako „powtórnie”, „znowu”, w sensie duchowym to pojęcie oznacza „z góry”. Dla właściwego zrozumienia wypowiedzi Jezusa do Nikodema należy uwzględnić oba znaczenia *anōthen*. Podobnie jest z czasownikiem *hypsōthēnai*. W znaczeniu materialnym on oznacza podniesienie Jezusa na słupie, tak jak Mojżesz podniósł posązek węża. W sensie teologicznym *hypsōthēnai* oznacza bycie „wywyższonym” czyli „wychwalonym” bądź „uchwalebionym”, i takie znaczenie musi być włączone w interpretację 3,14²⁸.

I. de la Potterie²⁹ zastanawia się, czy skoro Jan zaczerpnął termin *hypsōthēnai* z prorocтва Izajasza, to czy można widzieć w jego tekście aluzję do zmartwychwstania? Prawdopodobnie w taki właśnie sposób pojmowano wyrażenie „musi zostać wywyższony”, jakkolwiek ono w sposób tajemniczy wskazuje na uwielbienie, obdarowanie chwałą. I ten zwrot ma charakter metaforyczny. Nie chodzi o to, żeby, jak to sugeruje jego fizyczne znaczenie, wejść na coś, położyć coś na górze, czy wręcz posadzić kogoś na tronie. Należy w tym miejscu odwołać się do kerygmatu pierwszych chrześcijan. Przepowiadanie młodego Kościoła dotyczyło krzyża

²⁵ F. J. M o l o n e y, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 101.

²⁶ Manuskrypty odzwierciedlają różnice tekstualne w w. 15, który można przełożyć: „aby każdy wierzący w Niego miał życie wieczne” lub „aby każdy wierzący w Nim miał życie wieczne”. L. M o r r i s, *The Gospel according to John. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1995, s. 200, wyjaśnia, że w czwartej Ewangelii po czasowniku *pisteuō* – „wierzyć” nigdy nie występuje przyimek *en*, ale zawsze *eis*. To oznacza, że wyrażenie *en autō* należy łączyć z *echē* – „miał”, nie z *pisteuō*. Nadto czasownik *pisteuō* jest często użyty przez Jana w znaczeniu absolutnym. W niektórych manuskryptach prawdopodobnie pod wpływem w. 16 pojawia się fraza: *mē apolētai all'* – „nie zginął, ale”, umieszczona pomiędzy *en autō* i *echē*. L. S t a c h o w i a k, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 164, zaznacza, że większość współczesnych komentatorów opowiada się za wersją *en autō* – „w Nim...”. Tłumaczenie „w Niego...” jest możliwe, jednak mniej prawdopodobne.

²⁷ W w. 15 jest: „wierzący, w Nim ma życie wieczne”, w Lb 21,8 „kto patrzy na niego – żyje”. W dialogu z Nikodemem po raz pierwszy w czwartej Ewangelii pojawia się określenie „życie wieczne”. Idea posiadania życia w Jezusie jest zawarta w 20,31 i 16,33.

²⁸ J. D e l o r m e, *Syn Człowieczy*, w: X. L e o n - D u f o u r, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 923–924. Z kolei R. B r a n d s t a e t t e r, *Jezus z Nazaretu*, Tom II: *Czas wody żywej*, Warszawa 1970, s. 132, tak mówi o podwójnym znaczeniu słów Jezusa: „A przecież wszystko, co mówi, ma znaczenie jawne i ukryte i w każdym Jego słowie są równocześnie niebiosa i ziemia, związane z sobą nierozzerwalnym przymierzem, i tak są sobą wzajemnie przeniknięte, że nie można ich rozłączyć ani rozdzielić, a kto w nich widzi jawną ziemię, tak samo ich nie rozumie jak ten, który widzi w nich tylko ukryte niebo”.

²⁹ I. de la P o t t e r i e, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 17–18.

i zmartwychwstania Jezusa, i to nauczanie jest zjawiskiem znacznie wcześniejszym niż Janowa Ewangelia. W kerygmacie pierwszych uczniów znajdujemy zwrot „zostać wywyższonym”, ale w odróżnieniu od Jana, on zawsze się odnosi do wniebowstąpienia Chrystusa a nie do Jego zmartwychwstania. Świadczą o tym wyraźnie przynajmniej dwa teksty nowotestamentalne. Autor Dz 2,33 głosi, że wspólnota Kościoła otrzymała dar Ducha Świętego od wywyższonego Chrystusa, który wstąpił do nieba, by zasiąść po prawicy Ojca jako eschatologiczny król. Natomiast w starochrześcijańskim hymnie chrystologicznym wcielonym przez Apostoła Pawła do *Listu do Filipian* 2,6–11, znajdujemy frazę mówiącą o uwielbieniu Jezusa i Jego powrocie do Ojca, gdzie otrzymuje tytuł *Kyrios – Pan*³⁰.

Dla Jana ewangelisty wywyższonym Synem Człowieczym jest Jezus, i to jest Jezus ukrzyżowany, zmartwychwstały i zasiadający po prawicy Boga. W fakcie wywyższenia następuje pełne objawienie, które On przynosi światu, oraz realizacja Bożego zamysłu wobec „tego świata”, który potrzebuje odkupienia i zbawienia (por. 1 J 4,10).

Trzy teksty dotyczące prawdy o wywyższeniu Syna Człowieczego (por. 3,14–15; 8,28; 12,32) są skierowane do różnych odbiorców. Pierwszym z nich jest Nikodem, faryzeusz, drugim są Żydzi, a trzecim, tłum przybyły do świątyni na Święto Paschy. Ci adwersarze Jezusa są dowodem, że Boży plan zbawienia ma charakter uniwersalny. Nikt nie jest w nim pominięty.

Krąg zaproszonych do korzystania ze źródła łaski rozszerza się, poczynając od jednostki aż do nieogarnionej rzeszy. Warunkiem pozyskania daru zbawienia i życia w szczęśliwej wieczności jest osobisty akt wiary i całkowite przyłgnięcie do Jezusa.

PODSUMOWANIE

Nauka o wywyższeniu Syna Człowieczego (por. 3,14–15; 8,28; 12,32) jest własnością ewangelisty Jana i stanowi istotny element jego chrystologii. Podczas gdy synoptycy traktują krzyż Chrystusa jako narzędzie Jego poniżenia i kaźni, Jan kontempluje krzyż jako miejsce zwycięstwa i chwały. Z wysokości krzyża jak z królewskiego tronu, Syn Człowieczy rozporządza światem i dokonuje dzieła jego odkupienia.

Dlatego, w jak najlepiej rozumianym interesie świata leży, „aby Syn Człowieczy został wywyższony” (3,14). Tylko wówczas rodzaj ludzki ma dostęp do pełni Bożego objawienia. Rozpoznaje rzeczywistą tożsamość Wywyższonego, który ma prawo mówić o sobie „Ja Jestem” (por. 8,28). W chwili podniesienia Jezusa nad ziemię rozpoczyna się proces przyciągania (por. 12,32).

Uczestniczy w nim każdy, kto odpowiada wiarą i pragnie szczerym sercem być pociągniętym przez Syna Człowieczego.

³⁰ Tamże, s. 18.

**LOGION ON THE ELEVATION OF THE SON OF MAN IN THE DIALOGUE
OF JESUS WITH NICODEMUS (CF. JOHN 3:14–15)**

SUMMARY

The teaching about the uplifting of the Son of Man (cf. 3:14–15; 8:28; 12:32) belongs to John the Evangelist and constitutes an important element of his Christology. While the Synoptics regard Christ's Cross as a tool of his humiliation and torture, John contemplates the Cross as a place of glory and victory. From the height of the Cross, as a king's throne, the Son of Man rules the world and performs the work of its salvation.

Therefore, it lies in the best interest of the world that "the Son of Man must be lifted up" (3:14). Only then the humankind has an access to the fullness of God's revelation. It recognises the true identity of the Uplifted, who has the right to speak of himself "I am" (cf. 8:28). In the moment of Jesus's uplifting, the process of drawing up begins (cf. 12:32).

Anyone who responds with faith and wholeheartedly wants to be drawn up by the Son of Man, can participate in it.

JEZUS I JEGO KOŚCIÓŁ WOBEC PAŃSTWA W ŚWIETLE EWANGELII SYNOPTYCZNYCH

Kwestia postawy Jezusa wobec władzy świeckiej i państwa, ich prawa i instytucji nie jest pierwszorzędnym tematem głoszonej przez Niego Ewangelii. Pojawia się zasadniczo jeden tylko raz w dyskusji z religijnymi elitami żydowskimi, jaka miała miejsce na terenie świątyni jerozolimskiej w końcowym etapie Jego działalności, o czym informują: Mateusz (22,15–22), Marek (12,13–17) i Łukasz (20,20–26). Należy jednak zauważyć, że miejsce podjęcia tej problematyki, to teren świątyni, czyli centralne sanktuarium narodu żydowskiego, w którym ogniskowało się jego życie religijne i narodowe. Tu religia i polityka osiągnęły swój najwyższy poziom spójności, wręcz jednolitości. Wszystko to, co reprezentował Cezar i jego państwo dotykało również wiary i religii żydowskiej. To zaś, co reprezentowały i czego wymagały religijne elity żydowskie i judaizm – wcześniej czy później – musiało się skonfrontować z władzą Cezara i tym, co on reprezentuje. Gdy zatem pytanie postawione na terenie świątyni dotyczy rzymskiego podatku *tributum capitis*, to oznacza, że będzie ono dotyczyć fundamentalnych kwestii dla życia i funkcjonowania Izraela i jego judaizmu, czyli relacji: Bóg – Cezar oraz *Tora* Mojżeszowa – *Pax Romana*. Nadto, fakt, że cała tradycja synoptyczna, tj. wszyscy trzej ewangelieści synoptyczni umieścili w swych dziełach tradycję czasów Jezusa historycznego w czasach gdy nasilał się proces definitywnego rozchodzenia się dróg judaizmu faryzejsko-rabijnicznego i chrześcijaństwa – bo w tym okresie wspomniane ewangelie osiągnęły swój ostateczny kształt – oznacza, że problem ten był nadal aktualny i ważny dla wczesnego Kościoła Jezusa, rozpowszechnionego w tym okresie już na bardzo rozległym terytorium Imperium Rzymskiego. Mateusz reprezentuje tu Palestynę oraz judaizm i judeochrześcijaństwo diaspory, Marek: Rzym i Aleksandrię, Łukasz: Syrię, Azję Mniejszą, Macedonię i Grecję. Powyższe okoliczności wskazują, że pytanie postawione na terenie świątyni jerozolimskiej było niezwykle istotne dla ówczesnych wyznawców judaizmu w ich uwarunkowaniach społeczno-politycznych, ale też posiada wydźwięk ponadczasowy i nie tracąc swej wagi oraz nośności dotyczy każdego pokolenia wiernych Kościoła chrześcijańskiego, żyjącego w konkretnych warunkach określanych przez władze i instytucje państwowe, a które to pytanie moglibyśmy dziś określić jako pytanie o relacje Kościół – Państwo.

* Ks. dr hab. Zdzisław Żywica, prof. UWM. Specjalista w zakresie nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej w Katedrze Teologii Biblijnej na Wydziale Teologii UWM.

KONTEKST HISTORYCZNY

Z treści trzech tradycji synoptycznych wynika, że chodzi w nich o podatek główny, zwany wówczas *tributum capitis*, nakładany – z wyłączeniem obywateli rzymskich – na każdego mężczyznę zamieszkującego Imperium. Wolnych mężczyzn obowiązywał on od 14 a pozostałych od 12 roku życia. Jego wysokość uzależniona była od wielkości posiadanego majątku i dochodu jaki przynosił. Osoby nie posiadające żadnej własności były również opodatkowane. W takich przypadkach za podstawę określenia wysokości podatku brano pod uwagę zdolność fizyczną do wykonywania prac najemnych, wychodząco bowiem z założenia, że każdy mężczyzna ma obowiązek podjąć pracę w celu zapewnienia dochodu na utrzymanie siebie i rodziny – jeśli taką posiadał².

W 6 roku po Chr., po odsunięciu od władzy Archelaosa – syna Heroda Wielkiego – zarządzane przez niego regiony Idumei, Judei i Samarii przeszły pod bezpośredni zarząd prokuratora rzymskiego, podległego legatowi prowincji syryjskiej. Od tego czasu za zbieranie *tributum capitis* byli odpowiedzialni wyznaczeni przez prokuratora urzędnicy, zwani *Gremium Dziesięciu*, wybierani spośród członków Sanhedrynu. Mieli oni obowiązek zebrania należnej sumy podatku, ręcząc swoim majątkiem za jego – na czas – dostarczenie³. Dla żydów – wyznawców judaizmu – był on nie tylko symbolem utraty niepodległości i zniewolenia, ale stanowił fundamentalny wprost problem teologiczny wyrażający się w dylemacie: czy lud należący do Boga, który zgodnie z wyznawaną wiarą jest ich jedynym Panem, może służyć innemu panu – Cesarowi? Każdy pobożny żyd trzy razy dziennie w formie modlitwy odmawiał następujące wyznanie wiary: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję”⁴. Problem podatku przybrał na sile w czasach gdy legatem prowincji syryjskiej został Kwiryniusz, z powodu zarządzenia przez niego spisu powszechnego⁵. Wystąpił wówczas Judasz z Gamali i wzywał do odrzucenia *tributum*, uzasadniając to tym, że jego uiszczaniu sprzeciwia się Bóg i Jego *Tora*. Ruch został krwawo stłumiony wskutek czego polityczna sytuacja Judei w latach działalności Jezusa była w miarę stabilna i spokojna. Nie oznacza to wcale, że został tym samym rozwiązany problem teologicznej legitymizacji *tributum capitis*. Nie mogło tak się stać ze względu na wyznawaną przez żydów wiarę, w której fundament godził już sam wygląd monety podatkowej. Monetą tą był denar wybity przez mennice Tyberiusza (14–37 po Chr.). Tyberiusz został *Pontifex Maximus* 10 marca 15 roku i z tej okazji wybito w jego mennicach ogromną ilość denarów. Na awersie

² M. B ü n k e r, „*Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist!*” – *aber: Was des Kaisers?*, Kairos 29 (1987) 87; E. S c h ü r e r, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Hildesheim 1964², 511n; M. H e n g e l, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Ch. (AGJU 1)*, Leiden 1976², s. 132–145.

³ K. W e n g s t, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986, s. 74–79; E. S c h ü r e r, *Geschichte des jüdischen Volkes*, s. 218–253; H. M a n t e l, *Studies in the History of the Sanhedryn*, Cambridge 1961, s. 94.

⁴ Pwt 6,4–6.

⁵ Łk 2,1–17.

widnieje napis: TI CAESAR DIVI AVG F AVGVSTVS (Tyberiusz Cezar Godny Uwielbienia Syn Boskiego Augusta) i głowa Tyberiusza w wieńcu laurowym, który jest symbolem jego boskiej godności i władzy. Na rewersie widnieje napis: PONTIF[EX] MAXIM[VS] (Najwyższy Kapłan) oraz obraz siedzącej kobiety z gałązką oliwną i berłem w rękach, być może jego matki Liwii jako PAX⁶. Tak wyglądający denar nie pozostawia żadnych wątpliwości, że dla Tyberiusza był on symbolem jego boskiej godności oraz realizowanej przez niego boskiej ideologii *Pax Romana*. Jeśli było tym właśnie dla niego, to musiało być również tym samym i dla wszystkich mieszkańców jego Imperium. Przyjęta symbolika czyniła zatem z denara znacznie więcej niż tylko sztukę złota lub srebra. Denar był w najwyższym stopniu symbolem władzy i ucieleśnieniem boskiej ideologii panowania Tyberiusza i jego *Pax Romana*. Każdy kto posługiwał się tym denarem uznawał tym samym fakt panowania Rzymu i co więcej – zwłaszcza dla wyznawców judaizmu – boską godność i władzę Cezara. Płacenie *tributum capitis* tą właśnie monetą było zawsze wyrazem akceptacji panowania Rzymu i ideologii *Pax Romana* oraz aktem aktywnego uczestnictwa w kulcie boskiego Cezara. Tak oto dla żyda denar okazał się monetą, która łączy w sobie zarówno symbol władzy imperialnej jak również symbol religijnego kultu, co dla wyznawcy judaizmu stało w rażącej sprzeczności z pierwszym przykazaniem Dekalogu i wyznaniem wiary (*Szema Izrael*)⁷. Nie dziwi zatem, że gorliwi wyznawcy judaizmu – jak np. zeloci – przeżywali głęboki konflikt sumienia prowadzący wielokrotnie do otwartych, często zbrojnych, buntów i odmowy płacenia *tributum capitis* tą właśnie monetą. Rzym nie pozwalał jednak na płacenie podatku innymi monetami. To silne napięcie między obu stronami konfliktu było jednym z istotnych powodów wzniesienia przez zelotów powstania w 66 roku po Chr., w którym jednym z pierwszych aktów był spalenie list dłużników wraz z listami podatkowymi oraz wybite własnej monety przez powstańców⁸. Postawa innych ugrupowań religijnych nie była już tak radykalna jak zelotów. Faryzeusze z czasem zaakceptowali podatek rozumiejąc go jako karę Bożą. Wewnętrznie nadal go odrzucali i buntowali się przeciwko ideologii *Pax Romana*, dla zachowania jednak własnej pozycji i wpływów płacili go, oczekując ostatecznego wyzwolenia na skutek nadprzyrodzonej interwencji Boga. Saduceusze i herodianie, kierując się własnym interesem jako tzw. realni politycy i usposobieni pokojowo wyznawcy judaizmu, pogodzili się – również wewnętrznie – z koniecznością płacenia podatku. Sami nie buntowali się przeciwko niemu i sprzeciwiali się otwarcie wszelkim próbom odrzucenia go i akcji zbrojnych. Na postawę faryzeuszy i saduceuszy miała zapewne wpływ decyzja władz rzymskich o utworzeniu w Sanhedrynie, w którego skład wchodził, komite-

⁶ F.W. Madden, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*, New York 1967², s. 247; C.S. Kerner, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 58. 108n. 171; E.C. Madison, *The Tiberius Tribute Denarius*, NumCir 84 (1976), s. 14–16; A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, s. 124; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* (HTKNT II), Freiburg 1988, s. 248; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKKNT III), Neukirchen – Vluyn 1997, s. 257n.

⁷ Pwt 6,4–9.

⁸ M. Bünker, „*Geht dem Kaiser*”, s. 88–90; K. Haacker, *Kaisertribut und Gottesdinst. Eine Auslegung von Markus 12*, s. 13–17, *TheolBeitr* 17 (1986), s. 285–292; R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Religion in Mk 13*, Düsseldorf 1968, s. 227.

tu podatkowego *Gremium Dziesięciu*. Herodianie posunęli się jeszcze dalej i jako reprezentanci ideologii domu Heroda nie widzieli żadnej przeszkody w uznaniu również boskiej godności Cezara i uczestniczeniu w jego kulcie, co dla pobożnych wyznawców judaizmu było oczywiście najgorszą ze zdrad i bałwochwalstwem. Ich postawa wynikała zapewne z tego, że ciągle mieli żywą nadzieję na odnowienie dynastii Heroda w Judei⁹.

ANALIZA TRADYCJI SYNOPTYCZNYCH O *TRIBUTUM CAPITIS*

Pytanie o *tributum capitis* stawiają reprezentanci religijnych (faryzeusze) i świeckich (herodianie) władz żydowskich. Taki skład adwersarzy Jezusa pokazuje, że problem dotyczy zarówno sfery religijnej jak i świeckiej narodu żydowskiego. Wiemy, że jedni i drudzy, choć w różnym stopniu, to jednak pokojowo współpracują z okupantem i respektują zasady *Pax Romana*. Wynika stąd, że pytającym nie chodzi o rozwiązanie teologicznego problemu pobożnego żyda, gdyż ten sami już dawno rozstrzygnęli, lecz o prowokację w celu zyskania argumentów niezbędnych do skutecznego oskarżenia Jezusa i definitywnego wyeliminowania Go ze sfery życia religijnego narodu, zawłaszczonego już w całości i umiejętnie zagospodarowanego przez istniejące od dawna ugrupowania religijne; na nowe, konkurencyjne, nie było ani zgody ani też miejsca. Prosta odpowiedź Jezusa zarówno *tak* jak *nie* postawiłaby Go bez wątpienia w bardzo trudnej sytuacji i ściągnęłaby na Niego poważne zarzuty i oskarżenia. Akceptując *tributum capitis*, a wraz z nim apoteozę Cezara i *Pax Romana*, Jezus straciłby na pewno szacunek i uznanie szerokiej rzeszy pobożnego ludu żydowskiego, nadto wystawiłby się na poważne ataki ze strony wszystkich stronnictw religijnych. Na najbardziej radykalne posunięcia, nie wyłączając przemocy, mogliby się zdecydować zeloci; wielokrotnie fizycznie eliminowali tzw. „zdrajców” Boga i Jego Prawa. Faryzeusze chętnie pozbyliby się konkurenta zyskującego coraz większy wpływ na lud, niezależnego Nauczyciela, który podważa skuteczność zbawczą reprezentowanej przez nich instytucji Synagogi oraz wiarygodność tradycji starszych, będącej ich interpretacją i wykładnią Prawa Mojżeszowego. Bez wątpienia stanęliby również przeciwko Niemu saduceusze i herodianie, wykorzystując okazję do utrzymania tzw. «świętego spokoju» sprzyjającego ich osobistym interesom i układom z Rzymem¹⁰. Odrzucając zaś *tributum* Jezus naraziłby się w sposób bezpośredni na oskarżenie przed prokuratorem rzymskim za jawne wzywianie do rebelii zmierzającej do zbrojnego wyzwolenia spod panowania Imperium i jego *Pax Romana*. Reakcja Rzymu byłaby natychmiastowa i bardzo stanowcza, włącznie z aresztowaniem i wyrokiem skazującym. Życzeniem minimum

⁹ O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1961², s. 23–25; M. Bünker, *Gebt dem Kaiser*, s. 88–90; M. Hengel, *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „Politischen Theologie“ in der neutestamentlichen Zeit* (CH 118), Stuttgart 1971³; C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 58; R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus*, t. 2, Düsseldorf 1971, s. 159; C. Thoma, *Der Pharisäismus*, w: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, red. J. Maier, J. Schreiner, Würzburg 1973, s. 254–272; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums (EThS 7)*, Leiden 1975³, s. 218–220.

¹⁰ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 58.

łączącym adwersarzy Jezusa była przynajmniej kompromitacja Jezusa, bez względu na to, jakiej odpowiedzi by udzielił.

W świetle całej tradycji ewangelicznej Jezus nie był utopistą ani politycznym rewolucjonistą. Choć w wielu Jego wypowiedziach widać ostrą krytykę władców i stylu sprawowania przez nich władzy, to jednak wielokrotnie wyraźnie dystansuje się też od nurtów radykalnych, jak chociażby zelockiego¹¹. Uwzględniając cały przekaz głoszonej przez Niego *Ewangelii królestwa* można stwierdzić, że wolna jest ona od tendencji nacjonalistyczno-teokratycznych. Natomiast wyraźnie na pierwszy plan wybijają się idee uniwersalistyczne. Przyjmuje on wszystkich, którzy do Niego przychodzą: religijne i świeckie elity, wielkie rzesze zubożałego materialnie i zaniedbanego duchowo ludu, celników i cudzołóżnice, gorliwych wyznawców judaizmu i pogan, chorych i wykluczonych. Nikogo nie odrzuca, nikim nie pogardza, wręcz przeciwnie zawsze otrzymują to, o co Go proszą, a odchodząc od Niego pozostają pod wielkim wrażeniem Jego osoby, głoszonej nauki, przyjmowanych postaw i podejmowanych działań. Nawet Jego zaciekli przeciwnicy nie mają Mu w tym względzie nic do zarzucenia, wiedzą, że *jest nauczycielem, który drogi Bożej naucza w prawdzie* (Mk 12,14; par.). Wszyscy doświadczają w Jezusie zrozumienia, współczucia, troski, miłości i miłosierdzia.

Jezus nie odrzuca też *a priori* państwa, jego praw i instytucji, lecz uznaje i potwierdza jego autorytet, pod warunkiem jednak, że nie rości sobie ono absolutnych praw do wszystkich sfer życia człowieka, który jako obywatel jest przecież również istotą wierzącą i religijną trwającą w osobistej relacji z Bogiem i Jego Objawieniem. Jasno daje do zrozumienia, że państwo nie powinno i nie może być jedyną i ostateczną instancją przed którą człowiek musi być odpowiedzialny, a władza świecka i Bóg to nie równorzędne instancje stojące równoprawnie na tej samej płaszczyźnie¹². Jezus jako Mesjasz przychodzi ogłosić, że nadeszło już królestwo Boże (Mk 1,15; par.) i to właśnie w związku z nim i z jego powodu, oczekuje On od człowieka osobistej decyzji skutkującej przyjęciem odpowiedzialnej postawy wobec Boga i Jego królestwa w przemijającym porządku tego świata. Na postawione pytanie rozmówcy słyszą odpowiedź, która nie jest zgodna z ich oczekiwaniami, ani radykalnych zelotów czy spolegliwych saduceuszy i kapłanów na czele z arcykapłanem, ani też politycznie i społecznie nie zaangażowanych apokaliptyków. Jezus stara się wyjaśnić i przekonać, że istnieją dziedziny życia człowieka, do których władza Cezara i jego *Pax Romana* nie może rościć sobie żadnych absolutnych praw, tym bardziej, że reprezentuje on siebie jako bóstwo, inne bóstwa i religię pogańską. Ingerencja w te sfery byłaby nie tylko ich ograniczeniem czy zniekształceniem, ale

¹¹ Mt 6,24; 11,12; 26,52n; Mk 10,42–45; 11,17; Łk 13,32; 16,16; 22,25–27.36–38; J 13,4–14; M. H e n g e l, *Was Jesus Revolutionär?*, Stuttgart 1971³; W. S c h r a g e, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971, s. 40–49; U. L u z, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 258.

¹² R. P e s c h, *Das Markusevangelium* (HTKNT II), Freiburg 1976, s. 227n; J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II), Neukirchen 1978, s. 153n; J. E r n s t, *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg 1981, s. 347; K. H a a c k e r, *Kaisertribut*, s. 289n.

wręcz ich negacją prowadzącą w konsekwencji do odrzucenia jedyne go prawdziwego Boga i Jego objawionego Prawa¹³.

Co konkretnie Jezus ma na myśli gdy mówi: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”¹⁴. Wypowiedź jest bardzo ogólna i trudno jest o jednoznaczną i precyzyjną odpowiedź. Niemniej jednak obecność monety podatkowej na terenie świątyni oraz zwrócenie uwagi przez Jezusa na obraz i napis znajdujący się na niej daje do zrozumienia, że chodzi tu o zakres ingerencji władzy świeckiej w sferę wiary w Boga i wynikających z niej praktyk religijnych. Denar wyjaśnia, że w sferze świeckiej, tj. tej nie ingerującej w sferę wiary i religii, panem jest Cezar. Stąd też ci wszyscy, którzy posiadają i posługują się nim muszą zapłacić narzucony *tributum*. W akcie oddania denara Cezarowi powinno się jednak wyrazić wewnętrzną wolność od *Pax Romana* oraz ideologii apoteozy i kultu Cezara, gdyż jedynym Panem jest Bóg Jahwe, a jedynym Prawem jest Jego wola zapisana w Torze¹⁵. I w tym właśnie kontekście należy rozumieć wezwanie: „a Bogu to, co należy do Boga”. Do Boga należy cały człowiek. Stworzył go bowiem On sam i to stworzył go na obraz i podobieństwo swoje¹⁶. W jego serce wpiął też swoje Prawo¹⁷. Tak widziany i rozumiany człowiek jest wezwany przez Jezusa do oddania Mu tego, co jest przez Boga naznaczone aktem stworzenia. Nie chodzi tu jednak o przynależność przedmiotową, lecz o przynależność podmiotową, w sensie realizowania zapisanego w jego sercu Prawa Stwórcy, czyli o zdefiniowane nim myślenie i działanie. Jezus i tu wzywa zatem do *metanoi*, tj. zmiany dotychczasowego sposobu myślenia i stylu działania. Tym wezwaniem relatywizuje On związek człowieka ze światem. Żąda absolutnego posłuszeństwa Prawu Bożemu, całkowitego oddania się stworzenia swemu Stwórcy. Musi się to jednak dokonać w czasie ziemskiego życia, w konkretnych warunkach polityczno-społeczno-religijnych. Stąd też Jezus nie chce go zastępować wyidealizowanym anty- bądź a-politycznym królestwem Bożym w sensie teokratycznego ideału czy też rozumianego duchowo czy humanistycznie królestwa moralno-religijnego dobra. Upoważnionym jest zatem stwierdzenie, że Jezus w swej wypowiedzi sięga do samego rdzenia, setna antropologii i teologii biblijnej, tj. objawionej i pełnej prawdy o stworzeniu i Stwórcy. Wynika z niej jasno, że jeśli Jego adwersarze nawrócą się i zmienią swoje myślenie ujednolicając je z Prawem Bożym, to kwestia płacenia podatku bądź nie przestanie być ich problemem, podobnie jak nie jest to problemem Jezusa i Jego uczniów¹⁸.

¹³ F. H a h n, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRALANT 83), Göttingen 1966³, s. 164; R. S c h n a c k e n b u r g, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954, s. 78; J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, s. 154; O. C u l l m a n n, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1961², s. 26.

¹⁴ Mk 12,17; par.

¹⁵ K. W e n g s t, *Pax Romana*, s. 78n; M. B ü n k e r, *Geht dem Kaiser*, s. 95.

¹⁶ Rdz 1,26.

¹⁷ Jr 31,33; Prz 7,3; Iz 44,1–5.

¹⁸ R.H. G u n d r y, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982, s. 443; K. W e n g s t, *Pax Romana*, s. 79; M. C l e v e n o t, *So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistische Lektüre biblischer Texte*, München 1978, s. 95; W. S c h r a g e, *Die Christen*, s. 30; C.H. G i b l i n, *The Things of God in the Question Concerning Tribute to Caesar* (*Łk 20,25; Mk 12,17; Mt 22,21*), CBQ 33 (1971), s. 526n.

Ewangelista Marek, w swej redakcji perykopy o *tributum capitis*, kładzie szczególny akcent na obowiązki wierzącego wobec swego Boga: muszą mieć one zawsze pierwszeństwo przed wszystkimi innymi sprawami związanymi z władzą świecką i instytucjami państwa. Taka postawa jest możliwa do zrealizowania, a najlepszym tego przykładem jest sam Jezus. Jest On nie tylko nadzwyczajnym i niedoścignionym nauczycielem drogi Bożej, ale przede wszystkim, sam w sposób doskonały realizuje to, czego oczekuje od Niego Jego Ojciec – Bóg Izraela – i czego naucza swoich uczniów¹⁹. Zawsze oddaje Bogu to, co do Niego należy, pozostając w tym konsekwentny aż do śmierci²⁰.

Ewangelista Łukasz przenosi akcent z elit żydowskich na władze rzymskie. Daje tym wyraźnie do zrozumienia, że to religijne elity żydowskie chcą oskarżyć Jezusa o nielojalność wobec Cezara i jego *Pax Romana*. Nie mając żadnych instrumentów władzy dających im realną możliwość skazania Jezusa na śmierć postanowili wydać Go namiestnikowi rzymskiemu, by ten dokonał dzieła którego sami nie mieli prawa dokonać. Taki sposób działania dawał im również możliwość odwrócenia od siebie sprzeciwu i gniewu zwolenników Jezusa i skierowanie go na antyżydowską władzę Imperium. Ich plany jednak się nie powiodły. Nie udało się im oskarżyć Jezusa przed namiestnikiem, ani też nie powiodła się kolejna próba przeciągnięcia na swoją stronę zwolenników Jezusa. Łukasz kontynuuje tu wątek obecny od początku ewangelii. Już w czasie pobytu Jezusa w Nazarecie ukazuje on wrogich Mu mieszkańców, odrzucających stanowczo głoszoną przez Niego Ewangelię królestwa oraz czas łaski od Pana²¹. Tu również pojawia się po raz pierwszy motyw śmierci Jezusa; chcą Go zabić²². Wątek ten pojawia się w kolejnych zapowiedziach Jego męki i śmierci, szczególnie zaś w ostatniej, gdzie jest mowa wprost o wydaniu Go w ręce pogan (Łk 9,22; 9, 44; 18,31–33). Widać wyraźnie, że ewangelista konsekwentnie zmierza do przygotowania procesu Jezusa przed Piłatem, ukazując jednocześnie Jezusa jako nauczyciela lojalnego wobec władz rzymskich, z czego wypływa oczywisty wniosek: Rzym nie miał żadnych podstaw do skazania Go na śmierć przez ukrzyżowanie. Również lud żydowski nie miał nic przeciw Jezusowi. To religijne elity żydowskie są w pełni odpowiedzialne za co się stało, ponieważ to one oskarżyły Go przed Piłatem o wzywianie ludu do nie płacenia podatków²³.

Redakcja Mateusza zmierza od początku do ukazania ogromnej niechęci, złośliwości i hipokryzji faryzeuszy wobec Jezusa. Szczególnie jaskrawo przebija się to w zestawieniu obok siebie «captatio benevolentiae» z pytaniem pułapką i laudacją sławiącą prawdziwość osoby Jezusa oraz Jego nauki i posłannictwa. Jego przeciw-

¹⁹ Mk 8,31; 10,35–45; 14,22–24; 14,36.

²⁰ Mk 14,19; J. E r n s t, *Markus*, s. 345; J. G n i l k a, *Markus*, s. 154; D. J. H a r r i n g t o n, *Ewangelia według św. Marka*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1021n; R. P e s c h, *Markus*, s. 227.

²¹ Łk 4,19.28.

²² Łk 4,29.

²³ Łk 23,1–7; H. C o n z e l m a n n, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen 1962⁴, s. 117–124; J. E r n s t, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg 1977, s. 365n; R. J. K a r r i s, *Ewangelia według św. Łukasza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1094n; P. G. M ü l l e r, *Lukas Evangelium* (SKKNT 3), Stuttgart 1984, s. 154.

nicy ewidentnie szukają sposobu zakwestionowania wiarygodności Jego Nauki, a tym samym – w konsekwencji – wiarygodności samej Jego osoby i posłannictwa. Próbują osiągnąć swój cel wypowiadając się o tym wszystkim w formie ironii. Nie zdają sobie jednak sprawy, że oto wypowiadają w pełni obiektywną prawdę o Nim i Jego Ewangelii królestwa. Idący za Nim uczniowie i wielkie rzesze ludu od dawna już wiedzą, że droga Boża jakiej naucza jest drogą prawdy i sprawiedliwości²⁴. Jezus nie godzi się na żadne kompromisy, naucza jej otwarcie, odrzucając wszelką możliwość uzależniania jej przesłania od jakichkolwiek uwarunkowań religijnych, społecznych czy politycznych. Pytający nie oczekują subiektywnej rady nauczyciela Jezusa, lecz proszą o teologicznie wiążącą odpowiedź zbudowaną na bazie woli Bożej zapisanej w Torze. On jednak dostrzega ich podstęp i odsłania go wobec nich samych i zgromadzonych tam ludzi. W udzielonej odpowiedzi w niczym nie narusza władzy Cezara i *Pax Romana*, lecz na tym tle podnosi do właściwej rangi Boga i Jego Prawo. Pozostaje tu jedynie centralnemu przesłaniu głoszonej wszystkim Nauki, że przede wszystkim należy szukać Boga i Jego sprawiedliwości, a wszystko inne jest drugorzędne²⁵. W ten oto sposób Jezus nie kieruje swej odpowiedzi wprost przeciwko Cezarowi i *Pax Romana*, lecz przeciw obłudzie i podstępnej wrogości religijnych elit żydowskich²⁶.

WYKŁADNIA JEZUSA

Przeprowadzona analiza tradycji synoptycznych o *tributum capitis* ukazuje bardzo zróżnicowane oczekiwania i intencje adwersarzy Jezusa. Gdyby pojawili się przy Jezusie jeszcze zeloci oczekiwaliby zapewne, że jednoznacznie opowie się za odrzuceniem podatku, takiej bowiem postawy oczekiwali oni od Mesjasza; byłby to zarazem test mesjańskości Jezusa – jest czy też nie zapowiedzianym Mesjaszem. W ich rozumieniu Mesjasz, który miał przyjść, to osoba posłana przez Boga o wyraźnym profilu politycznym. Spodziewali się, że dołączy do nich, następnie wspólnym wysiłkiem zgromadzą wokół siebie podobnych sobie gorliwych wyznawców judaizmu, zwarcie staną do militarnej walki z Imperium i przy wsparciu sił niebiańskich pokonają okupanta, uwolnią cały naród od boskiego Cezara oraz jego *Pax Romana*, i definitywnie już, na wieki, przywrócą teokrację z Torą jako konstytucją odnowionego i wolnego Bożego królestwa Izrael²⁷. Wykorzystując tę sposobność Jezus mógłby się ogłosić Mesjaszem politycznym i stanąć na czele eschatycznego powstania żydowskiego, ale mógłby też wyraźnie zdystansować się od nich i ich

²⁴ Mt 21,32.

²⁵ Mt 22,37; 6,25–34.

²⁶ H. Frankemöller, *Matthäus. Kommentar II*, Düsseldorf 1997, s. 345–347; J. Gnillka, *Matthäus*, s. 247–250; R.H. Gundry, *Matthew*, s. 443n; K. Haacker, *Kaisertribut*, s. 287–290; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 257–260; A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza* (NKB II), Częstochowa 2008, s. 362n; R. Schnackenburg, *Matthäus*, s. 212–215; W. Schrage, *Die Christen*, s. 33–35; B.T. Viviano, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 967.

²⁷ O. Cullmann, *Der Staat*, s. 5–8; G.M. de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (LDiv 47), Paris 1964, s. 85–90.

ideologii „pobożnej przemocy”, dając rozbudowaną i pozytywną naukę o państwie, jego prawach i instytucjach, bez jego jednak zbytnej gloryfikacji. Bynajmniej, nie czyni On ani jednego, ani drugiego. Jego wypowiedź o państwie jest bardzo lakoniczna i ogólna, ale nie oznacza to, że je odrzuca i potępia jako wrogie Bogu i Jego królestwu. Odsyła natomiast do Boga i tego, co Mu należy oddać, dając jednoznacznie do zrozumienia w całej głoszonej Ewangelii królestwa, że na pewno nie chodzi tu o to, o czym myśleli zeloci.

Pytanie faryzeuszy i herodian Jezus mógłby potraktować jako ironiczne – przecież sami już od dawna płacili podatek uznając tym samym boski autorytet Cezara oraz jego boską władzę – i udzielić również ironicznej odpowiedzi, dając do zrozumienia – wiedząc przy tym Kim sam jest w porównaniu do Cezara – że problem podatku zupełnie Go nie interesuje, ponieważ porządek tego świata uważa za przemijający i absolutnie nie istotny dla człowieka i jego wiecznego losu. Jedynie istotny jest porządek nadprzyrodzony jaki On sam reprezentuje, i który realizuje się w królestwie Bożym, którego skutecznie zbawczo nadejście właśnie ogłosił²⁸. Taka jednak postawa Jezusa nie byłaby w pełni zgodna z przesłaniem zawartym w Jego Nauce i działaniu, gdzie pokazuje się jako ktoś, kto jak nikt inny dotąd jest zainteresowany również ziemskim losem człowieka; wrusza się nad niedolą ludzką, uzdrawia chorych, opętanych uwalnia od złych duchów, karmi głodnych, wskrzesza umarłych. Nigdzie też nie przeciwstawia radykalnie Boga Cezarowi i jego *Pax Romana*²⁹; co uzasadniałoby współcześnie głęboki rozdział Kościoła od państwa. Jezus płacił podatek na świątynię³⁰ i zapewne płacił też *tributum capitis*, choć ewangelie o tym bezpośrednio nic nie mówią. Możemy jednak założyć, że gdyby nie płacił *tributum* nie postawiono by Mu zapewne w tej sprawie pytania, lecz oskarżono Go natychmiast przed prokuratorem, widząc w tym najskuteczniejszy sposób na wyeliminowanie Go jako groźnego konkurenta religijnego³¹. Generalnie można powiedzieć, że godząc się na płacenie podatku – bo tak należy rozumieć słowa: Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara – docenia On rolę jaką pełni państwo w życiu społeczeństwa. Panowanie Boga rozpoczęte wraz z przyjściem królestwa niebieskiego nie znosi automatycznie władzy świeckiej. Choć ma ona charakter jedynie tymczasowy, to jednak jest przez Boga usankcjonowana; przecież sam Izrael żył przez wieki w strukturach własnego państwa³².

Sama dyskusja Jezusa ze swymi przeciwnikami na terenie świątyni jerozolimskiej, a przede wszystkim słowa tam wypowiedziane: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”, wskazują, że chodziło Mu bez wątpienia o coś znacznie więcej niż tylko o polemikę – ironiczną bądź

²⁸ Mk 1,15; Mt 4,17.

²⁹ Mt 5,26; 12,25; 20,8.

³⁰ Mt 17,24–27.

³¹ A. S c h w e i z e r, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen 1956³, s. 30n; H.D. W e n d l a n d, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD 4), Göttingen 1975², s. 26. Więcej na temat egzegezy i teologii tradycji synoptycznych o *tributum capitis* zob. Z. Ż y w i c a, „Wolność synów” w *Mateuszowych logiach Jezusa* (Mt 17,24–27 i Mt 22,15–22 par.), *Studia z Bibliistyki*, t. 7, Warszawa 1994, s. 4–161.

³² 1 Sm 8,1–22; Dn 2,21.37n; Prz 8,15n; Mdr 6,1–11.

nie – z przeciwnikami, zdystansowanie się od zelotów, o zręczne uniknięcie zastawionej podstępnie pułapki i bezpieczne wyjście z politycznie niebezpiecznej sytuacji, o wykład na temat państwa, jego zadań, instytucji i celów, czy o teologiczne uzasadnienie władzy państwa nad jego obywatelami. Wypowiedź Jezusa należy rozpatrywać w kontekście Jego nauki o królestwie Bożym i antropologii biblijnej w świetle której człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, stąd też nosi w sobie od momentu stworzenia Jego tylko obraz i podobieństwo, co oznacza, że cały należy do Niego jako do swego Stwórcy i jedyne Pana. Na skutek grzesznego nieposłuszeństwa znalazł się jednak w rzeczywistości ziemskiej, w której żyjąc, ma obowiązek dążenia do rzeczywistości niebiańskiej – do Raju, tam gdzie już raz był ciesząc się obecnością Boga swego Stwórcy i Pana³³. To Boże królestwo – Raj jest wieczny i w czasach eschatycznych będzie stanowić zwieńczenie wszystkich królestw ziemskich, dlatego na zawsze pozostaje jedynie godnym i zarazem ostatecznym celem wszystkich pragnień, decyzji i czynów ludzkich. Dlatego należy uczyć się od Jezusa i naśladować Go tak wiernie i skutecznie, by u końca życia ziemskiego, również wtedy gdyby miało się ono zakończyć w tak tragicznych okolicznościach jak Jego na krzyżu, powtórzyć za Nim słowa: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego”³⁴. Cezarowi zatem co cesarskie – tak jak to czynił Jezus żyjąc w państwie boskiego Cezara i jego *Pax*, Bogu natomiast siebie samego na szczęśliwą wieczność z Nim w Jego królestwie. To dlatego Jezus na Górze przedstawił drogę ku temu królestwu, reinterpreterując dotychczasowe Prawo i wieńcząc je wezwaniem: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”³⁵.

Pytanie i odpowiedź o relacje Bóg – Cezar oraz *Tora* Mojżeszowa – *Pax Romana*, współcześnie pytanie o relacje Kościół – Państwo Jezus przenosi z płaszczyzny ogólnej, można by dziś określić akademickiej, na płaszczyznę subiektywną, osobistą, do serca ludzkiego które w rozumieniu biblijnym jest ośrodkiem uczuć, woli i decyzji człowieka. Czyni tak dlatego, ponieważ to tu właśnie rozstrzyga się to, co najistotniejsze i zarazem ostateczne już dla każdej istoty ludzkiej wyznającej wiarę w Jedyne i Prawdziwe Boga, człowieka żyjącego na sposób religijny w Kościele i zarazem w państwie władzy świeckiej. Ostatecznie w świetle całej Nauki Jezusa, bez żadnego znaczenia okazują się wszelkie dywagacje, opisywanie i definiowanie z mocą obowiązywalności pod określonym rygorem karnym tych relacji, jeśli nie istnieją zgodne z Nauką królestwa Bożego osobiste relacje człowieka z Bogiem Stwórcą i Jego Synem Jezusem Chrystusem – Zbawicielem. Eschatyczne dobro zbawcze jest najwyższą racją całej ludzkiej egzystencji, jej dobrem absolutnym i ostatecznym. Z tych racji nie może stać się ono miejscem destrukcyjnej ingerencji władzy i instytucji państwa laickiego, świeckiego, tj. bez Boga i troski władz o wieczny los swego obywatela. W sytuacji jednak gdy tak się dzieje, to wyboru musi dokonać każdy wierny Kościoła i obywatel państwa osobiście jako człowiek wolny, ale zarazem łączący w sobie powinności wobec Boga którego wyznaje jako Pana wieczności i władcy którego uznaje jako pana ziemskiej tymczasowości. Wy-

³³ Rdz 3,1–24.

³⁴ Łk 23,46.

³⁵ Mt 5,48; por. 5–7.

bór jest niezwykle trudny, gdyż jego konsekwencje są bardzo rygorystycznie zdefiniowane przez Jezusa. Oto bowiem konsekwencje tej decyzji mają charakter już ostateczny i niezmienny, definitywnie rozstrzygający o relacji z Bogiem w wiecznej nieśmiertelności. Tak o tym mówi Jezus swoim uczniom: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się wyrzeknie samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je. Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić? Bo cóż może dać człowiek w zamian za swoją duszę? Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym, tego Syn Człowieczy wstydzić się będzie, gdy przyjdzie w chwale Ojca swojego razem z aniołami świętymi”³⁶.

Reasumując powyższe analizy i wnioski należy stwierdzić, że relacje Kościół – Państwo powinny być tak kształtowane i gwarantowane, by nigdy nie stawiały wierzącego obywatela wobec konieczności podjęcia decyzji albo – albo, w sytuacji w której wiara i życie nią jest automatycznie traktowane przez świeckich reprezentantów władzy jako przeciwstawienie się państwu i odrzucenie jego praw i instytucji. Należy przy tym również pamiętać, że Jezus swoje ziemskie życie przeżył w czasie panowania boskiego Cezara oraz *Pax Roman* i nie został skazany za przestępstwa polityczno-państwowe. Żyjąc bowiem w królestwie Cezara żył jednocześnie w królestwie Bożym zachowując zasady głoszonej przez siebie Ewangelii królestwa. Taki właśnie sens mają Jego słowa: „Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest”³⁷.

JESUS AND HIS CHURCH AGAINST THE STATE IN THE VIEW OF SYNOPTIC GOSPEL

SUMMARY

The author of this article looks into Jesus' attitude towards secular authority and the State as well as their law and institutions in the view of synoptic tradition (Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Łk 20,20–26). After deep exegesis has been completed, the author states that according to Jesus' teaching presented in selected materials, the relations between the Church and the State should be created and guaranteed in order not to force a religious citizen choose either one or other in a situation in which faith and living according to its rules in everyday life is perceived by laic representatives of authority as opposing the state and rejecting its laws and institutions. It should also be mentioned that Jesus led his worldly life during divine Caesar's reign and *Pax Roman* and was not convicted for any political or state offence. Living in both Caesar's kingdom and God's kingdom he led his life according to the rules of Kingdom Gospel. Here is the meaning of His words: „The God's kingdom is among you” (Łk 17,21).

³⁶ Mk 8,34–38.

³⁷ Łk 17,21.

WPLYW ENCYKLIKI *RERUM NOVARUM* NA DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKĄ KOŚCIOŁA

WSTĘP

Konklawe wybrało 20 lutego 1878 na papieża Giacomo Vincenzo de Pecci, który przyjął imię Leon XIII. Nowy papież był człowiekiem o doskonałym wykształceniu. Jako nuncjusz w Belgii zapoznał się ze zjawiskiem industrializacji, oraz parlamentarną formą rządów. Doświadczenie papieża zaowocowało zaangażowaniem się Kościoła w problematykę społeczną¹. Papież doprowadził do zakończenia „kulturkampfu” w Niemczech wprowadzonej przez Bismarcka. Prowadził pertraktacje z rządem carskim w Rosji, co doprowadziło do powstania diecezji kieleckiej, a następnie mianował 12 biskupów na wakujące od lat stolice biskupie na ziemiach polskich. Leon XIII dostrzegł problemy robotnicze w zmieniającej się strukturze produkcji. Przechodzą z manufaktury na produkcję seryjną i masową. Naczelną zasadą było szybkie bogacenie się, co powodowało z jednej strony powstanie nowej klasy społecznej, czyli robotników wielkoprzemysłowych, a z drugiej strony postępował wyzysk ekonomiczny warstwy robotniczej. Następową stopniową degradacją godności osoby na rzecz jego funkcjonowania w produkcji masowej.

Pozytywistyczna filozofia w XIX w. uznawała za prawdziwe te zjawiska, które można udowodnić doświadczalnie². A więc na drodze empirycznej nie można udowodnić istnienia Boga, dlatego należy przyjąć, że Pan Bóg nie istnieje, chociaż pozytywizm zakłada istnienie religii. Powstał „Kościół i Apostolat pozytywistyczny”³. Można zatem powiedzieć, że pozytywizm proponował religię bez Boga.

Propozycje filozoficzne wprowadzały zamęt nie tylko w mentalności człowieka w XIX w., ale również w praktycznym, moralnym postępowaniu. Takie zjawiska jak wyzysk, niesprawiedliwość, dążenie do bogacenia się za wszelką cenę stanowiły one jak gdyby normy działania i postępowania. Papież Leon XIII w sposób systematyczny przedstawił problemy robotnicze w encyklice *Rerum novarum*. Oj-

* Ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek, u. 1938 r., specjalista teologii pastoralnej – miejsce pracy UWM w Olsztynie – Wydział Teologii.

¹ R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, s. 184–186.

² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1978, t. 3, s. 18–19.

³ Tamże, s. 26.

ciec Święty wskazuje również na sposoby rozwiązywania tych problemów. Nauka zawarta w encyklice wpłynęła znacznie na doktrynę katolickiej nauki społecznej. Praktyczne jej zastosowanie wpłynęło na powstawanie nowych podmiotów w działalności duszpasterskiej Kościoła działających aż do Soboru Watykańskiego II.

I. ZAGADNIENIA SPOŁECZNE W ENCYKLICE *RERUM NOVARUM*

Encyklika na wstępie zawiera wskazania na problemy, jakie powstają w związku z przemianami ekonomicznymi. Narasta niesprawiedliwość społeczna i wyzysk. Powstaje wąska klasa społeczna ludzi bardzo bogatych z równoczesnym narastaniem szerokich warstw społecznych żyjących w biedzie. Stosunki między przedsiębiorcami a pracownikami najemnymi ulegają zmianie na gorsze. Groźba utraty pracy i ciągły kryzys w dziedzinie moralnej wpływają na powstawanie rewolucyjnej atmosfery społecznej.

Papież widział wielkie trudności w poszukiwaniu drogi do rozwiązywania ciągle narastającej niesprawiedliwości społecznej. Pragnął pomóc ludziom z najniższych warstw społecznych z których olbrzymia część żyła w niedoli⁴. Robotnicy osamotnieni i bezbronni poczuli się skazani na nieludzki wyzysk i chciwość ze strony kapitalistów. Niedole klasy robotniczej powiększała żarłoczna lichwa, którą już wcześniej Kościół piętnował. Zjawiskiem karygodnym było, często niesłuszne, bogacenie się garstki ludzi z równoczesnym pogarszaniem się sytuacji ekonomicznej szerokich mas robotniczych⁵. Encyklika podaje różne sposoby rozwiązywania tychże problemów pracowniczych. Klasa robotnicza wielkoprzemysłowa nie miała świadomości uczestniczenia w wytwarzanym dobru, ponieważ kwestia własności i posiadania nie była jasno sprecyzowana. Właściciel miał wszelkie uprawnienia nie tylko do wyzyskiwania innych, ale wprost wpływał na osłabienie ich godności osobistej. Leon XIII widział te wszystkie problemy społeczne i rozumiał, że u podstaw ich rozwiązania jest stosunek do własności.

1. Odniesienie do własności

Przez prawo do własności rozumiemy uprawnienie każdego do posiadania, użytkowania i dysponowania dobrami materialnymi potrzebnymi do zaspokojenia wymagań koniecznych do życia i do osiągnięcia celu⁶. Kontrowersje na temat własności powstały w chwili pojawienia się kapitalizmu i w związku z kapitalistycznym odniesieniem do własności powstawały ruchy socjalistyczne. Kapitalizm absolutyzuje prawa do posiadania własności, natomiast socjalizm podważa prawa posiadacza,

⁴ L e o n XIII, Encyklika *Rerum novarum*, n. 2.

⁵ Tamże, n. 2.

⁶ J. M a j k a, *Chrześcijańska myśl społeczna. Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 88.

zwłaszcza gdy idzie o środki produkcji. Dąży do zniesienia wszelkiej własności prywatnej⁷.

Kościół katolicki włączył się do dyskusji o własności dosyć późno, ale sięgnął do zasad sformułowanych precyzyjnie w kontekście okresu feudalnego przez św. Tomasza z Akwinu. Stanowisko Kościoła znalazło swoje odzwierciedlenie w encyklikach społecznych. Z biegiem czasu powstały zupełnie nowe formy własności tak w ustroju kapitalistycznym, jak również w ustroju socjalistycznym. A więc zagadnienie własności wymaga nowej refleksji w świetle starych zasad, ale w nowej rzeczywistości ekonomiczno-społecznej⁸.

Prawo do posiadania i użytkowania nie może być w żaden sposób nieograniczone. Ograniczenie wynika z określonych warunków. Jeżeli inny człowiek znajduje się w ostatecznej potrzebie powinniśmy udzielić mu pomocy z tego co posiadamy. W takim wypadku dobra posiadane należy uważać, jako wspólne (*in extrema necessitate omnia sunt communia*)⁹. Dobro materialne będące w posiadaniu osoby fizycznej w pewnych sytuacjach staje się funkcją społeczną¹⁰.

2. Własność wspólna

Papież Leon XIII stawia dobro wspólne ponad wszelkie inne wartości interesu społecznego. Stanowi ono „twórczą zasadę i pierwiastek zachowawczy” każdej społeczności¹¹. Sformułowania papieża opierają się o założenia ogólne i niezmiennie w odniesieniu do społeczności idealnej. Chodzi o abstrakcyjny stopień uspołecznienia wynikający z naturalnych skłonności człowieka. Społeczności idealnej papież nie utożsamia z żadnym ustrojem społecznym¹². Papież stwierdza, że dobro wspólne ma charakter moralny, jego realizacja powinna czynić człowieka lepszym¹³. Stwierdza również, że socjalistyczne rozwiązanie odnośnie do własności jest nie do przyjęcia, ponieważ dąży do całkowitego zniesienia własności prywatnej i zastąpienia jej wyłącznie własnością wspólną. Takie rozwiązanie, zdaniem papieża, wyszłoby na szkodę samych robotników, ponieważ celem ich pracy jest zdobywanie własności prywatnej¹⁴. Własność wspólna zagraża rodzinie, ponieważ jest ona instytucją starszą od państwa i ma pierwotne prawo do własności rodzinnej, która wpływa na umocnienie trwałości rodziny. Ojciec w rodzinie jest zobowiązany do gromadzenia własności materialnej potrzebnej do zaspokojenia potrzeb całej rodziny¹⁵. Całko-

⁷ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962, s. 547–548.

⁸ J. Majka, *Chrześcijańska myśl społeczna...*, dz. cyt., s. 88.

⁹ B.H. Merkela, *Summa theologiae Morris*, Brugis 1962, s. 430.

¹⁰ Pius XI, Encyklika, *Quadragesimo anno*, AAS 23, 1931, s. 191.

¹¹ Leon XIII, Encyklika, *Rerum novarum*, n. 16.

¹² J. Krucina, *Dobro wspólne*, Wrocław 1972, s. 157.

¹³ Leon XIII, RN n. 16, 27.

¹⁴ *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, Rzym – Lublin 1987, s. 23.

¹⁵ Leon XIII, RN, n. 10.

wite wprowadzenie własności wspólnej zagraża również społeczeństwu, ponieważ prowadzi do pogłębiania niesprawiedliwości społecznej. Poczucie niesprawiedliwości odbiera bodźce do pracy jednostkom utalentowanym i przedsiębiorczym¹⁶. Własność wspólna nie posiada konkretnego właściciela, a więc w praktyce nikt nie odpowiada za tę własność w odniesieniu do jej pomnażania, ulepszania, poszanowania i rozwoju.

Narody, które w XX wieku przeżyły okres budowy społeczeństwa socjalistycznego w praktyce, tzw. socjalizm realny, doświadczyły działania powszechnej własności wspólnej. Charakterystycznymi cechami gospodarki uspołecznionej było: słaba wydajność pracy, ukryte bezrobocie, brak postępu technicznego, propagowanie fikcyjnych osiągnięć, nieproporcjonalne zużycie energii do produktu wytwarzanego, produkowanie „bubli” itd. Odpowiedzialność za wszystkie braki tak była rozłożona, aby nikt nie odpowiadał za „brakoróbstwo”.

Według papieża Leona XIII konflikt między przedsiębiorcami a klasą robotniczą nie musi istnieć, ponieważ to sprzeciwia się zasadom rozumowym i rzeczywistości. W społeczeństwie, podobnie jak w organizmie żywym, różne jego organa współpracują dla dobra całego organizmu. Klasy społeczne już przez naturę są skazane na łączenie się, a nie na konflikty¹⁷. W chrześcijaństwie istnieją takie siły, które są zdolne uchronić klasy społeczne od konfliktu.

3. Kościół wobec własności

Kościół nie opowiada się zdecydowanie za jakimkolwiek systemem politycznym. W każdym dopatruje się elementów pozytywnych, a potępia to, co sprzeciwia się dobru człowieka. W kapitalizmie potępia liberalizm powszechny obejmujący wszystkie dziedziny życia łącznie z moralnością. Marksistowski komunizm w sferze teoretycznej proponuje tylko własność państwową, wspólną, która jest lepsza niż własność prywatna. Kościół sprzeciwia się praktycznemu zastosowaniu teorii o własności wspólnej. Kościół ceni w każdym systemie gospodarczym opiekę społeczną nad ubogimi, tworzenie miejsc pracy, powszechny i bezpłatny dostęp do służby zdrowia, dostęp do nauki na wszystkich szczeblach, wolność wyznania, wolność słowa, możliwość korzystania z osiągnięć kultury. Odnośnie do własności, Kościół opowiada się za własnością prywatną, jak również za własnością wspólną. Te własności nie powinny wykluczać się wzajemnie i zwalczać w społeczeństwie, ale powinny się uzupełniać w służbie dla wszystkich obywateli. Społeczna myśl Kościoła jest uzasadniona historycznie na podstawie nauki Ojców Kościoła z czasów starożytności chrześcijańskiej.

Ojcowie Apostolscy nawiązywali w swoich wypowiedziach do mistrzów, a więc bezpośrednio do myśli społecznej zawartej w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Św. Klemens Rzymski pisał: „Każdy niech służy bliźniemu swemu, w miarę daru, jaki otrzymał: silny niech osłania słabego, a słaby niech poważa silnego, bogaty niech wspiera ubogiego, a ubogi niech dzięki składa Bogu, że mu dał dobrodziejia,

¹⁶ L e o n XIII, RN, n. 12.

¹⁷ L e o n XIII, RN, n. 15.

który zaradził jego biedzie. Mądry niech okazuje swą mądrość nie w słowach, lecz dobrych uczynkach¹⁸.

Ojcowie Apostolscy najczęściej wypowiadali się na temat miłości bliźniego, przyjścia z pomocą potrzebującemu. W *Didache* (Nauka 12 apostołów) czytamy: „Daj każdemu, kto cię prosi, a nie żądaj zwrotu, chce bowiem Ojciec, by każdy otrzymał część jego dóbr¹⁹”.

W liście św. Barnaby zostały szczegółowo wymienione najważniejsze uczynki miłosierdzia: „Ułam łańcuchemu swego chleba, a gdy ujrzysz nagiego, przyodziej go; bezdomnych wprowadź do swego domu, a gdy ujrzysz upokorzonego, nie wynoś się nad niego²⁰”. Obowiązek świadczenia dobra wobec bliźnich został bardzo mocno zaakcentowany w *Didache* i *Psalterzu Hermesa*. Według tych źródeł istnieje obowiązek bogatych świadczenia pomocy biednym. Wrażliwość Ojców Apostolskich na potrzeby ubogich nie sprowadza się bynajmniej do popierania żebractwa. Wręcz przeciwnie, w pismach z tamtego czasu spotykamy się z potępieniem włóczęgostwa i uchylanie się od pracy. Akcentuje się obowiązek pracy, jako sposobu zdobywania wartości materialnych.

W czasie starożytności chrześcijańskiej miłość bliźniego stanowiła zupełnie nową doktrynę. W okresie przedchrześcijańskim zasada miłości bliźniego nie była znana. Człowiek kaleki i niedołężny uchodził za uciążliwość dla całej społeczności. Dlatego powinien być wyeliminowany.

Ojcowie Apostolscy byli niewątpliwie pod wpływem nauki Starego Testamentu według, której miłość bliźniego była miarą miłości Boga. Nawet należało cudzoziemca, poganina otoczyć opieką w razie gdy znalazł się on w potrzebie. Miłość bliźniego stanowiła cechę rozpoznawczą pierwszych chrześcijan.

Kres prześladowaniom chrześcijan położył edykt mediolański (313), a ściślej edykt tolerancyjny ogłoszony w Nikomedii (311)²¹. Zmiana sytuacji chrześcijan polegała na tym, że uzyskali oni nie tylko swobodę działania, ale także udział w rozwiązywaniu problemów społecznych. Ojcowie Kościoła z tamtego okresu czasu zabierali głos na tematy społeczne tylko w sytuacjach doraźnych.

Na Wschodzie szerzył się duch „kapitalizmu” co powodowało mocne rozwarstwienie społeczne. Skłaniało to Ojców Kościoła Kapadockiego do zajmowania się stosunkiem bogatych do biednych, św. Grzegorz z Nazjanzu, czy św. Grzegorz z Nyssy przypominali przedstawicielom warstw bogatych o obowiązkach społecznych wobec ubogich²². Ojcowie Kapadoccy dużo uwagi poświęcili obowiązkowi pracy, który powinien być przeżywany jako naturalna radość człowieka²³.

Św. Bazyl w swoich pismach położył specjalnie silny akcent na własność. Według niego dobra doczesne nie zostały dane przez Boga właścicielowi wyłącznie na jego użytek, ale dla zarządzania i rozdzielania między bliźnich²⁴. Dlatego każdy kto

¹⁸ *Pierwszy List św. Klemensa do Koryntian*, 38,1–2, w: POK, t. 1, s. 143.

¹⁹ *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, 1,5, w: POK, t1, s. 23.

²⁰ J. M a j k a, *Katolicka nauka społeczna...*, s. 77.

²¹ D. O l s z e w s k i, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1983, s. 30.

²² F. B r a c h a, *Św. Grzegorz z Nyssy o miłości ubogich*, „Caritas”, nr 29, 1948, s. 20–21.

²³ J. M a j k a, *Katolicka nauka społeczna...*, s. 85.

²⁴ C. S k r z e s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna...*, s. 186.

posiada dobra materialne, a spotka ubogiego i nie wspomże go popełnia grzech. Jest to grzech niesprawiedliwości. To nie znaczy, że samo posiadanie własności materialnej jest czymś złym.

Św. Jan Chryzostom nie potępia samego posiadania dóbr. Nie występował on przeciw tym, którzy posiadają, ale przeciw źle używającym swoich bogactw. Nie jest złem samo posiadanie, ale złem jest próżność i pycha wynikająca z posiadania rzeczy materialnych²⁵.

Tak św. Jan Chryzostom, jak również św. Bazyli wiele miejsca poświęcili niewolnictwu. Nie uważali oni niewolnictwa za instytucję konieczną w społeczeństwie. Uważali, że stopniowo należy dążyć do likwidacji niewolnictwa.

Według Ojców Kapadockich problemy społeczne możemy usystematyzować według rozpatrywanych zagadnień:

1. Odniesienie do bliźniego. Pomoc biednemu człowiekowi, jako obowiązek chrześcijański. Miłość bliźniego wynika z samej zasady ewangelicznej. Ewangelia wprost wskazuje na diakonię, czyli działalność charytatywną Kościoła.

2. Obowiązki człowieka bogatego wobec ludzi potrzebujących. Obowiązek pomocy bliźniemu wynikał ze sprawiedliwości. Samo posiadanie dóbr materialnych jako daru od Boga, zawiera w sobie obowiązek dzielenia się z bliźnim ubogim. Czyli własność prywatna nie jest rozumiana jako wyłączność posiadającego, ale tylko w użyciu i dystrybucji dla potrzebujących. Własność prywatna nie była potępiana jako zło, ale potępiano niewłaściwe korzystanie z niej. Potępiano również niesprawiedliwe sposoby nabywania wartości materialnej. Dziedziczenie i pracę uważano za sprawiedliwe sposoby zdobywania i pomnażania wartości materialnych.

3. Stosunek do niewolnictwa, które wydawało się być koniecznością w całym życiu społecznym. Ojcowie Kapadoccy zachęcają do stopniowej likwidacji tej instytucji. Należy rozumieć, że niewolnictwo w tamtym czasie stanowiło podstawę życia gospodarczego, ponieważ niewolnicy wykonywali wszelkie prace. Likwidacja niewolnictwa wiązała się z wieloma przeobrażeniami społecznymi. Ludzie wolni musieli nauczyć się pracy zwłaszcza fizycznej, służebnej. Dlatego niewolnictwo, jako ustrój społeczny ustępowało bardzo wolno.

Przekonanie o konieczności pracy fizycznej wykonywanej przez wolnych obywateli następowało z wielkimi oporami. Uważano bowiem, że praca fizyczna jest pewnym przekleństwem, a więc tylko niewolnicy i przestępcy powinni ją wykonywać jako karę.

Papież Leon XIII pisze: „Ponadto dla dobra warstw biednych tworzy i popiera Kościół instytucje mogące złagodzić ich nędze [chodzi o biednych]. A tak się w tej dziedzinie zaznaczył, że nawet wrogowie cześć mu oddają”²⁶. Według nauki RN własność nie jest wyłącznie i do końca pozostawiona do dyspozycji właściciela wspólnego, czy prywatnego.

W sprawie własności prywatnej papież Jan XXIII pisze: „W związku z tym Poprzednik Nasz, śp. Pius XII trafnie napomina: „(...) prawa do używania dóbr ziemskich, jako naturalnej podstawy życia, domaga się sama godność osoby ludzkiej. Prawu temu odpowiada również podstawowy obowiązek przyznania własno-

²⁵ Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła*, Kraków 1949, s. 89–90.

²⁶ Leon XIII, RN, n. 24.

ści prywatnej możliwie wszystkim ludziom (...) Dlatego, stosując roztropnie różne wypróbowane osiągnięcia postępu technicznego, nietrudno będzie władzom państwowym stosować taką politykę gospodarczą i społeczną, która ułatwiłaby jako najszybszy dostęp do prywatnego posiadania takich rzeczy, jak np.: trwale dobra konsumpcyjne, dom mieszkalny, posiadłość wiejską, narzędzia pracy niezbędne w warsztatach rzemieślniczych i jednorodzinnych gospodarstwach rolnych, udziały pieniężne w średnich czy wielkich przedsiębiorstwach”²⁷.

Sobór Watykański II stwierdza, że człowiek otrzymał prawo do posiadania własności od Stwórcy. „Bóg przeznaczył ziemię i wszystko, co się w niej znajduje do użytku każdego człowieka. (...) Zresztą każdemu przysługuje prawo posiadania części dóbr ziemskich, wystarczającej dla niego i dla jego rodziny” (KK 69). Kościół zatem nie tylko nie pragnie zaniku własności prywatnej, ale dąży aby stała się ona powszechna i ciągle pomnażana przez wszystkich dla dobra ubogich, aby służyła wielu.

II. OBOWIĄZKI PAŃSTWA WOBEC OBYWATELA

Encyklika *Rerum novarum* przez określenie „państwo” nie rozumie formy ustroju politycznego, ale państwo w znaczeniu ogólnym, trwałym, które odpowiada zasadom natury i rozumu, czyli instytucję pojmowaną jako ojczyzna²⁸. W takim znaczeniu państwo ma obowiązki wobec swoich obywateli. Leon XIII w sposób bardzo szczegółowy wskazuje na obowiązki państwa, zaznaczając, że możliwości rządzących są ograniczone, ale powinni oni dbać o dobro wspólne dbając o rozwój przemysłu, handlu, rozkwit rolnictwa. Im większy postęp techniczny w przytoczonych dziedzinach, tym szybciej będzie wzrastał dobrobyt wszystkich klas społecznych, a więc i proletariatu. Jednak zaznacza papież, że równie ważnym zadaniem państwa jest zapewnienie ładu społecznego, wolności religii, dbałość o moralne obyczaje obywateli²⁹. Te ogólne starania państwa przyczynią się do polepszenia doli poszczególnych osób. W ciągu historii nie wymyślono takiego ustroju politycznego państwa w którym byłaby bezwzględna równość obywateli. Bez względu na formę ustrojową zawsze pozostaną różnice między obywatelami. W ten sposób jedni państwem rządzą, inni są przeznaczeni do sądenia, a jeszcze inni do stanowienia prawa. Wszyscy ci powinni służyć dobru wspólnemu i indywidualnemu poszczególnych obywateli, dlatego zasługują na szczególny szacunek³⁰.

W odniesieniu do pracy, encyklika RN stwierdza, że proletariatu pracując przyczynia się do pomnażania dobra wspólnego, a więc jego praca jest konieczna. Papież w sposób szczegółowy wskazuje na rozwiązania problemów klasy robotniczej. Państwo powinno otaczać opieką prawną własność prywatną, natomiast tych, którzy pragną zagrabiać własność cudzą, państwo powinno utrzymywać ich w granicach obowiązku i poszanowaniu własności cudzej. Robotnicy, którzy pragną zabezpie-

²⁷ J a n XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, n. 113 i 114.

²⁸ L e o n XIII, RN, n. 25.

²⁹ L e o n XIII, RN, n. 26.

³⁰ L e o n XIII, RN, n. 27.

czyć swój los uczciwą pracą należą do zdecydowanej większości. Jednak istnieją i tacy robotnicy, którzy w imię niedorzecznej równości pragną wzniecać zaburzenia społeczne. Władza wpływami państwowa powinna, w takich wypadkach, interweniować aby ustrzec przedsiębiorców przed grabieżą, a klasę robotniczą przed zgubnymi³¹.

Encyklika *Rerum novarum* wiele miejsca poświęca zagadnieniom socjalnym klasy robotniczej. Daje wskazania praktyczne odnośnie czasu wolnego, wypoczynku, który nie powinien być czasem lenistwa. Czas wolny od pracy należy wykorzystać na spełnienie obowiązków religijnych. Nie można bowiem dla zysku materialnego zatrudniać ludzi. Byłoby to nadużycie, ponieważ już w Starym Testamencie czytamy, że Bóg nakazał: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić” (Wj 20,8)³². W dalszym ciągu encyklika podejmuje zagadnienie płacy za wykonaną pracę. Należy również podkreślić znaczenie warunków pracy. Ojciec Święty wskazuje również na rodzaje wykonywanej pracy i w jakich porach roku ta sama praca będzie kontynuowana. Tak samo dokonuje klasyfikacji pracy dla kobiet i mężczyzn. Niektóre prace nie mogą być wykonywane przez kobiety ze względu na ich ciężkość i uciążliwość³³.

Według encykliki RN robotnik powinien otrzymać sprawiedliwe wynagrodzenie za pracę. Sprawiedliwość pracy rozpatrujemy w kontekście możliwości utrzymania rodziny w sposób godny. Papież Jan Paweł II kontynuując myśl papieża Leona XIII pisze: „Za sprawiedliwą płacę, gdy chodzi o dorosłego pracownika obarczonego odpowiedzialnością za rodzinę, przyjmuje się taką, która wystarcza na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości. Takie wynagrodzenie może być realizowane czy to poprzez tak zwaną płacę rodzinną, to znaczy jedno wynagrodzenie dane głowie rodziny za pracę, wystarczające na zaspokojenie potrzeb rodziny bez konieczności podejmowania pracy zarobkowej poza domem przez współmałżonka...”³⁴.

Jeżeli pracownik otrzyma sprawiedliwe wynagrodzenie, to będzie również nabywał dobra materialne, będzie płacił podatek, co przyczyni się do pomnażania dobra użyteczności publicznej. Własność prywatna będzie wzrastać. Płaca niesprawiedliwa wprowadza nie tylko podział, ale wprost przepaść pomiędzy pracodawcami, którzy ustawicznie się bogacą, a klasą robotniczą, która systematycznie ubożeje. Powstają konflikty społeczne, co może doprowadzić do rewolucji społecznej³⁵.

III. ZWIĄZKI ZAWODOWE JAKO PRZEDSTAWICIELSTWO ROBOTNIKÓW

Encyklika *Rerum novarum* w sposób wyraźny zachęca do tworzenia towarzystw wzajemnej pomocy. Jak wiadomo, człowiek sam niewiele potrafi zdziałać. Potrze-

³¹ L e o n XIII, RN, n. 30.

³² L e o n XIII, RN, n. 32.

³³ L e o n XIII, RN, n. 33.

³⁴ J a n P a w e ł II, Encyklika, *Laborem exercens*, n. 19.

³⁵ L e o n XIII, RN, n. 35.

buje drugiego człowieka; *Lepiej jest dwom niż jednemu, gdyż mają dobry zysk ze swej pracy. Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego. Lecz samotnemu biada, gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł* (Koh 4,9–10). Według encykliki, państwo powinno zachęcać do tworzenia związków obywateli w ramach państwa. Jednak państwo nie może wykorzystywać związków obywateli wbrew interesom klasy robotniczej lub ich bez powodu zakazywać. Według papieża Leona XIII w okresie Jego pontyfikatu powstawały liczne stowarzyszenia robotnicze, które były sterowane przez tajne władze niezgodnie z chrześcijańskimi zasadami moralnymi³⁶. Dlatego robotnicy katolicy powinni zakładać stowarzyszenia własne na zasadach ewangelicznych.

W dalszym ciągu encyklika podaje wskazania jak należy bronić interesów robotniczych i społecznych. Wskazuje na potrzebę katolickiego wychowania obywateli. Gwarantuje ono prawidłowy rozwój osobowości, jak również pobudza do aktywności społecznej w duchu zasad katolickich.

Na zakończenie encyklika zwraca uwagę na szczególne obowiązki rządzących państwami wobec robotników. Należy położyć szczególny nacisk na chrześcijańskie odnowienie obyczajów, a robotnicy niech domagają się swoich praw na drodze rozsądku. Leon XIII odnośnie do aktywności Kościoła w sprawie robotniczej stwierdza, że nigdy nie braknie jego pomocy. Będzie ona tym bardziej skuteczna im szerszą Kościół będzie się cieszył wolnością³⁷. W dalszym ciągu papież zachęca duchownych do gorliwego wpajania wiernym zasad chrześcijańskich w życiu społecznym.

IV. *RERUM NOVARUM* A DUSZPASTERSTWO SPOŁECZNE

Po opublikowaniu encykliki *Rerum novarum*, Kościół uzyskał uprawnienie obywatelskie do zabierania głosu w sprawach dotyczących kwestii społecznych. Urząd Nauczycielski Kościoła podjął ważne problemy społeczne i w ten sposób dał „Kościółowi trwałą wzór postępowania. Kościół mianowicie wypowiada się na temat określonych sytuacji ludzkich, indywidualnych wspólnotowych, narodowych i międzynarodowych, i formułuje w ten sposób swoje nauczanie, prawdziwy *corpus* doktrynalny, który pozwala mu realizować zjawiska społeczne, wypowiadać się na ich temat i wskazywać kierunki właściwego rozwiązania problemów, które z nich wynikają”³⁸.

Antropologia chrześcijańska wspiera duszpasterstwo w odniesieniu do jego inkulturacji wiary, jako wewnętrznej odnowy kryteriów osądu, które decydują o wartościach i nowym modelu myślenia współczesnego człowieka³⁹. „Przez inkulturację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest, i coraz bardziej od-

³⁶ Leon XIII, RN, n. 40.

³⁷ Leon XIII, RN, n. 45.

³⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, n. 5.

³⁹ Papieska Rada *Justitia et Pax*, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce, s. 346.

powiedniejszym narzędziem misji⁴⁰. Współczesny świat coraz bardziej odchodzi od religii i rozwiązań społecznych opartych na Ewangelii. Dlatego całe duszpasterstwo musi skoncentrować wszystkie swoje siły, aby wprowadzić Kościół na drogę nowego dynamizmu misyjnego. Będzie to nowy etap ewangelizacji⁴¹. Współczesny świat potrzebuje nowych wskazań wynikających ze społecznej nauki, umożliwiając odniesienie do nauki społecznej Kościoła decyduje o ukierunkowaniu duszpasterstwa społecznego. Kościół żyje i działa w historii, oddziałując na społeczeństwo i kulturę swoich czasów, aby wypełnić swoją misję przekazywania wszystkim ludziom nowiny chrześcijańskiego orędzia, pośród konkretnych trudności, zmagañ i wyzwañ, tak by wiara je oświecała, umożliwiając zrozumienie tych spraw w perspektywie prawdy⁴², że „otwarcie się na miłość Chrystusa jest prawdziwym wyzwaniem⁴³”.

W rozumieniu nauki Kościoła nie można rozumieć Słowa Bożego jeżeli mu nie towarzyszy świadectwo Ducha Świętego, który towarzyszy w pracy wiernych świeckich posługujących bliźnim w sprawach ich bytu⁴⁴. Duszpasterstwo na odcinku społecznym powinno dawać świadectwo prawdy o człowieku, ponieważ spełnia on centralną rolę w społeczeństwie⁴⁵. Życie w społeczeństwie nastęrcza wiele problemów, nieraz trudnych do rozwiązania i dlatego Kościół przedstawia zasadnicze wartości społeczne takie jak: prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność⁴⁶. Duszpasterstwo społeczne stara się o odnowę życia moralnego w społeczeństwie wskazując na wartości moralne ewangeliczne.

1. Rola świeckich w duszpasterstwie

Katolik świecki, przez chrzest włączony do Kościoła i będący jego członkiem, posiada zadania, prawa i obowiązki. Jednym z nich jest obowiązek i prawo do apostołstwa. Wynika ono z powołania chrześcijańskiego, które jest z natury powołaniem do apostołstwa (DA 2). Najogólniejszym źródłem wszelkiego zobowiązania do apostołstwa jest, według nauki soborowej, zjednoczenie z Chrystusem jako Głową Mistycznego Ciała (DA 4). Im ściślej będzie to zjednoczenie z Chrystusem – Apostołem Ojca, tym większe będzie zobowiązanie apostołskie i tym większa skuteczność apostołowania⁴⁷. To zjednoczenie z Chrystusem dokonuje się najpierw przez sakramenty święte, zwłaszcza przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, a więc te, które czynią człowieka chrześcijaninem. Stąd jest rzeczą oczywistą, że sakramenty są podstawowymi źródłami obowiązku apostołskiego⁴⁸.

⁴⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, n. 22.

⁴¹ Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, n. 35.

⁴² Papieska Rada *Justitia et Pax*, dz. cyt., 347.

⁴³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, n. 11.

⁴⁴ Paweł VI, List apostołski *Octogesima adveniens*, n. 51.

⁴⁵ Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, n. 53.

⁴⁶ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, n. 55.

⁴⁷ E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 107.

⁴⁸ E. Weron, *Apostolstwo świeckich*, dz. cyt., s. 108.

Człowiek jednoczy się z Chrystusem przede wszystkim w sakramencie chrztu świętego, który jednocześnie wszczepia go w Mistyczne Ciało Chrystusa. Czytamy o tym w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*: „Wszczepieni przez chrzest w ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostołstwa” (DA 3), a także w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*: „Wierni przez chrzest do Kościoła (...) zobowiązani są wyznawać przed ludźmi wiarę (KK 11).

Jeszcze wyraźniej niż chrzest święty, źródłem powołania apostołskiego jest bierzmowanie. Niektórzy teologowie nazywali dawniej bierzmowanie wprost sakramentem apostołstwa⁴⁹. Obecnie przeważa tendencja przenosząca główny akcent na chrzest, którego bierzmowanie rozumie się jako dopełnienie. Sakrament ten wprowadza w nowy i wyższy, w porównaniu z chrztem, stan dojrzałości chrześcijańskiej. Mówi o tym Konstytucja dogmatyczna o Kościele: „Przez sakrament bierzmowania (świeccy) jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej” (KK 11). Bierzmowanie zatem potwierdza i umacnia nasz związek z Chrystusem oraz uzdatnia do przekazywania życia Chrystusowego innym ludziom. Dzieje się tak za przyczyną Ducha Świętego, którego otrzymuje się w bierzmowaniu, a który daje moc do świadczenia o Chrystusie: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

Znak krzyża, kreślony przez biskupa olejem krzyżma świętego na czole bierzmowanego w czasie ceremonii tego sakramentu jest przypomnieniem obowiązku apostołowania. Obowiązek ten ma być wykonywany bez fałszywego wstydu i względu na ludzką opinię⁵⁰.

Innym źródłem obowiązku apostołskiego jest „powszechne kapłaństwo wiernych”. Mówi o nim Dekret o apostołstwie świeckich: „Z chrztu i bierzmowania rodzi się kapłaństwo powszechne, jako źródło obowiązku apostołskiego” (DA 3), a obszerniej Konstytucja dogmatyczna o Kościele w numerze 10 i 34. Teologiczne podstawy tego źródła apostołstwa opracował papież Pius XII⁵¹. Lud Boży uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa. Ogółowi tego Ludu przysługuje kapłaństwo tzw. powszechne, które otrzymuje się w sakramentach chrztu i bierzmowania, kapłanom zaś kapłaństwo hierarchiczne, które otrzymuje się w sakramencie kapłaństwa. Te dwa rodzaje kapłaństwa różnią się między sobą nie tylko co do stopnia ale i istoty: „są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane (...) Kapłan urzędowy mianowicie, dzięki władzy święceń, jaką się cieszy, kształci lud i kieruje nim, sprawuje w zastępstwie Chrystusa ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego Ludu; wierni zaś, na mocy swego królestwa kapłaństwa, współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii; pełnią to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość”

⁴⁹ E. W e r o n, *Laikat i apostołstwo*, dz. cyt., s. 103.

⁵⁰ A. M i s i a s z e k, *Teologia pastoralna (podręcznik)*, Gdańsk 1994, s. 87.

⁵¹ J. P a g é, *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*, „Communio”, nr 3(39), 1987, s. 85–91.

(KK 31). Kapłaństwo powszechne wiernych wymaga permanentnej troski nie tylko o własne zbawienie, ale ogarnia również nie mniejszą troską innych ludzi⁵².

Dekret o apostołstwie świeckich wymienia jako źródło obowiązku apostołowania także sakrament Eucharystii (DA 3). W tym przypadku Dekret soborowy powtarza myśl wyrażoną w Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Dzięki sakramentom, a szczególnie dzięki świętej Eucharystii, udzielona jest i podtrzymywana owa miłość Boga i ludzi, która jest duszą całego apostołstwa” (KK 33). Sakramenty wzmacniają więź z Chrystusem a jednocześnie są aktami kultu Bożego, pomnażają życie Boże, które skłania wiernych do Boskiej działalności. Wszystkie sakramenty mają wymiar eklezjalny i budują Kościół. Są one wyrazem żywotności religijnej i dlatego dynamizują apostołstwo Kościoła⁵³.

Cnoty teologiczne wiara, nadzieja, a zwłaszcza miłość, umocnione największym przykazaniem Chrystusa, przynaglają wszystkich wiernych do zabiegania o chwałę Bożą i zbawienie ludzi (DA 3). Z przykazania miłości wynika chyba najlepiej powszechny obowiązek apostołstwa⁵⁴.

Szczególnym i osobistym tytułem obowiązku apostołskiego są charyzmaty otrzymane od Ducha Świętego dla dobra innych i budowania Kościoła (DA 3). Jest to nowe źródło, które nie było należycie docenione w tradycji teologii. Przez charyzmaty rozumie się nie jakieś nadzwyczajne, czy cudowne dary Ducha Świętego, jak to przyjmowano w pewnym okresie, przeciwstawiając je łasce uświęcającej i wyodrębniając z pomiędzy darów Ducha Świętego⁵⁵, ale są one zwyczajnymi uzdolnieniami i przymiotami danymi ludziom na użytek i dla dobra wspólnoty⁵⁶. Z przyjęcia tych darów rodzi się u jednostki obdarowanej, obowiązek wykorzystania ich dla dobra ludzi i dla budowania Kościoła⁵⁷. Charyzmaty są bardzo przydatnymi zobowiązaniami, które często łączą się z osobistym powołaniem i zawodem.

Właściwie każdy chrześcijanin z natury swojego przynależenia do chrześcijaństwa jest apostołem. Apostolat pokrywa się z normami życia chrześcijańskiego w każdym przypadku⁵⁸. Wystarczy zatem, że ktoś jest chrześcijaninem, aby był uprawniony do apostołowania. Przez to bierze na siebie obowiązek czynnego działania na rzecz innych i Kościoła.

⁵² L. B a l t e r, *Duch, który woła*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań – Warszawa 1975, s. 35–47.

⁵³ E. W e r o n, *Apostołstwo katolickie*, dz. cyt., s. 109.

⁵⁴ E. W e r o n, *Laikat i apostołstwo*, dz. cyt., s. 105.

⁵⁵ B. S n e l a, *Wprowadzenie do zagadnień charyzmatów w Kościele*, *CTh* nr 42, 1972, s. 53–74.

⁵⁶ A. Ż y n e l, *O charyzmatach*, „Znak”, nr 208, 1971, s. 1331–1356.

⁵⁷ J. K r a s i ń s k i, *Aktywność ludzkiej natury jako ontyczna podstawa apostołstwa (w świetle Soboru Watykańskiego II)*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań – Warszawa 1975, s. 347–363.

⁵⁸ K. R a h n e r, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 245.

1.1. Duchowość świeckich apostołów

Sobór Watykański II w sposób wyraźny określa duchowość ludzi świeckich w ich aktywności społecznej, „aby pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcania świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia [...] ukazywali innym Chrystusa” (KK, n. 31). Wierni świeccy dzięki ubogacaniu swojego życia duchowego stają się bardziej kompetentni w aktywności społecznej. Nie może być w postępowaniu moralnym dwóch nurtów, jeden będący kontynuacją życia religijnego, a drugi dotyczący aktywności społecznej. W doświadczeniu człowieka wierzącego powinna istnieć całkowita harmonia między życiem duchowym religijnym, a życiem rodzinnym, aktywności politycznej i kulturalnej⁵⁹.

Synteza wiary i życia wymaga bardzo mądrego postępowania na drodze niesłuchanie złożonej. Ciągłe napotyamy na pewne konflikty w życiu społecznym. Jako wierzący musimy zajmować stanowisko w sprawach dotyczących moralności niezgodnych z zasadami ewangelicznymi. Potrzebna jest ugruntowana cnota roztropności, która pozwala na podejmowanie właściwych decyzji i rozwiązań⁶⁰. Zawsze mamy na uwadze czynienie dobra, nawet wbrew własnemu, doraźnym interesami.

1.2. Działania laikatu

Wierni świeccy podejmują działalność w życiu publicznym na wszystkich odcinkach aktywności społecznej. Mogą należeć do wszystkich partii politycznych z wyjątkiem tych, które mają w programie rasizm, eutanazje, aborcje, walkę klasową itp. Natomiast programy proponujące różne rozwiązania ekonomiczne, społeczne, kulturalne nie stoją w opozycji z zasadami ewangelicznymi.

Służba osobie ludzkiej wyróżnia się szczególnie w działalności społecznej wiernych świeckich. Zaangażowanie się w odnowę swojego wnętrza jest bardzo ważne, ponieważ bieg ludzkiej historii nie zależy od bezosobowego determinizmu, ale od ukształtowanego wewnątrz podmiotu, od którego wolnego działania zależy porządek społeczny. Instytucje społeczne nie są w stanie same ze siebie zagwarantować dobra dla wszystkich. Potrzebne jest odrodzenie ducha chrześcijańskiego⁶¹. Najpierw potrzebne jest zaangażowanie w poprawę ducha chrześcijańskiego.

1.3. Służba kulturze

Rozdźwięk pomiędzy wiarą a życiem codziennym został uznany przez Sobór Watykański II za jedną z najbardziej nieprawidłowych zjawisk (KK, n. 43). Utrata metafizycznej perspektywy powoduje utratę tęsknoty za Bogiem. Zafascynowanie techniką i badaniami naukowymi może prowadzić do pewnej powierzchowności

⁵⁹ J a n P a w e ł II, Adhortacja *Christifideles laici*, n. 59.

⁶⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1806.

⁶¹ P i u s XII, Encyklika *Quadragesimo anno*, n. 127.

w pojmowaniu świata i człowieka, dlatego należy brać pod uwagę, że „kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest»”⁶².

Katolicy świeccy powinni dbać o rozwój kultury społecznej inspirowanej Ewangelią. Dobro całego społeczeństwa wynika bardzo często z doskonalenia osoby ludzkiej przez kulturę (KK, n. 59). Zaangażowanie świeckich w kulturę dotyczy treści kultury, czyli prawdy. Problem prawdy ma szczególne znaczenie, ponieważ „na każdym człowieku spoczywa [...] obowiązek zachowania wizji integralnej osoby ludzkiej, w której dominują wartości: inteligencji, woli, sumienia i braterstwa” (KK, n. 61).

Należy dokonać wszelkiego starania aby wymiar religijny kultury został dowartościowany. W centrum każdej kultury stoi pytanie o tajemnice życia i tajemnice Boga; „gdy to pytanie zostaje uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi”⁶³.

Działania biskupa powinny urzeczywistniać się w posłudze prezbiterów, jak również osób konsekrowanych zgodnie z ich charyzmatem. Duszpasterze powinni dokładnie zapoznać się z nauką społeczną Kościoła. Poprzez sprawowanie sakramentów świętych, kapłan pomaga wiernym świeckim przeżywać zaangażowanie społeczne⁶⁴. Prezbiter ma obowiązek zapoznawać się z katolicką nauką społeczną, a przez to będzie kompetentny w pracy duszpasterskiej z różnymi grupami pastoralnymi powstającymi po Soborze Watykańskim II.

Zasady katolickiej nauki społecznej powinny być powszechnie znane. W skomplikowanym systemie życia społeczno-ekonomicznego zaangażowanie wiernych świeckich nie ogranicza się tylko do poznawania modeli rozwoju ekonomicznego, ale wymaga praktycznego włączenia się w realizację planów ekonomicznych. Zaangażowanie w rozwój ekonomiczny należy rozumieć jako kulturę materialną, przemysłową.

Odnosnie do działalności politycznej, wierni świeccy powinni przyjmować urzędy polityczne wtedy, gdy zostaną wybrani w wyborach demokratycznych. Jednak powinni być dobrze przygotowani pod względem merytorycznym. Polityk katolicki będzie dbał o realizowanie chrześcijańskich rozwiązań ekonomicznych i społecznych dla dobra wspólnego (KK, n. 74). Sprawujący władzę katolik świecki będzie kierował obywatelami nie w sposób autorytarny, ale będzie odwoływał się do siły moralnej ożywionej wolnością⁶⁵.

⁶² Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO* (2 czerwca 1980), 7: AAS, 72(198) 738; Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, 1980 (styczeń – czerwiec), Poznań – Warszawa 1985, s. 728.

⁶³ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, n. 24.

⁶⁴ Papieska Rada *Justitia et Pax*, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 354.

⁶⁵ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, 8: L'Osservatore Romano (ed. pol.) 1989, n. 7(14), s. 11.

1.4. Zrzeszenia duszpasterskie świeckich

Nauka społeczna Kościoła powinna wkraczać w życie społeczne. Najbardziej skuteczną formą realizacji zasad społecznej nauki Kościoła są zrzeszenia wiernych świeckich, które spełniają określone kryteria⁶⁶.

Stowarzyszenia i ruchy świeckich wiernych odgrywają bardzo ważną rolę w społeczeństwie, ponieważ wpływają na formację swoich członków. Nauka społeczna Kościoła wspiera stowarzyszenia świeckich jako ożywienie różnych dziedzin porządku doczesnego⁶⁷. „Komunia kościelna, obecna i twórcza w działaniu poszczególnych osób, swój specyficzny wyraz znajduje w zrzeszonej działalności katolików świeckich, czyli takiej, w której solidarnie i w sposób odpowiedzialny uczestniczą oni w życiu i misji Kościoła”⁶⁸.

Po Soborze Watykańskim II powstają liczne ruchy i stowarzyszenia świeckich. Wszystkie te stowarzyszenia i grupy powinny działać w łączności z Kościołem hierarchicznym, ponieważ mają one charakter pomocniczy. Nie mogą stanowić odrębnych struktur równoległych z posługą wynikającą ze święceń kapłańskich⁶⁹.

Kościół w wypełnianie swojej misji angażuje cały Lud Boży, ponieważ on jest zobowiązany do apostołstwa i świadczenia o Ewangelii: „...misje dotyczą wszystkich chrześcijan”⁷⁰. W Kościele lokalnym odpowiedzialnym za zaangażowanie duszpasterskie ludzi świeckich jest biskup, wspomagany przez kapłanów diecezjalnych i zakonnych jak również przez inne osoby konsekrowane. Duszpasterstwo specjalistyczne nie może działać sprawnie i skutecznie bez uczestnictwa dobrze przygotowanych osób świeckich.

ZAKOŃCZENIE

Encyklika *Rerum novarum* przyczyniła się do znacznego pobudzenia działalności duszpasterskiej, zwłaszcza w dziedzinie społecznej. Można powiedzieć, że Sobór Watykański II odnośnie do wskazań duszpasterstwa społecznego korzystał znacznie z wytycznych encykliki. Wnikliwa analiza wpływu *Rerum novarum* na formy duszpasterstwa współczesnego wskazuje na jej przełomowe znaczenie. Wizja przyszłości Kościoła nakreślona przez papieża Leona XIII przyczyniła się do powstania systematycznej nauki społecznej Kościoła. Papież Jan Paweł II rozbudował katolicką naukę społeczną o wiele nowych elementów jak np.: zagadnienie globalizmu, ekologii, dobra wspólnego, zadłużenia krajów ubogich, obowiązku inwestycji itp.

Współczesne formy i metody duszpasterstwa uwzględniają aktywność wiernych świeckich. Powstają duszpasterstwa specjalistyczne obejmujące poszczególne grupy

⁶⁶ J a n P a w e ł II, Adhortacja *Christifideles laici*, n. 30.

⁶⁷ J a n XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, n. 53.

⁶⁸ J a n P a w e ł II, Adhortacja *Christifideles laici*, n. 29.

⁶⁹ J. R a t z i n g e r, *Kilka uwag ogólnych na temat zasad i kwestii doktrynalnych*, „L'Osservatore Romano”, 19, 1998, nr 12, s. 47.

⁷⁰ J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris missio*, n. 2.

zawodowe, co jest bardzo ważne we współczesnych warunkach życia społecznego. Człowiek dzisiejszy poszukuje wspólnoty, ponieważ czuje się sam, a często opuszczony.

Dalsze badania wpływu Katolickiej Nauki Społecznej na społeczeństwo powinny uwzględniać problemy dotyczące dzisiejszego człowieka i jego zapotrzebowanie na chrześcijańskie rozwiązania. Niezależnie od tego, że żyjemy w społeczeństwie pluralistycznym, zasady Katolickiej Nauki Społecznej mają charakter uniwersalny i dlatego ich działanie w społeczeństwie jest przydatne dla wszystkich.

EINFLUSS DER ENZYKLIKA *RERUM NOVARUM* AUF DIE SEELSORGE DER KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Der dargebotene Inhalt des Artikels setzt sich aus zwei Teilen zusammen. Der Erste davon betrifft den Umriss des Inhalts der Enzyklika *Rerum novarum*, der Zweite dagegen bespricht den Einfluss der Enzyklika auf die gesellschaftliche Seelsorge. Die Enzyklika erörtert ausführlich die Probleme der Arbeiterklasse in der nach Industrialisierung strebenden Gesellschaft. Das Entstehen des Kapitalismus und das Streben nach Reichtum auf jede Art und Weise vertiefte die Kluft zwischen den Reichen und den Armen. Es entstanden zwei gesellschaftliche Klassen: einerseits die Produktionsmitteleigentümer und andererseits die sehr zahlreiche Arbeiterklasse. Der nicht geregelte Arbeitstag, die geringe Arbeitsvergütung, der Mangel jeglicher sozialer Fürsorge ließ Konflikte zwischen der Arbeiterklasse und den Arbeitgebern entstehen.

Der Papst Leo XIII. sah diese Probleme. Er sah ihre nachteiligen Folgen in der Zukunft voraus. Es entstanden verschiedenartige sozialistische Bewegungen, die die Probleme auf revolutionärem und antireligiösem Wege lösen wollten. Sie schlugen vor, bisherige moralische Prinzipien zu verwerfen und lediglich einen Grundsatz zu befolgen: den des Klassenkampfes. Nach Meinung des Papstes durfte die Kirche von den Problemen der Außenwelt weiterhin nicht isoliert bleiben. Deswegen „öffnete“ Papst Leo XIII. sozusagen die Kirche auf die von Kontroversen betroffene Welt. In der Enzyklika *Rerum novarum* schlug er die Lösung der gesellschaftlichen Probleme auf systematische Art und Weise vor.

Die Enzyklika änderte in beträchtlichem Maße die Formen der Seelsorge. Es entstanden katholische Arbeitervereine, die Seelsorge gewann an personellen Eigenschaften, was die stufenweise Entstehung der Fachseelsorge beeinflusste. Die Kirche begann, sich für alle menschlichen Probleme zu engagieren. Einen vollständigen Vortrag der seelsorgerischen Aktivitäten der Kirche enthalten die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils.

AKATHISTOS KU CZCI BOGURODZICY: HISTORIA, AUTORSTWO I TEOLOGIA DZIEŁA

W ciągu ostatnich lat rozkwitu ekumenizmu i pod wpływem przekonania, że Kościół ma dwa płuca, zauważyć można na gruncie zachodnim szczególnie zainteresowanie tradycją i liturgią bizantyjską. W proces ten wpisuje się niewątpliwie celebrowanie oficjum *Akatystu*, który pięknym melodyką i głęboką teologią płynącą z zapisu poetyckiego niejako podbił całe przestrzenie wewnętrzne Kościoła rzymskokatolickiego¹. Przypomina o nim w sposób wymowny papież Benedykt XVI, który w swej najnowszej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* pisze: *W szczególności wspaniały hymn ku czci Matki Bożej, zwany „Akatystem” stanowi jedną z najwznioślejszych form pobożności maryjnej w tradycji bizantyjskiej. Modlenie się jego słowami otwiera szeroko duszę i przygotowuje ją do przyjęcia pokoju pochodzącego z góry, od Boga, tego pokoju, którym jest sam Chrystus, narodzony z Maryi dla naszego zbawienia*². Opracowanie niniejsze niech będzie próbą uporządkowania wiedzy na temat tego starożytnego hymnu oraz jego autorstwa, a także refleksją nad jego myślą teologiczną³.

* Ks. Piotr Towarek, dr teologii, muzykolog, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu (muzyka kościelna), Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie (liturgika), na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie (wykład monograficzny: *Dzieje i aktualność egzorcyzmu*).

¹ PG 92, 1335–48 (tekst w kolekcji Migne’a zamieszczony wśród dzieł Jerzego Pisidesa); C. del Grande, *L'inno acatisto*, Firenze 1948 (tekst, przekład); E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, „Monumenta Musicae Byzantinae” 9, Copenhagen 1957 (tekst i melodia). G.G. Meersseman, *Hymnos Akathistos. Die älteste Andacht zur Gottesmutter*. Griechischer Text, Deutsche Übersetzung und Einführung von G.G. Meersseman, Freiburg im Br. 1958 (podręczne wydanie tekstu i przekładu). Przekładem może też być wydane w Rzymie opracowanie w jęz. polskim: *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny z dodatkiem oficjów towarzyszących*, red. J.S. Gajek, Rzym 1980.

² Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja apostołska Verbum Dominum. Do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Wydanie polskie, Kraków 2001, s. 94, nr 88.

³ Spośród opracowań na temat genezy i historii powstania *Akatystu* na szczególną uwagę zasługują: P.F. Krypiakiewicz, *De Hymni Acathisti auctore*, „Byzantinische Zeitschrift” 18(1909), s. 357–82; M. Dom Hugo, *L’Ancienne Version latine de l’hymne acathiste*, „Muséon” LXIV(1951), s. 27–61; G.G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Bd. 1/2, Freiburg 1958/60; H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, s. 425–428 (bogata bibliografia o hymnie); B. Altaner, A. Striber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców*, tłum. z jęz. niem. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 681–682; J.S. Gajek,

I. TERMINOLOGIA I PROBLEM AUTORSTWA

Słowo *akathistos* pochodzące z języka greckiego, gdzie *kathidzein* oznacza *siedzieć*, należy tłumaczyć jako: *niesiedzący, niesiadany*, co w języku Kościoła prawosławnego wyraża się słowem: *pieśń niesedalna* i oznaczać będzie hymn, który jest śpiewany na stojąco⁴. Choć wykonywano go ku czci Imienia Jezus, Zmartwychwstania Chrystusa, św. Mikołaja, św. Pentelejmona, św. Barbary, to jednak najślawniejszy w literaturze bizantyjskiej wydaje się być *Akatyst* ku czci Bogurodzicy, uwzględniający Jej udział w misteriach historii zbawienia i wyrażający pochwałę Słowu Wcielonemu⁵.

Pochodzenie *Akathistos* ku czci Najświętszej Dziewicy, określanego jako najpiękniejszy, najgłębszy i najstarszy hymn literatury chrześcijańskiej, nie jest pewne⁶. Odkryty w latach trzydziestych XX w. strzępek papirusu z greckim tekstem znanej modlitwy *Sub tuum praesidium – Pod Twoją obronę* (III–IV w.), czy choćby madrasz i memry św. Efrema diakona (†373), mogą świadczyć o tym, że na Wschodzie pobożność chrześcijańska dużo wcześniej niż oficjalna teologia uświadomiła sobie hieratyzm Maryi i jej szczególne prerogatywy z Bożym Macierzyństwem na czele. We wzruszający sposób objawiło się to w reakcji wiernych na uchwały Soboru Efeńskiego (431), o czym donosi w swoim liście św. Cyryl Aleksandryjski (†444)⁷. To właśnie jego mowa powitalna na wspomnianym soborze wpisuje się w cykl greckiego kaznodziejstwa, w którym litanijnymi chairetyzmami pozdrawiano Maryję, wskazując na Jej Boże Macierzyństwo i Dziewictwo⁸.

Takie i podobne kazania maryjne stały się z pewnością natchnieniem dla poetów bizantyjskich, których odnajdujemy w przestrzeniach „nowego Rzymu” czyli Konstantynopola. Jednym z nich był młody diakon Roman (†556) pochodzący z ziemi

Akatyst ku czci Bogurodzicy. Główne nabożeństwo maryjne Kościoła bizantyjskiego, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. Beinert, tłum. z jęz. niem. M. Węclawski, Warszawa 1992, s. 315–320; E. W e l l e s z, *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, tłum. z jęz. ang. M. Kaziński, Kraków 2006.

⁴ Dla zachowania klimatu liturgii wschodniej używa się określenia transliterowanego *niesedalna*, zamiast określenia przetłumaczonego *niesiadana*, czyli taka, podczas której nie należy siadać, czyli śpiewać na stojąco. Por. *Полный православный богословский энциклопедический словарь*, t. I–2, С. Петербург, (reprint Moskwa 1992), t. I, s. 86. W jęz. cerkiewnosłowiańskim używa się słowa *akafist*, zaś w jęz. polskim tłumaczy się je jako *akatyst*. W. W o ł o s i u k, *Bizantyjska muzyka cerkiewna*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 371; R. N i p a r k o, *Akathistos, EK 1 225*; B. N a d o l s k i, *Akatyst, Akatistos (Akatistos Hymnos)*, w: *Leksykon liturgii*, red. tenże, Poznań 2006, s. 58.

⁵ Tamże, s. 58–59. *Akatyst do Najśladźszego Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Starożytny hymn Kościoła bizantyjskiego*, przekł. T. Wyszomirski, Warszawa 1990.

⁶ H. G. B e c k, *Kirche und theologische Literatur*, s. 427; B. A l t a n e r, A. S t u i b e r, *Patrologia*, s. 681.

⁷ Św. Cyryl Aleksandryjski, *List 24 (do Aleksandryjczyków)*, w: A. B o b e r, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 143.

⁸ T e n ż e, *Homilia 4: Ephesi in Nestorium habita, quando septem ad Sanctam Mariam descenderunt*, w: A. B o b e r, *Antologia*, s. 140–142. Wpływ na Cyryla musiał mieć także św. Atanazy Wielki i jego mariologia na co wskazuje M. Starowieyski: „nauką o Bożym macierzyństwie przygotował Atanazy drogę Cyrylowi Aleksandryjskiemu oraz definicji Bożego macierzyństwa” (M. S t a r o w i e y s k i, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, RTK 23(1976), z. 4, s. 130).

syryjskiej i Kościoła w Emesie, który przybył do stolicy wschodniego chrześcijaństwa, by stać się tu najwybitniejszym melodosem i piewcą swego czasu, a tym samym autorem omawianego *Akatystu*⁹. W układzie kolometrycznym zacytowane zostały poniżej niektóre fragmenty wspomnianego kazania św. Cyryla Aleksandryjskiego w zestawieniu z chairetyzmami Romana Melodosa¹⁰.

CYRYL	ROMAN
Witaj, miejsce Tego, który miejscem ogarnąć się nie da. Witaj, boś w świętym i dziewiczym łonie ogarnęła nieogarnionego.	Witaj, Ty co ogarniasz nieogarnionego.
Witaj, bo dzięki Tobie diabeł kusiciel spadł z nieba.	Witaj, która demony strącaś do przepaści.
Witaj, bo dzięki Tobie upadły człowiek znów jest przyjęty do nieba.	Witaj, Ty która ludzi prostujesz ku górze.
Witaj, bo dzięki Tobie Apostołowie głosili zbawienie narodom.	Witaj, Ty, Apostołów niemilknące usta.
Witaj, bo dzięki Tobie jednorodzony Syn Boży zajaśniał jako światło.	Witaj, Światłość rodząca w sposób niewymowny.
Witaj, bo dzięki Tobie raduje się niebo.	Witaj, bo ziemią śpiewają radosne niebiosy.
Witaj, bo dzięki Tobie wielbimy Tróję Świętą.	Witaj, oświecająca wyznawców Trójcy Świętej.
Witaj, bo dzięki Tobie umarli powstają.	Witaj, prawzorze jasny naszego zmartwychwstania.
Witaj, bo dzięki Tobie królowie królują.	Witaj, czcigodny diademie królów bogobojnych.
Witaj, bo dzięki Tobie wszelkie stworzenie oddane bałwochwalstwu przychodzi do poznania prawdy.	Witaj, wyzwalająca od pogańskiego bałwochwalstwa Witaj, wzbogacająca Poznanie u wielu.

⁹ H.G. B e c k, *Kirche und theologische Literatur*, s. 427; J. M e y e n d o r f f, *Teologia bizan-tyjska*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 40.

¹⁰ Autor posłużył się tutaj zestawieniem zaczerpniętym od A. Bobera. *Antologia*, s. 511.

W dyskusjach o autorstwie *Akatystu* zapomina się współcześnie o zacytowanej powyżej homilii św. Cyryla Aleksandryjskiego, a przecież podobieństwo jest wręcz uderzające i świadczyć może nawet o pewnej zależności poety od kaznodziei¹¹.

Roman Pieśniarz, poeta, kompozytor i autor około 1000 kontakionów¹², przybył do Konstantynopola za rządów cesarza Anastazjusza I (491–518). Przyjmuje się także możliwość wcześniejszego powstania omawianego hymnu, o czym świadczą badania ateńskiego profesora A. Theodora, który opowiada się nawet za V wiekiem¹³.

Według E. Wellesza przypisywanie *Akatystu* Romanowi kwestionowano w oparciu o dwa argumenty. Pierwszy wynikał z faktu, że w większości rękopisów widnieją jako autorzy: patriarcha Konstantynopola Sergiusz¹⁴, diakon Jerzy Pizydes¹⁵, patriarcha Germanos (w wersji łacińskiej)¹⁶, a nawet Focjusz. Jak słusznie zauważa E. Wellesz, tylko w jednym rękopisie *Cod. Thesalonic. Blataion* 41, fol. 193, imię Romana pojawia się jako alternatywa do Sergiusza: *Te boskie frazesy, jak mówią niektórzy, są dziełem Sergiusza, wówczas (...) Konstantynopola; jednak według innych, są dziełem Romana, diakona i hymnografa*¹⁷.

Drugim argumentem przemawiającym za autorstwem jednego ze wskazanych wyżej patriarchów jest fakt, że *Akatyst* uznano za „Hymn Zwycięstwa” z powodu jego strofy początkowej czyli tzw. proemionu, w którym to Konstantynopol wychwala Bożą Rodzicielkę za ocalenie miasta od śmiertelnego niebezpieczeństwa: *O Waleczna Hetmanko, zwycięską wdzięczności pieśń, z niewoli wyswobodzeni, słudzy Twoi, niesiem Ci, Bogurodzico. Ty, która posiadasz moc niezwykłą, od wszelkich nieszczęść wybaw nas, byśmy do Ciebie wołali: Witaj, Oblubienico Dziewicza*¹⁸.

¹¹ Tamże, s. 511–512.

¹² *Kontakion* (*kondakion*; ros. *kondak*) – od gr. *kontos* – drążek, pałeczka; początkowo drążek z nawiniętym nań zwojem pisma, potem sam zwój; popularny na przełomie V i VI w. jako gatunek poetycki i muzyczny, stanowił łańcuch 20–30 ikosów, z których pierwszy określał temat pochwały (*kukulion*), a drugi stanowił samą pochwałę w sobie, zakończoną dwuwarstwowym refrenem.

¹³ B. N a d o l s k i, *Akatyst, Akatistos (Akatistos Hymnos)*, w: *Leksykon liturgii*, red. tenże, Poznań 2006, s. 58; E. J u n g c l a u s s e n, *Cześć Maryi w Kościele wschodnim*, w: *Cześć Maryi dzisiaj*, dz. cyt., s. 60.

¹⁴ Sergiusz pełnił funkcję patriarchy w latach 610–638; w 626 r. zorganizował obronę miasta w czasie oblężenia go przez Persów i Awarów. *Sergiusz z Konstantynopola (Sergios)*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 255.

¹⁵ Pochodził z Pizydii; żył w Konstantynopolu za czasów cesarza Herakliusza (610–641); jego protektorem był patriarcha Sergiusz; był jednym z 12 diakonów w Hagia Sophia oraz ekonomem i archiwistą; najznakomitszy poeta swojego czasu. *Jerzy Pizydejczyk*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 229–230.

¹⁶ Germanos – patriarcha Konstantynopola od 715 r.; złożony z urzędu w 730 r.; umiera jako stuletni starzec ok. 734 r. w swej posiadłości w Planion. *German z Konstantynopola (Germanos)*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 167–168.

¹⁷ E. W e l l e s z, *Historia muzyki*, s. 217.

¹⁸ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 7*; „Tobie, walczącej Hetmance, tę zwycięstwa pieśń z niewoli wyswobodzone miasto twoje śle i dziękczynną dań Ci składa, Bogurodzico! Albowiem niezwykłą siłą Ty masz. Ze wszystkich niebezpieczeństw zbawić mię chciej, abym wołało do Ciebie: Witaj, Oblubienico dziewicza!” (*Hymn Akathistos*, w: A. B o b e r, *Antologia*, s. 516–517).

Na podstawie przedstawionego powyżej proemionu, powstanie hymnu wiązało przez lata z jednym z oblężeń, które miały zagrażać miastu¹⁹. W akatystowym synaksarionie, który jest bizantyjskim odpowiednikiem rzymskiego martyrologium, wzmiankuje się o wykonywaniu *Akatystu* w związku z trzema takimi oblężeniami: przez Awarów, Persów i Słowian (626 r.), czyli w epoce Herakliusza, gdy pod nieobecność cesarza, patriarcha Sergiusz podnosił obrońców na duchu, a po cudownym oswobodzeniu miasta miał zaintonować *Akatyst* w dzielnicy Blacherny w kościele Bogurodzicy²⁰; przez Arabów (673–677) za rządów cesarza Konstantyna Pogonatososa; albo w latach 717–718 za rządów Leona III z dynastii izauryjskiej, który zakończył się zniszczeniem arabskiej floty i odstąpieniem wojsk 15 sierpnia 718 roku. W trzecim przypadku patriarcha Germanos miał w nocy po zwycięstwie śpiewać hymn, a lud odpowiadać refrenem. We wspomnieniu zwycięstwa podaje się, że śpiewanie *Akatystu* powtarza się co rok w wigilie święta Zwiastowania 25 marca. W analizowanym synaksarionie brakuje jednak wzmianki o oblężeniu miasta przez Rusinów w 860 r. i dlatego autorstwo Focjusza, jak zauważa Wellesz, podtrzymywał głównie A. Papadopoulos-Kerameus²¹.

Z początkiem XX w. wraz ze wzmocnionymi badaniami nad poetyckim i teologicznym podłożem *Akatystu*, stało się jasne, że zagadnienia chrystologiczne zawarte w hymnie były dyskutowane nie kiedy indziej, ale w epoce, w której żył Roman Melodos, poruszający je w innych swoich kontakionach. Potrzeba było jednak dowodów, według których można było podważyć pogląd sugerowany przez synaksariony, jakoby *Akatyst* skomponowano jako „Hymn Zwycięstwa” po którymś ze wskazanych już oblężeń Konstantynopola²². Z pomocą przychodzi w tym wypadku badanie lwowskiego duchownego P.F. Krypiakiewicza, który jasno wykazał, że z dwóch proemionów omawianego dzieła, pierwotny musi być nie ten pierwszy: *O, Waleczna Hetmanko*, ale drugi: *Pełne tajemnic zlecenie poznając*²³. Naśladuje on zwyczajowy wzór i przedstawia argumentum, czyli streszczenie następującego po nim całego kontakionu. Ponadto proemion ten posiada również taki sam refren,

¹⁹ E. Wellesz, *Historia muzyki*, s. 217.

²⁰ Z wydarzeniem tym wiąże się legenda o tzw. *maphorion* Maryi, czyli wełnianym ubiorze, okrywającym równocześnie ramiona i głowę, skradzionym z Galilei, przywiezionym do Konstantynopola i przechowywanym w relikwiarzu sanktuarium w Blachernach. Podczas oblężenia w 626 r. *maphorion* miał pozostać na tym miejscu, cudownie uchroniony przed jakąkolwiek profanacją. Późniejsze opisy wymieniają go pośród relikwii niesionych w procesji zorganizowanej przez Sergiusza na murach miasta. W ten sposób powstał typ ikonograficzny Matki Bożej Blachernitissa, trzymającej na piersiach medalion z Dzieciątkiem, rozkładającej ręce w geście modlitewnym i wznoszącej niczym tarczę chroniący miasto *maphorion*. Z okazji ocalenia relikwii miał być skomponowany *Akatyst*. G. Dagrón, *Kościół bizantyjski i chrześcijaństwo bizantyjskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek – początek VIII wieku)*, w: *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi, cesarze 610–1054*, t. 4, red. G. Dagrón i in., przekł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 27–28.

²¹ E. Wellesz, *Historia muzyki*, s. 217.

²² Tamże, s. 219.

²³ P.F. Krypiakiewicz, *De Hymni Acathesti auctore*, s. 361; „Pełne tajemnic zlecenie poznając Gabriel do chaty Józefowej udał się pośpiesznie, i ozwał się bezcielesny do nieznającej męża: Ten co niebo nachyla, zamknął się w Tobie nieodmieniony i cały. Widząc, jak w twoim łonie przybiera postać sługi, wołam do Ciebie z zachwytem: Witaj, Oblubienico Dziewicza!” (*Hymn Akathistos*, w: A. Bóber, *Antologia*, s. 517).

jak kontakion i ułożony jest przy użyciu słów i zwrotów, które występują w kontakionie. Dowód przeprowadzony przez Krypiakiewicza była rozstrzygający do tego stopnia, że przyjął go w swej edycji *Akatystu* C. del Grande²⁴.

W taki sposób hipotezę o autorstwie Focjusza propagowaną przez A. Papadopoulo-sa-Kerameusa odrzucił ostatecznie w 1951 r. Dom Huglo, ukazując swoją publikację łacińskiej wersji synaksarionu, proemionu i 24 strof *Akatystu* z *Codex Paris* (Bibliothèque Mazarine 693). Nawiązując do badań P.V. Winterfelda (starołaciński rękopis z *St. Gallen* C. 78), na podstawie zastosowanego słownictwa Huglo wnioskuje, że wersja ta, musiała być sporządzona pomiędzy końcem VIII i połową IX w., choć sam rękopis pochodzi z końca XI, tudzież początku XII wieku²⁵. Okazało się także, iż rękopis *St. Gallen* C. 78 (IX w.) zawiera tylko synaksarion oraz początek analizowanego hymnu, odpowiadając późniejszym rękopisom, co świadczy o tym, że wszystkie łacińskie wersje wywodzą się z jakiegoś jeszcze wcześniejszego, zaginionego rękopisu²⁶.

Porównanie łacińskiego i greckiego tekstu dostarcza dalszych dowodów na wcześniejsze powstanie *Akatystu*. Jak twierdzi E. Wellesz, badania wersji łacińskiej wykazały, że różni się ona od najlepszych greckich rękopisów pod względem tych samych słów i zwrotów, co rękopisy wykonane w klasztorach bazylikańskich na Sycylii i południowej Italii. Na dodatek, na podstawie tekstu *Akatystu* z kontakarionu z X w. (*Codex Vindobod. Suppl. gr. 96*) okazuje się, że pochodzi ona z klasztoru św. Katarzyny pod Górą Synaj i zawiera poważne odstępstwa od oryginału, podobnie jak badany przez Dom Huglo dokument z paryskiej Bibliothèque Mazarine²⁷.

Biorąc pod uwagę: czas, który upłynął, zanim z zaginionego oryginału sporządzono łacińskie kopie; czas, który upłynął, zanim hymn stał się tak sławny, że za pożądane uznano dokonanie łacińskiego tłumaczenia; w końcu fakt, że tłumaczenie dokonane zostało z wersji synajskiej różniącej się dalece od oryginału, że zanim wykształciły się te warianty musiało minąć dużo czasu, można dojść do wniosku, że sam *Akatyst* (bez proemionu *O, Waleczna Hetmanko*) powinien powstać w czasie rozkwitu bizantyjskiego gatunku jakim był kontakion, czyli w okresie, kiedy żył Roman²⁸. On więc najprawdopodobniej jest jednak autorem najślawniejszego hymnu Kościoła bizantyjskiego, za czym optują także na gruncie literatury polskiej O. Jurewicz oraz R. Łużny²⁹.

²⁴ C. del Grande, *L'Inno acatisto*, s. 17; H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, s. 427; E. Wellesz, *Historia muzyki*, s. 219.

²⁵ M. Dom Huglo, *L'Ancienne Version*, s. 27–61; P.V. Winterfeld, *Ein abendländisches Zeugnis über den imnos akathistos der griechischen Kirche*, „Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur” 47(1904), s. 81–88; E. Wellesz, *Historia muzyki*, s. 219.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 220.

²⁸ Tamże.

²⁹ O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyjskiej. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 88; R. Łużny, *Bizantyńsko-słowiański Akatyst oraz jego poetyckie amplifikacje w literaturze polskiej – dawnej i nowej*, w: *Literatura a liturgia*, Łódź 1998, s. 72.

II. STRUKTURA FORMALNA I TEOLOGIA DZIEŁA

W hymnografii bizantyjskiej *Akathistos* ku czci Bogurodzicy posiada unikalną formę: jest to kontakion składający się z 24 strof, rozpoczynających się od kolejnych liter alfabetu greckiego (A–Ω), a więc ułożonych w formie akrostychu³⁰. Ten oryginalny model w postaci alfabetycznej szczęśliwie zachowano w polskim przekładzie M. Bednarza³¹. Według treści dzieło Romana Melodosa rozkłada się na dwie części, każda po 12 zwrotek. Pierwsza część ma charakter narracyjny i rozwija w oparciu o początkowe rozdziały Ewangelii św. Łukasza opowieść o latach dziecięcych Jezusa (od Zwiastowania do Ofiarowania w świątyni). Część druga ma charakter liryczny i refleksyjny. To w tym właśnie miejscu wśród zachwyków i zdumień nad głębią misterium Wcielenia snuje poeta – teolog refleksję o pełni zmiłowania Boga Stwórcy nad człowiekiem. Zamknięciem tej części, a jednocześnie zakończeniem całego utworu jest wezwania do chwaleń Maryi jako świątyni duchowej (*Wielbiąc pieśniami Twego Syna, chwalimy hymnem wszyscy też i Ciebie jako świątynię duchową Bogarodzico*) i gorące błaganie skierowane do Najświętszej Dziewicy, aby przyjęła ów dar wyśpiewanej modlitwy i strzegła proszących Ją od wszelkich złych przygód (*Racz przyjąć teraz ten nasz dar, od wszelkiego nieszczęścia nas broń wszystkich*)³².

Opisany powyżej ogólny podział formalny *Akatystu* może być uszczegółowiony, a wówczas wszystkie strofy starożytnego hymnu dzielą się na cztery równe części tzw. stasis, wśród których w edycji polskiej wyróżniono 12 ikosów i 12 kontakionów³³. Warto zauważyć, że *Akatyst* choć jest kontakionem, w odróżnieniu od klasyki tego gatunku jest asymetryczny: strofy nieparzyste różnią się długością od parzystych i rozpoczynają od tzw. troparionu (siedem wersów) np.:

*Archanioł z nieba
posłan był, by witaj
Matce Boga rzekł.
A kiedy ujrzał, że na jego bezcielesny głos
bierzesz na siebie ciało Panie,*

³⁰ Akrostych (gr. *akrostichon*, od *akros* – szczyt, kraniec; *stichos* – wiersz). Za ojca tej formy uznaje się tradycyjnie Epicharma z Syrakuz (V w. prz. Ch.). W starożytności akrostych cieszył się dużą popularnością w poezji aleksandryjskiej i późnego cesarstwa rzymskiego; był także ulubioną formą poezji starotestamentalnej, najczęściej jako akrostych alfabetyczny (Lm 1–4; Ps 25, 34, 111, 112, 119, 145; poemat o dziełnej niewieście Prz 31, 10–31). Jednym z najbardziej popularnych przykładów jest pochodzący z końca I w. akrostych IChThYS (gr. ryba) odczytywany jako: *Jesus Chreistos Theu Hyios Soter* – Jezus Chrystus Boży Syn Zbawiciel. T. P i a t t i, *I carmi alfabetici della Bibbia chiave della matrica ebraica?*, „Revue biblique” 31(1950), s. 281–315.

³¹ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 8*–33*; A. B o b e r, *Antologia*, s. 516–530.

³² Tamże, s. 512, 529–530. J.S. G a j e k, *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, s. 317.

³³ Nazewnictwo to zachowane zostało w wydaniu zredagowanym przez ks. J.S. G a j k a. *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 8*–33*.

*stanął w zachwycie
wołając do Niej*³⁴.

Tak więc strofę, czyli ikos, otwiera ukazanie wydarzenia zbawczego (siedmiowersowy troparion), wokół którego koncentruje się myśl kompozytora, którą podtrzymują w następującej później poetyckie obrazy odnoszące się do Maryi; np. myśl wskazanego powyżej pierwszego ikosu i troparionu: *Archaniół z nieba posłan był, mówiącego o poselstwie niebieskiego posłańca, rozwinięta została w kontemplacji Bogurodzicy, którą modlący się pozdrawiają pełnym zachwytu okrzykiem Witaj, przypominając, że to Ona podnosi Adama z upadku, od łez uwalnia Ewę; jest wysokością pojęciom ludzkim niedostępną i głębiną nawet anielskim okiem niezbadaną; a przez tajemnicę Zwiastowania staje się tronem Króla i gwiazdą Słońce ukazującą*³⁵.

Formalną niepowtarzalnością *Akatysty* jest połączenie kontakionu, a właściwie siedmiowersowego troparionu z wieńcem 12 pozdrowień (*chairetismoj*), które dołączone zostały do nieparzystych strof i tłumaczone są na język polski w swojej formule inicjalnej jako: *witaj; raduj się* (gr. *chaire*). Podobnie jak pierwotny proemion (*kukulion*) dzieła *Pełne tajemnic zlecenie* oraz ten dodany po ocaleniu miasta *O waleczna Hetmanko*, nieparzyste strofy mają jeden i ten sam refren: *Witaj, Oblubienico Dziewicza*, zaś strofy parzyste (także siedmiowersowe *tropariony*) refren: *Alleluja*³⁶.

Opowiadając o zdarzeniach z życia Bogurodzicy i Jezusa, poeta wprowadza w troparionach tzw. *dramatis personae* i szeroko stosuje mowę bezpośrednią, zaś w dwunastowersowych *chairetyzmonach* wychwala Najświętsza Dziewicę głosami: anioła, pasterzy, magów, św. Jana Chrzciciela, dziewic, świętych oraz wszystkich wyznawców w stylu wczesnochrześcijańskich litanii. Z wielką zręcznością i niezwykle efektywnie zostały połączone owe dwa heterogeniczne elementy poezji bizantyjskiej: dramatyczny w opisie wydarzeń i sytuacji oraz liryczny w panegirykach skierowanych do Dziewicy.

Treść *Akatysty* ku czci Bogurodzicy koncentruje się wokół tematu obecności Maryi w tajemnicy Słowa Wcielonego i Jego Kościoła. Doprowadzona do najwyższej perfekcji struktura stylu i rytmu z jednoczesnym zachowaniem całej naturalnej żywotności i ekspresywności są na usługach głębokiej teologii i głębokiej pobożności ludu chrześcijańskiego, który w tym przepięknym hymnie pragnie wyśpiewać swój zachwyt nad tajemnicą Wcielenia i swoją wdzięczność ku Bożej Rodzicielce. Doniosłość dzieła Romana Melodosa polega na zachowaniu w nim, pomimo niezliczonych treści mariologicznych, równowagi chrystologicznej, tak więc maryjność *Akatysty* pozostaje w nim na usługach chrystologii. Najświętsza Dziewica ukazwana jest tutaj zawsze w kontekście tajemnicy swego Syna i Kościoła, nigdy poza tą tajemnicą³⁷.

³⁴ W edycji polskiej, którą posługuje się autor, niestety nie zachowano tej siedmiowersowej formy *troparionu*. Tamże.

³⁵ Tamże, s. 8*.

³⁶ E. W e l l e s z, *Historia muzyki*, s. 215.

³⁷ J.S. G a j e k, *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, s. 318; według E. Jungclaussena motyw ukazania Maryi w misterium Wcielenia jest jedną z pierwszych i podstawowych cech charakteryzujących bizantyjską hymnodię maryjną. Tenże, *Cześć Maryi w Kościele wschodnim*, s. 66–67.

Owo misterium Słowa Wcielonego jest oglądane już na samym początku dzieła oczami posłanego do Dziewicy archanioła, który ujrzał, że na jego *bezcielesny głos* Syn Boży *bierze na siebie ciało*, dlatego Maryja jest tutaj określana jako: *lono Boskiego wcielenia* oraz *drabina, po której sam Bóg z nieba zstąpił*³⁸. Ten ostatni z obrazów, znany był już w wielkich kulturach starożytnych nie tylko w praktyce dnia codziennego, ale także w wymiarze duchowym. Zarówno Egipcjanie jak też starożytni Grecy wierzyli w istnienie „drabiny” przygotowanej dla zmarłych i wiodącej z ziemi ku niebu. W świetle opowiadania z *Księgi Rodzaju* o śnie Jakuba, drabina jawi się w ujęciu starotestamentalnym jako symbol opatrności Boga, który nie tylko chce prowadzić człowieka ku rzeczywistości nieba, ale nieustannie czuwa nad ludźmi i któremu usługują w tym czuwaniu aniołowie (por. Rdz 28,11–14). Użyte przez Romana Melodosa określenie nawiązuje w tym przypadku do charakterystycznego dla sztuki późnobizantyjskiej rozumienia symbolu drabiny w kontekście mariologicznym. Fulgencjusz z Ruspe (†523) tak objaśnia tę symbolikę: *Maryja stała się drabiną niebieską, ponieważ przez Nią Bóg zstąpił na ziemię, aby przez Nią ludzie zasłużyli sobie na wejście do Nieba*³⁹.

Kolejne strofy ukazują wprawdzie *Dziewicę co męża nie знаła*, a jednak *okrytą mocą Najwyższego ku poczęciu*, w taki sposób, że Jej lono pozostało nietknięte, stając się *jednocześnie urodzajną rolą i polem rodzącym Owoc nieskalany*. Przez tajemnicę Wcielenia, Maryja staje się dla świata: *konarem pnia co nie usycha, niwą dającą obfitość zmiłowań, stołem, ceną pojednania, śmiałym przystępem do Boga dla wszystkich śmiertelnych*, a także *modlitwy kadzidłem pachnącym*⁴⁰. W istocie, o ile modlitwa psalmisty może być przed Bogiem, jak woń świątynnego kadzidła (por. Ps 141,2), o tyle bardziej jeszcze, zgoda Najświętszej Dziewicy i przyjęcie przez Nią Słowa Wcielonego są najwyższym uwielbieniem, duchową wonią oraz *virgula fumi*, czyli obłokiem wznoszącego się ku niebiosom pachnącego kadzidła (por. Syr 24,15; 39, 18n; Pnp 4,11). Modlący się słowami *Akatystu* Kościół antycypuje w ten sposób apokaliptyczną liturgię niebieską (por. Ap 5,8), a pozostając na ziemi w pielgrzymce wiary, uczestniczy w walce duchowej, w której kadzidło ma symbolikę oczyszczającą: *broni przed demonami i wszelkimi wpływami złego ducha*⁴¹.

Nawiązanie do symboliki kadzidła w tytułach Dziewicy Maryi oraz część *Akatystu* mówiąca o adoracji i rozpoznaniu Słowa Wcielonego na Jej rękach przez trzech Magów przybyłych ze Wschodu przypominają, że Matka Boga w świetle *misterium incarnationis* jawi się jako *Ta, która wyzwala z pogańskiego bałwochwalstwa, ocala od brudnych uczynków, kładzie kres pogańskiej czci ognia, demony strąca do przepaści, depcze błędu szaleństwo*, wyprowadzając także dzisiaj ludzkość z duchowej

³⁸ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 10*.

³⁹ *Sermones XXXV*: PL 65, 889, cyt. za: D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przekł. i opr. W. Zakrzewska i in., Warszawa 2001, s. 390.

⁴⁰ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 12*–13*.

⁴¹ Używanie kadzidła podczas celebracji egzorcyzmów potwierdza m.in. warmińskie źródło z 1800 r. P. T o w a r e k, *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008, s. 92, przypis 570.

niewoli: *Bożki egipskie, o Zbawco, nie mogły sprostać Twej sile – runęły*⁴². O niebezpieczeństwach niesionych przez magię pospolitą (goecja) jak i magię uczoną, kultyczną (teurgia) pisze już św. Augustyn (†430), zaś Orygenes (†253/254) i św. Grzegorz z Nazjanzu (†389/390) ogłaszają jej upadek wraz z nadejściem Chrystusa i pokłonem, jaki oddali Mu trzej Magowie ze Wschodu (*magoi apo anatolon*)⁴³.

Ikos 12 *Akatysty* przypomina, że nie sposób chwalić Syna, pomijając Bogurodzicę, która przez zamieszkanie Jezusa w Jej wnętrzu, stała się świątynią duchową, uświęconą i uczczoną przez swego Stwórcę. O tajemnicy tej duchowej budowli przypominają użyte w sekwencji chairetyzmów obrazy: *namiot Boga i Słowa, arka złożona przez Ducha Świętego, skarbnica życia, bastion Kościoła, mur nieobalony Królestwa Bożego*⁴⁴. Określenia te przypominają biblijną symbolikę namiotu, który Słowo Przedwieczne rozbiło pośród ludzi (por. J 1,14), a także Arki Przymierza, w której złożone były kamienne tablice Prawa Bożego wraz ze złotym naczyniem z manną (por. Wj 16,33–34), przypominającym cudowny pokarm na pustyni oraz laską Aarona, która wydawała liście, kwiaty i owoce na dowód jego prawdziwego kapłaństwa (por. Hbr 9,4). Metafory wskazujące na Maryję jako bastion Kościoła świętego, czy mur nieobalony Królestwa Bożego powracają w hymnie autorstwa Romana Melodosa: *Doute pantes – Modlitwa do Chrystusa i Jego Matki, gdzie poeta mówi: Tyś jest świata całego ratunkiem, rajem, grodem o dwunastu bramach (...), Tyś jest szaniec i mur niezwalczony, Tyś przedmurzem jest wiernych mocarzy*⁴⁵.

W tradycji łacińskiej do akatystowej symboliki Maryi, będącej świętym Miastem Bożym i obroną ludu, nawiązują wezwania Litanii Loretańskiej (XII w.), gdzie Najświętsza Dziewica określana jest jako: *Stolica mądrości, Dom złoty, Arka Przymierza i Brama niebieska*⁴⁶, czy słowa modlitw: *Salve Regina* przypisywanej mnichowi Hermanowi Chromemu (†1054), albo *Ave Regina caelorum* (XII w.)⁴⁷,

⁴² *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 18*. Posługa uwolnienia z mocy złego ducha, jaką niesie Maryja, powraca również w odnowionych tekstach celebracji wielkiego egzorcyzmu. W pierwszej formule błagalnej czytamy: „Miłosierny Boże, wysłuchaj modlitwy Dziewicy Maryi, której Syn na krzyżu, zmiążdżył głowę starodawnego węża i wszystkich ludzi oddał w Jej macierzyńskiej opiece” (*Rytuał Rzymski: Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Wydanie wzorcowe, Katowice 2002), a w formule rozkazującej egzorcyzmu, zamieszczonej w *Dodatkach* księgi: „Rozkazuje ci chwalebna Bogarodzica Dziewica Maryja, która od pierwszej chwili swego niepokalanego Poczęcia swą pokorą zmiążdżyła twoją pełną pychy głowę” (tamże, *Dodatki*, s. 91).

⁴³ „Usiłują też pisarze pogańscy wykazać niby różnicę między goecją a teurgią i spośród tych, co się tym zabronionym praktykom oddają, jednych chcą mieć za godnych nagany, mianowicie tych, których gmin czarownikami nazywa (i ci – powiadają – należą do goecji), a innych znów chwałą, tych mianowicie, którym dziedzinę teurgii przypisują; choć właściwie i jedni, i drudzy opętani są podstępnyymi praktykami diabłów pod imieniem aniołów” (Św. A u g u s t y n, *Państwo Boże* X, 9, przekł. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 367). O r y g e n e s, *Przeciw Celsusowi I*, 60, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, s. 47; G r e g o r i u s N a z i a n z e n u s, *Carmina dogmatica* 53–71: PG 37, s. 428–429.

⁴⁴ *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 30*.

⁴⁵ R o m a n P i e ś n i a r z, *Modlitwa do Chrystusa i Jego Matki*, w: *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, red. [L. Małunowiczówna] L. Gładyszewski, Lublin 1993, s. 321.

⁴⁶ I. C a l a b u i g, *Les Litanies de la Sainte Vierge*, 29(1984) z. 142, s. 78–100, z. 143, s. 158–180.

⁴⁷ Pod względem stylu mamy tu przykład hymnicznych pozdrowień – aklamacji, które we wciąż nowych sformułowaniach trawestują greckie *chaire*: Ave; Salve; Gaude; Vale. G. V o s s,

współcześnie zaś formularze zawarte w *Zbiorze mszy o Najświętszej Maryi Pannie*⁴⁸. Ta eklezjologiczna konotacja zawarta w ostatnim ikosie *Akatysty* miała istotne znaczenie w przekształceniu Konstantynopola w „Miasto Bogurodzicy”.

W życiu liturgicznym Kościołów tradycji bizantyjskiej i bizantyjsko-słowiańskiej *Akatyst ku czci Bogurodzicy* stanowi najważniejsze oficjum maryjne. Aktualnie w praktyce liturgicznej Kościoła bizantyjskiego celebrytuje się go w piątą sobotę Wielkiego Postu, zaś w praktyce greckiej wykonuje się jedną ze *stasis* w cztery pierwsze soboty (w ramach tzw. małej komplety w piątek wieczorem), a w piątą sobotę Wielkiego Postu całość hymnu⁴⁹. W tradycji bizantyjsko-słowiańskiej *Akatyst* celebrowany jest w formie wotywniej w ramach oficjum nazywanego *moleben* (gr. *paraklisis*; ukr. *paraklis*), a na Zachodzie spotkał się z żywą recepcją wśród rzymskich katolików i jest sprawowany podobnie jako oficjum wotywnie ukształtowane jednakże na wzór struktury jutrzni lub nieszpórów⁵⁰.

* * *

Skomponowany przez Romana Melodosa *Akatyst*, będący wyznaniem wiary Kościołów wschodnich w Boże Macierzyństwo i Dziewictwo Maryi, napisany prostym językiem ludu, przeżywa w ciągu ostatnich lat swój prawdziwy renesans. Dotyczy to zarówno liturgii, jak badań w temacie. Od momentu swego powstania stanowi on do dziś dla chrześcijan tradycję tak bizantyjskiej, jak też i rzymskiej źródło ciągle świeżej, wyrażonej językiem poezji, teologii tajemnicy Wcielenia, której całe stworzenie wraz z Najświętszą Dziewicą wyśpiewuje niemilknące *Alleluja*.

Warto przypomnieć, że w trwałą pamięć o *Akatystyce* wpisuje się również osoba błogosławionego papieża Jana Pawła II, który poświęcił temu dziełu swoje homilie⁵¹, a w rozporządzeniach Penitencjarii Apostolskiej dołączonych do bulli *Incarnationis Misterium* ogłaszającej Wielki Jubileusz 2000, przedłożył nawet możliwość

Wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Królowej (22 sierpnia), w: *Cześć Maryi dzisiaj*, dz. cyt., s. 242.

⁴⁸ Przykładowe formularze mszalne: *Najświętsza Maryja Panna Świątynia Pańska*, w: *Zbiór mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, s. 112–114; *Najświętsza Maryja Panna, Stolica Mądrości*, w: *Zbiór mszy*, s. 115–117; *Najświętsza Maryja Panna, Obrona wiary*, w: *Zbiór mszy*, s. 149–151; *Najświętsza Maryja Panna, Wspomożycielka wiernych*, w: *Zbiór mszy*, s. 172–174; *Najświętsza Maryja Panna od wyzwolenia*, w: *Zbiór mszy*, s. 175–177.

⁴⁹ J.S. G a j e k, *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, s. 318.

⁵⁰ Schemat oficjum wotywnego *Akatysty* inspirowanego tradycją zachodnią: 1. Wezwanie: *Boże wejrzyj*; 2. Krótki hymn lub pieśń maryjna (np. *Ordynniczko chrześcijan niezawodna*); 3. Recytacja Psalmu 45: *Z mego serca płynie piękne słowo*; 4. Aklamacja *Alleluja*; 5. Proklamacja Ewangelii (np. Łk 1,39–49); 6. Spiew *Akatysty* (całość lub jedna *stasis*); 7. Litania pokoju (modlitwa prośb) i *Ojciec nasz*; 8. Modlitwa końcowa (np. dziękczynna *Akatysty*); 9. Błogosławieństwo. Por. *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny*, s. 85–96. W Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu zrodziła się tradycja, aby po błogosławieństwie dokonał się jeszcze akt osobistej adoracji ikony poprzez indywidualny pocałunek uczestników.

⁵¹ Chodzi tu o homilię wygłoszoną 25 marca 1988 r. w bazylice Matki Bożej nad Minerwą podczas *Matutinium* w rycie bizantyjsko-słowiańskim. Druga homilia wygłoszona została 8 grudnia 2000 r. podczas celebracji *Akatysty* w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie: <http://www>.

uzyskania odpustu jubileuszowego poprzez recytację tegoż starożytnego hymnu ku czci Matki Bożej w jednej z wybranych bazylik rzymskich⁵². Nie tylko w Wiecznym Mieście, ale również w wielu innych miejscach i duchowych przestrzeniach Kościoła Zachodniego, w cudowny sposób stał się ów starożytny hymn w ciągu ostatnich dziesięcioleci obiektem zainteresowania wspólnot zakonnych i świeckich, seminarzystów, młodzieży, grup modlitewnych, poszukujących prawdziwej pieśni i psalmu, by wykrzyczeć sercem cześć i pochwałę Bożej Rodzicielce i Słowu Wcielonemu, czyli tym, którzy pragną własną pobożność ubogacić patrystyczną spuścizną niepodzielnego Kościoła⁵³.

AKATHISTOS EN HONNEUR DE LA BIENHEUREUSE MÈRE DE DIEU: L'HISTOIRE, LA PATERNITÉ ET LA THÉOLOGIE DE L'OUVRAGE

RÉSUMÉ

Pendant les dernières années de l'épanouissement de l'oecuménisme et sous l'influence de la conviction que l'Église a deux poumons, on peut constater en terre d'Occident les intérêts particuliers pour la tradition et la liturgie byzantine. Un exemple de ce phénomène est l'*Acathiste* en honneur de la bienheureuse Mère de Dieu qui (en quelque sorte) a conquis les espaces spirituels de l'Église catholique romaine (avec sa beauté de la mélodie et avec sa théologie profonde de l'inscription). La rédaction présente forme un essai du classement de nos connaissances au sujet de cet hymne antique, de sa paternité et aussi de la réflexion sur son esprit théologique. La paternité de cet hymne était attribuée au patriarche de Constantinople – Sergius (VII siècle), au diacre Georges Pisides, et au patriarche Germanos (VIII siècle). Pourtant, l'analyse qu'on a fait permet de confirmer les études de Egon Wellesz qui attribue la paternité de l'*Acathiste* au diacre Romain (†556) le plus grand compositeur byzantin de son temps, l'auteur d'un millier de *kontakions*. Il faut chercher la genèse, les racines de l'hymne dans la piété pour la Vierge Marie qui s'est formée depuis des siècles à l'Est, qui pourrait être par exemple: la plus ancienne prière à la Vierge Marie (*Sub tuum praesidium*, III–IV siècle), les hymnes du saint Ephrem, le diacre (†373) ou la fameuse homélie de Saint Cyrille d'Alexandrie au Concile d'Éphèse (431).

En hymnographie byzantine l'Hymne *Acathiste* à la Vierge Marie signifie l'hymne que l'on chante en restant debout, elle possède la forme exceptionnelle: c'est un *kantakion* composé de 24 strophes, qui commencent par les lettres successives de l'alphabet grec (Α–Ω), alors dans la forme d'acrostiche. Au niveau de la forme, l'originalité se fonde sur l'union du *kontakion* (qui annonce le thème de la méditation) avec l'ensemble de 12 salutations

vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20001208_akathistos_it.html

⁵² http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_pl.html

⁵³ Przykładem może być w tym przypadku coroczna celebrowana *Akatystu* w formie oficjum wotywnego z okazji uroczystości odpustowej Niepokalanego Poczęcia (8 grudnia) w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Por. *Mysłnik Klerycki. Pismo alumnów Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elbląskiej* 2(41)2010/2011, s. 59.

(*charetismoi*) qu'on a ajouté aux strophes impaires et qui sont traduites en polonais dans sa formule initiale comme: *Souhaite la Bienvenue, Réjouis-toi* (gr. *chaire*). Comme le proemion original de l'oeuvre *Message plein des mystères* et celui ajouté après le sauvetage de la ville: *Oh, la Dame vaillante*, les strophes impaires ont un seul et même refrain: *Salut, la Fiancée Vierge* et les strophe paires ont un autre refrain: *Alleluja*. L'*Acathiste* a écrit en langue simple du peuple qui confesse la vérité de la Maternité Divine de Marie survit une vraie renaissance dans les dernières années. Ceci concerne également, la liturgie et les études thématiques. Y ont pensé dans leur enseignement papal: le bienheureux Jean Paul II et le pape Benoît XVI. Pendant ces dernières dizaines années l'*Acathiste* est devenu l'objet des intérêts de communautés conventuelles et laïques, des jeunes, des groupes suppliants de prières, des séminaristes, qui souhaitent enrichir leurs propres piétés, par exemple la communauté du Grand Séminaire à Elbląg dans laquelle, dès le commencement de sa formation, et avec une grande adoration, on célèbre la recitation de l'*Acathiste*.

OTWARTOŚĆ NA DAR ŻYCIA – TEOLOGICZNA INTERPRETACJA FUNKCJI PROKREACYJNEJ RODZINY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Pełna interpretacja funkcji rodziny¹ staje się możliwa jedynie w kontekście nauki Chrystusowej. Zespolecie orędzia ewangelicznego z codziennym wymiarem ludzkiej egzystencji decyduje ostatecznie o prawdziwości środowiska, w którym przychodzi żyć osobie. Akcentuje tę kwestię Pedro-Juan Viladrich: „Rodzina, której powierza się Ewangelię życia, ponieważ jest jego sanktuarium, jest rodziną prawdziwą, albo jeszcze dokładniej jest prawdą o rodzinie”². Życie odczytywane w świetle Ewangelii nie dotyczy jedynie wykraczania poza doczesność. Normy zawarte w nauczaniu Jezusa pozwalają bowiem na ocenę, czy i na ile człowiek realizuje swoje ziemskie powołanie, otwierając się na Boga i kształtując tym samym cywilizację miłości.

Otwartość na Boga jest stanem pozwalającym na moralną realizację funkcji prokreacyjnej w rodzinie, wyrażającej troskę o życie jako opcję fundamentalną. Społeczności świeckie, podobnie jak wspólnota Kościoła, stoją na straży życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. Ochrona ludzkiego życia, wraz z całym zespołem uwarunkowań do niej przynależnych, powinna znaleźć swoje odzwiercienie

* Janusz Szulist – kapłan Diecezji Pelplińskiej. Dr hab. nauk teologicznych z zakresu Katolickiej Nauki Społecznej. Adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej i KNS na UMK w Toruniu. Wykładowca KNS w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie. Autor książek: *Die personalistische Friedensethik von Johannes Paul II.*, Hamburg 2008; „Starajcie się o pomyślność kraju” (Jer 29,7). *Udział świeckich w życiu politycznym w oparciu o Nauczanie Społeczne Kościoła*, Pelplin 2007; „Niech wszystkie narody ziemi poznają Twe imię” (1 Krl 8,43). *Społeczność światowa w Katolickiej Nauce Społecznej*, Pelplin 2008; *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia Encykliki „Caritas in veritate” Benedykta XVI*, Pelplin 2009. Publikuje również w czasopiśmie naukowych jak też na łamach „Niedzieli” oraz „Pielgrzymia”.

¹ Funkcje rodziny są rozpatrywane w ramach katolickiej nauki społecznej. Andrzej Zwoliński, wyliczając funkcje instytucjonalne oraz funkcje istotne rodziny, na pierwszym miejscu sytuuje funkcję prokreacyjną. Z tego względu powoływanie do życia nowych istot ludzkich stanowi fundament życia społecznego, na którym nabudowany jest proces wychowawczy oraz pozostałe funkcje rodziny, takie jak funkcja ekonomiczna, stratyfikacyjna, integracyjna itd. Zob. A. Z w o l i ń s k i, *Społeczny wymiar życia rodzinnego*, w: T. B o r u t k a, J. M a z u r, A. Z w o l i ń s k i, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 186n.

² J.-P. V i l a d r i c h, „*Evangelium vitae*” a nauki o rodzinie, w: „*Evangelium vitae*” – ocale niem rodziny, red. K. Majdański, S. Stefanek, Częstochowa 1997, s. 180.

dlenie w kulturze codziennej, w prawodawstwie, a także w sposobie funkcjonowania różnego rodzaju instytucji.

W niniejszym artykule zagadnienie otwartości rodziny na dar życia jest analizowane w trzech aspektach. Po pierwsze, zostaną przedstawione współczesne zagrożenia w kwestii przekazywania życia. Kolejną część pracy jest poświęcona doniosłości społecznej funkcji rozrodczej. Ostatni podrozdział zawiera analizy dotyczące sposobu funkcjonowania daru życia w chrześcijańskiej rodzinie. Teksty źródłowe dla niniejszego opracowania stanowią dwa dokumenty bł. Jana Pawła II: *adhortacja Familiaris consortio* (1981)³ oraz *List do rodzin* (1994)⁴.

I. ZAGROŻENIA DLA PRZEKAZYWANIA ŻYCIA

W perspektywie teologicznej wszelkie czynniki zaburzające procesy prokreacyjne są efektem trudności, które mogą pojawić się w dwóch relacjach: człowiek – Bóg oraz człowiek – człowiek. Powołując się na treść konstytucji *Gaudium et spes*, Jan Paweł II wskazuje na swoistą prawidłowość, iż zubożenie na Boga znajduje odzwierciedlenie w obojętności na drugiego człowieka: „Lecz jeśli słowom ‘autonomia rzeczy doczesnych’ nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawali religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu”⁵. Utrata wrażliwości na Boga bądź metodyczne usuwanie elementów Boskich z codziennego życia prowadzi zatem do sytuacji, kiedy człowiek izoluje się w ramach doczesności⁶.

Faktem jest, iż ludzie posiadają skłonność do redukcjonowania rzeczywistości do jej ziemskiego jej wymiaru. Jacek Salij, opisując skutki tego typu stanu zamknięcia, wskazuje na trzy tendencje, które można zaobserwować we współczesnych społecznościach: 1. człowiek postrzega siebie tylko i wyłącznie w ramach systemu produkcyjno-konsumpcyjnego, „dobroć moralna to czynienie dobra bez odniesienia do dobroci samego podmiotu”; 2. brak zrozumienia dla cnoty i kształtowania charakteru; 3. wartość definiowana jako bilans korzyści i strat⁷. Samodestrukcyjność człowieka oznacza zakwestionowanie celu ostatecznego, jak również odstąpienie od uznawania Boga za Prawdę Absolutną i Najwyższe Dobro. Ograniczenie działania i perspektyw osoby do ram doczesnych i postępowanie wyłącznie wedle zasad

³ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”*, Wrocław 1993. [dalej: FC].

⁴ Tenże, *List do rodzin*, w: tenże, *List do rodzin. List do dzieci*, Częstochowa 2005, s. 3–118 [dalej: LdR].

⁵ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Poznań 1967, s. 36, [dalej: KDK] cyt. za: Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 22. [dalej: EV]

⁶ Tamże, s. 22n.

⁷ J. Salij, *Cel życia*, w: „*Evangelium vitae*” – *ocaleniem rodziny*, red. K. Majdański, S. Stefanek, Częstochowa 1997, s. 95.

narażonej na błąd ludzkiej logiki uniemożliwiają pełny rozwój osoby. Mogą natomiast skutkować wytworzeniem struktur wrogich człowieczeństwu albo co najmniej w znacznym stopniu je ograniczających.

Wszelkie ataki na życie ludzkie – a więc wszelkie formy ograniczania funkcji prokreacyjnej – z perspektywy teologicznej należy traktować jako kolejną formę konfrontacji dobra ze złem. Dobro pochodzi od Boga i jest z Nim tożsame w stopniu najwyższym, natomiast zło wyraża się w grzechu i jest dziełem szatana. Opcja wyboru dobra oznacza troskę o życie, podczas gdy zło obejmuje różne odmiany zabójstwa, w sposób modelowy przedstawione w biblijnej historii o Kainie i Ablu (por. Rdz 4,1–16). Na podstawie nauki objawionej można określić dwie główne przyczyny, z powodu których ludzie kwestionują wartość życia. Pierwszą z nich jest afirmacja ludzkich rozstrzygnięć lub czysto ziemskich dóbr kosztem Bożej nauki, a ściślej kosztem Boskich upomnień. Kolejny powód stanowi poddanie się logice zła, które przyciąga swoją atrakcyjną formą, podczas gdy w ostatecznym rozrachunku jest zawsze zgubna dla człowieka. Urzeczywistniając postulat zła, ludzie czynią ziemię nieludzką i haniebną, szczególnie w stosunku do naturalnego powołania dla osoby, jakim jest przekształcanie dzieła stworzenia według Bożego zamysłu⁸.

Negatywne fenomeny społeczne, składające się na niekorzystną dla rodzin sytuację środowiskową⁹, posiadają swoje źródło w zachwianiu hierarchii wartości, jak też w nadużywaniu przez człowieka wolności – ograniczając jej znaczenie do aspektu negatywnego¹⁰. W imię absolutyzowanej wolności podejmowane są decyzje wrogie życiu. Ten stan odzwierciedla odwieczne ludzkie pragnienia „bycia panem wszystkiego”. Człowiek przypisuje sobie Boskie prerogatywy w zakresie powoływania stworzeń do życia. Wyolbrzymiona wolność indywidualna sprawia, że w imię egoistycznych interesów człowiek odnosi się wrogo do kwestii życia innych osób. Owa wrogość dotyczy zarówno fazy początkowej egzystencji, a więc poczęcia, jak również fazy schyłkowej – procesu umierania¹¹. Na mocy analogii można stwierdzić, iż człowiek nigdy nie zaprzestał prób zajęcia miejsca Boga w sferze stworzenia.

W konsekwencji bezwzględna ochrona wolności jednostkowej w jej wymiarze negatywnym rzutuje na funkcjonowanie społeczności, a nawet prowadzi do kształtowania się kultury wrogiej życiu. Jan Paweł II wskazuje w tym aspekcie na paradoksalność działań społeczności państwowych: „[...] znaczna część opinii publicznej usprawiedliwia przestępstwa przeciw życiu w imię prawa do indywidualnej wolności i wychodząc z tej przesłanki domaga się nie tylko ich niekaralności, ale wręcz

⁸ EV 7n.; J. B a j d a, *Moralna ocena antykoncepcji a przerywanie ciąży*, Gdańsk 1996, s. 30n.

⁹ Katalog działań sprzecznych z troską o życie został obszerniej przedstawiony w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, na co uwagę zwrócił Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*: „[...] wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego”. KDK 27; EV 3; LdR 11.

¹⁰ FC 6.

¹¹ EV 4; FC 9; A. L a u n, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002, s. 141n.

aprobaty państwa dla nich, aby móc ich dokonywać z całkowitą swobodą, a nawet korzystając z bezpłatnej pomocy służby zdrowia”¹². Zjawisko kryzysu moralnego albo wręcz amoralności w sferze działań władz ustawodawczych państwa sprawia, że kształtuje się cywilizacja śmierci, a obywatele są wychowywani do obojętności albo nawet wrogości wobec życia ludzkiego. Za sprawą różnych form propagandy sumienie człowieka staje się niezdolne do jednoznacznego rozstrzygnięcia o dobru i złu w zakresie obrony życia. Wewnętrzne zniszczenia, jakie powoduje cywilizacja śmierci, stanowią piętno, które w ramach danej społeczności może naznaczać całe pokolenia¹³.

Swoisty fundament tych przemian stanowią zachowania antysolidarystyczne, kwestionujące podstawowe zasady etyki, określające w sposób zasadniczy ramy odniesień międzypodmiotowych. Współczesne społeczności w imię sukcesu podważają bądź otwarcie kwestionują zasady moralności chrześcijańskiej. Koncentracja ogółu relacji między obywatelami jedynie wokół maksymalizacji zysku powoduje ograniczenie ochrony prawnej tych, którzy nie mogą w pełnym zakresie artykułować swoich interesów, a więc dzieci, osób niepełnosprawnych, ludzi w podeszłym wieku itd. Zaprzeczanie fundamentalnym zasadom moralności chrześcijańskiej prowadzi nie tylko do tworzenia atmosfery wrogiej życiu. Sprawia również, że obiektywne zło traktowane jest jako dobro, natomiast instytucje chroniące dobro osoby są traktowane jako potencjalne zagrożenia dla urzeczywistnienia postulatów wolności, ugruntowanych w naturze ludzkiej. Tego typu mentalność, ukształtowana na poziomie jednostkowych działań obywateli, jest niezwykle trudna do zwalczania. Ową trudność potęguje fakt, iż rozwiązania serwowane w ramach struktur grzechu wydają się niemalże idealną odpowiedzią na współczesne zapotrzebowania egzystencjalne obywateli¹⁴.

Zagrożenia dotyczące przekazywania życia wynikają bezpośrednio z zamknięcia człowieka na potrzeby bliźniego, a także na rzeczywistość wartości chrześcijańskich oraz Boga. Człowiek pozostawiony sobie samemu, bez względu na własny współdziałanie w procesie alienacji, zdolny jest na szczególnie szeroką skalę do tworzenia wrogich życiu struktur społecznych.

II. SPOŁECZNE ZNACZENIE FUNKCJI ROZRODCZEJ RODZINY

W opracowaniach z dziedziny nauk społecznych, dotyczących problematyki małżeństwa i rodziny, punkt wyjścia stanowi funkcja prokreacyjna. Jej realizacją jest powoływanie do życia potomstwa. Franciszek Adamski wskazuje, iż rodzina stanowi miejsce legalizacji stosunków seksualnych. Współżyciu małżonków przy-

¹² EV 4,19n.

¹³ Tamże, 4; FC 45; LdR 11. Na podstawie analizy wypowiedzi Jana Pawła II można stwierdzić, iż punktem wyjścia dla kształtowania się struktur grzechu jest przeabsolutyzowany indywidualizm, właściwy np. ideologiom liberalnym. Zob. t e n ż e, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 36n. [dalej: SRS]; *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. Papiéska Rada „Iustitia et Pax”, Kielce 2005, s. 193 [dalej: KNSK].

¹⁴ EV 11nn.; SRS 36n.; KNSK 193; J. B a j d a, *Moralna ocena...*, s. 27nn.

pisuje się zgodność z prawem naturalnym i nauką objawioną. Funkcja prokreacyjna, analizowana z perspektywy nauk społecznych, dotyczy nie tylko momentu zbliżenia płciowego. Podkreślany jest również fakt, iż w ramach funkcji prokreacyjnej zaspokajane są dążenia rodzicielskie, dotyczące bezpośrednio kwestii wychowania, a więc socjalizacji¹⁵. Można zatem podkreślić naturalną łączność pomiędzy funkcją prokreacyjną a socjalizacyjno-wychowawczą, skutkującą m.in. centralną pozycją dziecka w życiu rodzinnym.

Fundamentalne znaczenie funkcji prokreacyjnej dla rodziny wynika z faktu, iż powoływanie do życia nowych istot ludzkich przedłuża byt każdej społeczności. Innymi słowy, bez przyrostu naturalnego nie byłoby kultury, gospodarki, polityki itd. Owa prawidłowość powinna skłaniać organy kierujące społecznościami do troski o realizację funkcji rozrodczej rodziny, gdyż dla wszystkich wspólnot ludzkich jest to sprawa egzystencjalnej rangi. Opieka społeczności w kwestiach związanych z prokreacją dotyczy w równym stopniu intymności, jak też zapewnienia właściwych warunków rozwoju potomstwa¹⁶.

W opisie funkcji prokreacyjnej na gruncie nauk społecznych jest analizowane zagadnienie stosunku rodziców do poczętego życia oraz dominujące współcześnie modele dzietności, zarówno w zakresie ich struktur, jak też liczby potomstwa. Probiezmem charakteru odniesienia do poczętego życia jest stan nastrojów pro- i antyaborcyjnych w społeczeństwach. Tego typu tezę można sformułować na podstawie analiz Franciszka Adamskiego. Zaangażowanie na rzecz obrony życia posiada dwa znamienne wymiary: prawny i moralny, bezpośrednio rzutujące na zachowania społeczne czy też jednostkowe. Stan prawodawstwa państwowego (aspekt prawny) bezpośrednio oddziałuje na stosunek znacznej części społeczeństwa do kwestii aborcyjnej. Zbyt restrykcyjne przepisy kształtują szacunek dla istnienia istoty ludzkiej. Niemniej z perspektywy możliwości, jakie oferują globalizacja i dostępne techniki medyczne, istnieje duża groźba dokonywania adopcji poza granicami krajów lub tzw. adopcji nielegalnych. Natomiast zbytliberalizacja przepisów aborcyjnych skutkuje obniżeniem, a nawet zanikiem szacunku dla życia ludzkiego¹⁷. Z tego względu jedyną skuteczną drogą staje się formacja sumienia człowieka, ze szczególnym naciskiem na zagadnienia związane z ochroną życia. Wobec istnienia wewnętrznych przekonań poszczególnych osób prawo jawi się jako pewna ich konsekwencja. Opcja na rzecz życia jest fundamentalną decyzją, którą człowiek podejmuje we własnym sumieniu. Moralny aspekt poglądu w kwestii ochrony życia człowieka oscyluje wokół dwóch kwestii. Pierwszą z nich jest miłość, posiadająca swój wzorzec w Bogu: „prawdziwy szacunek dla miłości małżeńskiej i cały sens życia rodzinnego zmierzają do tego, żeby małżonkowie nie zapoznając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli mężnie współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę. Małżonkowie wiedzą, że w spełnianiu obowiązku, jakim jest przekazywanie życia i wychowywanie, obowiązku, który trzeba uważać za główną ich misję, są współpracownikami

¹⁵ F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 37.

¹⁶ Tamże, s. 37n.; zob. również: J. Bajda, *Moralna ocena...*, s. 14–17; T. Bierańta, P. Sobierajski, *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Toruń 2007, s. 12nn.

¹⁷ F. Adamski, dz. cyt., s. 199nn.; A. Lahun, dz. cyt., s. 163.

miłości Boga Stwórcy i jakby jej wyrazicielami¹⁸. Małżonkowie posiadają udział w miłości, którą są zobowiązani urzeczywistniać całym swoim życiem. Stopień realizacji Bożej miłości stanowi proberz oceny zachowań ludzkich w kwestii moralności czynów. Drugim problemem, związanym z moralnym wymiarem poglądu na ochronę życia, jest osoba, a zatem również realizacja postulatów personalizmu wpisanego w nauczanie Kościoła. Nienaruszalność godności osobowej i praw człowieka stanowi absolutny układ odniesienia w procesie realizacji funkcji prokreacyjnej. Przyjmowanie pierwszoplanowego charakteru miłości oraz rzeczywistości osoby stanowi jednocześnie przejaw zaangażowania na rzecz troski o życie albo co najmniej promowania kultury przyjaznej egzystencji ludzkiej¹⁹.

III. BOŻY DAR ŻYCIA – PROKREACJA – ZASADNICZĄ FUNKCJĄ RODZINY WEDŁUG NAUKI KOŚCIOŁA

Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* zwraca uwagę, iż zasadniczym powołaniem rodziny ufundowanej na małżeństwie jest „rodzenie i wychowanie potomstwa”²⁰. Fundamentalne znaczenie funkcji prokreacyjnej oraz socjalizacyjno-wychowawczej w życiu rodziny znajduje uzasadnienie w teologii. Analizując funkcję prokreacyjną oraz socjalizacyjno-wychowawczą w ich wymiarze teologicznym, należy w pierwszej kolejności odwołać się do momentu powoływania do życia nowej istoty ludzkiej, będącej od samego początku osobą. Zrozumienie osobowego charakteru każdej istoty ludzkiej już na etapie poczęcia jest możliwe tylko przy założeniu, iż człowiek jako osoba otrzymuje istnienie od Boga będącego Osobą, a ściślej wspólnotą trzech Boskich Osób²¹.

Określenie funkcji prokreacyjnej jako konsekwencji istoty małżeństwa i rodziny znajduje się w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa. Dzieci też są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra”²². Właśnie w spełnianiu funkcji prokreacyjnej rodzice w dwojaki sposób wypełniają zamysł Boży względem człowieka. Po pierwsze, w akcie poczęcia realizuje się naturalne przyporządkowanie mężczyzny i kobiety, co znalazło swój wyraz zarówno w *Księdze Rodzaju* (por. 1,28; 2,18), jak też w Ewangelii według św. Mateusza (por. 19,14). Po drugie, małżonkowie powołując do życia własne potomstwo uczestniczą w dziele dalszego stwarzania świata²³.

Według Bożego zamysłu rodzina stanowi wspólnotę osób, której zasadą jednoczącą jest miłość. Jan Paweł II wskazuje na fakt, iż więzi miłosne są niezbędnym

¹⁸ KDK 50; zob. również: S. O l e j n i k, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 303n.

¹⁹ FC 28nn.; S. O l e j n i k, dz. cyt., s. 266n.

²⁰ FC 14.

²¹ Tamże; J. B a j d a, *Rodzina miejscem Boga i człowieka. Wokół zagadnienia integralnego powołania rodziny*, Łomianki 2005, s. 245n.

²² KDK 50.

²³ Tamże; S. O l e j n i k, dz. cyt., s. 304n.

czynnikiem dla wzrostu poszczególnych osób i całej wspólnoty, jaką w pierwotnym wymiarze jest rodzina. W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II odwołuje się do fragmentu swojej encykliki programowej *Redemptor hominis*, podkreślającego konieczność miłości dla całego ludzkiego życia: „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”²⁴. Dzięki miłości człowiek zdobywa możliwość odkrywania własnego człowieczeństwa w relacji do Boga. Odniesienie do Boga, a ściślej otwarcie na Boga, kształtuje rys podobieństwa człowieka do Stwórcy, wyrażający się w ludzkiej godności.

W aspekcie życia rodzinnego fundamentalne znaczenie miłości umożliwia wprawdzie stwierdzenie godności osobowej, niemniej w aspekcie rodziny uwidacznia się przede wszystkim zależność pomiędzy miłością a życiem, która zyskuje najpełniejszy charakter właśnie we wspólnotcie osób. Kazimierz Majdański odwołuje się w tym aspekcie do fragmentu *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa”²⁵. Zadanie ukonstytuowane w miłości małżeńskiej polega na przekazywaniu życia. Zjednoczenie miłosne, jakie zachodzi w tej sferze, jest możliwe jedynie w efekcie przyjęcia daru drugiej osoby. Wzorem dla tak pojmowanego miłosnego zjednoczenia jest relacja miłości Chrystusa do Kościoła. Dzięki tej relacji rodzice doskonałą więź małżeńską, jak też odkrywają konieczność łask sakramentalnych nie tylko dla trwania małżeństwa, ale również dla wypełniania tak wzniosłych zadań, jak rodzenie i wychowania potomstwa. Podtrzymywanie łączności z Chrystusem warunkuje zdolność realizacji naturalnego powołania, przypisywanego rodzinie²⁶.

Dążenie do osiągnięcia pełni życia w Bogu stanowi naturalny cel postępowania człowieka. Do takiego wniosku dochodzi m.in. Jacek Salij, powołując się na ency-

²⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, 10 [dalej: RHm], za: FC 18; zob. również: A. L a u n, dz. cyt., s. 63; J. B a j d a, *Moralna ocena...*, s. 13n.

²⁵ KDK 48.

²⁶ Tamże; również: K. M a j d a ń s k i, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań 1983, s. 82n; J. B a j d a, *Moralna ocena...*, s. 13n, 36n.

Dzięki zjednoczeniu miłosnemu, które w przypadku prokreacji zachodzi jednocześnie na dwóch płaszczyznach: człowiek – Bóg oraz człowiek – człowiek, istoty ludzkie mogą doświadczyć po raz pierwszy rzeczywistości daru. Przekazywany w ramach rodziny dar życia stanowi rzeczywistość przekraczającą wszelkie oczekiwania człowieka. Z tego zapewne względu człowiek, w obliczu obdarowania nową egzystencją ze strony Boga, jest zobowiązany przede wszystkim do należytego uczczenia tej świętej rzeczywistości życia. Konsekwencją postawy dziękczynienia jest odpowiedzialność za życie tych, którzy zostali powierzeni trosce dorosłych i którzy mają możliwość wzrastania w atmosferze domu rodzinnego. EV 22.

klikę *Evangelium vitae*²⁷. Boskie pochodzenie życia przekazywanego przez małżonków sprawia, iż realizacja funkcji prokreacyjnej służy ukazywaniu światu obecności Boga. Jerzy Bajda podkreśla, iż w aspekcie przekazywania życia w rodzinie małżonkowie stają się „sakramentem i znakiem Boga”. Taki charakter zjednoczenia małżeńskiego nakazuje upatrywać w momencie prokreacji nie tylko pierwiastków duchowych, ale przede wszystkim misterium przymierza Boga z człowiekiem, a ściślej kolejnego etapu realizacji bosko-ludzkiego zjednoczenia²⁸.

Nowa jakość życia ludzkiego, kojarzona z cechą wiekuistości, stanowi bezpośrednią konsekwencję poznania Boga. Wskazując na powyższą zależność, Jan Paweł II powołuje się na fragment z Ewangelii Janowej: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Świadomość uczestnictwa w Bożym życiu jest jednocześnie odkrywaniem prawdy o powołaniu człowieka, będącym zasadniczą cechą natury ludzkiej. Można nawet stwierdzić, iż życie oraz prawda są wzajemnie uwarunkowane. Owa zależność wyraża się w prawidłowości, że człowiek tym pełniej egzystuje, im bardziej odkrywa prawdę o sobie i otaczającym go świecie²⁹.

Nadrzędność Boga w stosunku do instytucji małżeństwa i rodziny w kwestii przekazywania życia ma charakter wyłączny. Rodzice powołujący do istnienia nowe istoty ludzkie są tylko i wyłącznie narzędziami Boga. Maksymalne podporządkowanie osoby ludzkiej Bogu w ramach przekazywania życia posiada również inną konsekwencję, wyrażającą się w określaniu człowieka jako „realizatora woli Bożej w świecie”. Ten właśnie status nadaje egzystencji człowieka nową jakość, wynikającą bezpośrednio z faktu wybraństwa Bożego. Zakwestionowanie wyłączności podporządkowania człowieka Bogu³⁰ należy traktować jako stan rzeczy nie tylko niemoralny, ale przede wszystkim nieludzki, a więc sprzeczny z niepodważalną wartością godności osobowej³¹.

Życie przekazane człowiekowi przez Boga zawiera w sobie naturalny moment otwartości, która dotyczy zasadniczo dwóch kwestii. Po pierwsze, osoba obdarowana życiem jest zobowiązana do przekazywania tego daru – powoływania do istnienia kolejnych, nowych osób. Po drugie, ludzka egzystencja znajduje kontynuację albo jest ubogacana o rzeczywistość życia Bożego, objawionego w Chrystusie: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki [...]” (J 11,25–26). Boże życie nadaje zatem zupełnie nową wartość konkretnemu człowiekowi. Osoba staje przed nowymi możliwościami rozwoju. Równocześnie – odwołując się do fragmentu z Ewangelii według św. Jana – życie objawione w Jezusie jest silniejsze niż doświadczenie cierpienia, a nawet śmierci. Z tego względu perspektywa Bożego życia staje się źródłem nadziei w sytuacjach konfrontacji ze złem³².

²⁷ J. S a l i j, dz. cyt., s. 99; zob. również: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 260 [dalej: KKK].

²⁸ J. B a j d a, *Rodzina...*, s. 125.

²⁹ EV 37.

³⁰ J. B a j d a, *Rodzina...*, s. 125.

³¹ FC 14.

³² EV 29.

Zagadnienie przekazywania życia, na co zwraca uwagę Jerzy Bajda, wiąże się z liturgią, której istotnym elementem jest modlitwa chwały. Owa zależność wynika z faktu, iż ta sama osoba jest jednocześnie żyjącym podmiotem oraz podmiotem liturgii, oddającym chwałę Bogu. Sumując kategorie życia i liturgii należy stwierdzić, iż całe stworzenie poprzez egzystencję spełnia czynności liturgiczne, oddając tym samym chwałę Bogu. Konkretyzacja czynności liturgicznych dotyczy dwóch zasadniczych kwestii. Po pierwsze, wyrazem życia liturgicznego rodziny jest modlitwa. W *Liście do rodzin* znajduje się bezpośrednie odniesienie do Modlitwy Pańskiej, odmawianej przez rodziny i będącej potwierdzeniem łączności człowieka z Bogiem³³. Po drugie, łaski zdobywane dzięki sprawowaniu czynności liturgicznych ubogacają życie człowieka, zainicjowane w ramach funkcji prokreacyjnej. Można zatem stwierdzić, iż liturgia rodzinna uzasadnia konieczność łączności człowieka z Bogiem. Na skutek sprawowanych czynności liturgicznych postępuje rozwój życia, stanowiący zasadnicze powołanie człowieka jako istoty stworzonej przez Boga³⁴.

ZAKOŃCZENIE

Funkcja prokreacyjna rodziny warunkuje życie społeczeństwa. Wielkość i charakter populacji rzutuje ostatecznie na potęgę i sposób funkcjonowania poszczególnych społeczności. W tym też sensie rodzina stanowi fundament życia społecznego, na co zwracają uwagę znawcy dziedziny nauczania społecznego Kościoła, w szczególności papieże.

Pełniejsze zrozumienie znaczenia funkcji prokreacyjnej staje się możliwe w perspektywie teologii. Właśnie w tym kontekście można dostrzec podstawowe zagrożenia w procesie przekazywania życia, wyrażające się w zerwaniu przez człowieka więzi z Bogiem. W konsekwencji tego zerwania osoba zamyka się w kręgu własnej ziemskiej egzystencji, hołdując jedynie absolutyzowanej wolności negatywnej. W społeczeństwach złożonych z jednostek o egoistycznym nastawieniu nie sposób przekazywać życia, a tym samym realizować postulatów miłości chrześcijańskiej.

Przewyciężenie negatywnych trendów w kwestii przekazywania życia, mających antropologiczny i społeczny charakter, staje się możliwe w sytuacji, kiedy rodzice zyskują świadomość ogromu otrzymanych darów Bożych: daru własnego życia, jak również bycia narzędziem w procesie dalszego stwarzania świata. Dary Boże zawierają w sobie pewne zobowiązanie, czyli zadanie do wykonania. W przypadku funkcji prokreacyjnej jest to przestrzeganie zasad prawa Bożego, a także realizacja funkcji wychowawczej jako konsekwencji powołania do życia nowej istoty ludzkiej. Jedynie wychowanie w duchu miłości sprzyja tworzeniu wspólnot bazujących na doświadczeniu osobowym.

Przekazując życie we współpracy z Bogiem, rodzice oddają cześć Stwórcy. Właśnie takie działanie stanowi przejaw porządkowania świata wedle zamysłu Boga. Jedynie świadomość otwarcia osoby pozwala na pełną realizację funkcji prokre-

³³ LdR 4.

³⁴ J. B a j d a, *Rodzina...*, s. 72–79.

acyjnej. Jest ona również warunkiem koniecznym, aby postrzegać człowieka w całej jego integralności.

**OPENNESS TO THE GIFT OF LIFE – A THEOLOGICAL INTERPRETATION
OF THE PROCREATIVE ROLE OF THE FAMILY
IN POPE JOHN PAUL II'S TEACHING**

SUMMARY

The social life is dependant on the procreative role of the family. The size and the characteristics of a population have got a vital impact on how a society functions. In that sense the family is the basis of social life. The papal social teaching draws attention to this fact.

A more complex understanding of the procreative role is possible in the context of theology. In this particular perspective one can see the fundamental perils for the process of passing on life. They are manifested in acts of breaking the communion with God. The negative tendencies in the area of procreation, in both anthropological and social aspect, can be overcome when the parents gain the awareness of how much they have been given by God. They have received life and they participate in the process of continuous creation of the world. God's gifts carry certain obligations – some tasks to be fulfilled. In the case of the procreative role these obligations are: respecting the God's commandments and taking up the mission of educators. The latter one follows the call to making a new human person come into being.

GLOBALIZACJA W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Treść: I. Wprowadzenie w problematykę. II. Określenie globalizacji. III. Ocena etyczna procesów i skutków globalizacji. IV. Zagrożenia globalne. V. O globalizację etycznie odpowiedzialną. VI. Podsumowanie

I. WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ

Pojęcie globalizacji nie jest jednoznaczne i łatwe do skondensowanego przedstawienia, obejmuje bowiem swym zakresem znaczeniowym wiele – często przeciwnych i trudnych do przewidzenia – procesów zachodzących we współczesnym świecie¹. Najczęściej opisuje się je na terenie socjologii, choć dotyka i dotyczy wielu innych dyscyplin naukowych, które nie mogą pozostać wobec niej obojętne, jak choćby ekonomia, etyka, psychologia, teologia.

W niniejszym artykule zostanie podjęta problematyka globalizacji w ujęciu Jana Pawła II² – Papieża Polaka, wybitnego filozofa i teologa, który niestrudzenie bronił godności człowieka i jego praw w świecie podlegającym ciągłym zmianom, głównie

* Ks. Paweł Rabczyński, doktor teologii fundamentalnej (KUL 2003); od 2011 roku rektor Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie; prowadzi wykłady zlecone na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie oraz na Wydziale Socjologii i Pedagogiki Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP w Olsztynie; autor monografii *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu* (Olsztyn 2007); autor ponad 30. artykułów naukowych i popularnonaukowych, haseł leksykonograficznych i recenzji; zainteresowania naukowe koncentrują się na zagadnieniach chrystologii i eklezjologii fundamentalnej w dialogu ze współczesnością.

¹ W nowej publikacji PWN pt. *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 2008, czytamy, że globalizacja to *charakterystyczne i dominujące w końcu XX i na początku XXI w. tendencje w światowej ekonomii, polityce, demografii, życiu społecznym i kulturze, polegające na rozprzestrzenianiu się analogicznych zjawisk, niezależnie od kontekstu geograficznego i stopnia gospodarczego zaawansowania danego regionu* (s. 64).

² Jan Paweł II, wcześniej Karol Wojtyła, ur. 18.05.1920 w Wadowicach, zm. 2.04.2005 w Watykanie; wybrany na papieża 16.10.1978. Wiadomości biograficzne: J a n P a w e ł I I, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996; *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005 s. 5–62; G. W e i g e l, *Świadek nadziei*, Kraków 2005.

pod wpływem czynników ekonomiczno-gospodarczych drugiej połowy XX wieku i przełomu wieków. Na uwagę zasługuje fakt, że jako głowa Kościoła katolickiego rozwijał nauczanie społeczne swych poprzedników³ i podejmował wiele inicjatyw, służących wypracowaniu struktur i rozwiązań systemowych bardziej godnych człowieka⁴.

Zaprezentowane poniżej poglądy Jana Pawła II na temat globalizacji, głównie jej aspektów kulturowych i etycznych, są świadectwem odczytania przez papieża aktualnych zjawisk i wydarzeń zachodzących w dziejach w nowym kontekście społeczno-gospodarczym oraz troski o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa.

Zanim przejdziemy do myśli wspomnianego autora, tytułem wprowadzenia w zagadnienie, sięgniemy do syntetycznych opracowań reprezentatywnych naukowców, parających się tematyką globalizacji. Dzięki temu prezentowane idee Jana Pawła II staną się bardziej zrozumiałe i będzie można je łatwiej skonfrontować z literaturą przedmiotu.

Globalizacja jest wynikiem „kurczenia się świata” pod wpływem przekraczających wszelkie granice mass mediów z Internetem na czele, wszechobecnej kultury konsumpcyjnej oraz – co najważniejsze – procesów integracyjnych w wymiarze makroekonomicznym i politycznym. Opisując kategorię globalizacji trzeba więc mieć na uwadze cały konglomerat powiązań procesów politycznych, ekonomicznych i kulturowych. W ujęciu większości współczesnych teoretyków społeczeństwa jawi się jako centralne pojęcie kategorii zmiany społecznej i służy do opisu zjawisk zachodzących na poziomie systemu społecznego (gospodarka, polityka) oraz kulturowego⁵.

Globalizacja prowadzi do tworzenia się globalnego systemu kultury – kultury globalnej. Głównymi czynnikami kształtującymi ją są: utworzenie światowego systemu informacyjnego, pojawienie się globalnych wzorów konsumpcji i konsumeryzmu, upowszechnienie się kosmopolitycznych stylów życia, organizowanie imprez sportowych o zasięgu międzynarodowym, rozwój turystyki zagranicznej, ograniczenie suwerenności państw narodowych (np. Komisja Europejska, Parlament Europejski), rozwój globalnych systemów wojskowych, świadomość ogólnoswiatowego zagrożenia środowiska naturalnego, wzrost zagrożeń zdrowotnych o zasięgu światowym (np. AIDS), powstanie ogólnoswiatowych organizacji politycznych (np. ONZ), powstanie ogólnoswiatowych ruchów politycznych, szerzenie się koncepcji praw człowieka, przepływ idei między religiami. Pod wpływem wymienionych powyżej czynników następuje stopniowa uniformizacja świata⁶.

Bardzo charakterystycznym wyróżnikiem kultury globalnej jest kreowanie nowej świadomości, która sprowadza się do widzenia świata jako jedności, pewnej

³ L e o n XIII, *Encyklika Rerum novarum* (1891); P i u s XI, *Encyklika Quadragesimo anno* (1931); J a n XXIII, *Encyklika Mater et Magistra* (1961); P a w e ł VI, *Encyklika Populorum progressio* (1967); T e n ż e, *List Apostolski Octogesima adveniens* (1971).

⁴ J a n P a w e ł II, *Encyklika Laborem exercens* (1981); T e n ż e, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* (1987).

⁵ M. K e m p n y, *Globalizacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. I, Warszawa 1998, s. 241–242; A. G i d d e n s, *Socjologia*, Warszawa 2004, s. 74–80.

⁶ P. S z t o m p k a, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 584.

całości, będącej środowiskiem człowieka⁷. W „globalnej wiosce”, o której niegdyś pisał Marshall McLuhan⁸, następuje szybkie zacieśnianie stosunków i wzrost współzależności, w ten sposób, że inni odczuwają skutki naszych działań, a my odczuwamy problemy globalne, przejawiające się w naszym codziennym życiu⁹.

Należy zauważyć, że globalizacja jest zjawiskiem niejednorodnym. Obejmuje ona dwa przeciwstawne procesy: homogenizacji i heterogenizacji kultury, ponadto widoczne jest zróżnicowanie jej przebiegu i skutków na poziomie globalnym i lokalnym. Globalizacja jest przedmiotem zainteresowania, fascynacji, ale również budzi wiele kontrowersji, a nawet gwałtowny sprzeciw niektórych ruchów społecznych, nazywających ją imperializmem kulturowym¹⁰.

Anthony Giddens stwierdza, że globalizacja, której skutki dotyczą jednostki jak i całych społeczeństw, jest procesem otwartym, uwikłanym w wewnętrzne sprzeczności, o trudno przewidywalnych konsekwencjach. Zwraca uwagę, że jej skutkiem jest powstanie tzw. „globalnego społeczeństwa ryzyka”. Chodzi o pewne charakterystyczne dla omawianego procesu niebezpieczeństwa stwarzane przez człowieka oddziałującego poprzez wiedzę i technikę na otoczenie. Globalizacja skutkuje ryzykiem na płaszczyźnie środowiska naturalnego, zdrowia, nierówności i podziałów społecznych¹¹.

Pomijając szereg zagadnień szczegółowych i dokonując pewnego uproszczenia, można przyjąć za Ronaldem Robertsonem, że globalizacja to *zespół procesów, które tworzą jeden wspólny świat*¹².

Jan Paweł II w wielu swoich publicznych wypowiedziach podejmuje problematykę globalizacji i jej skutków¹³. Jest bowiem przekonany, że chrześcijanin nie może pozostawać biernym obserwatorem dokonujących się procesów historycznych, lecz powinien je analizować i aktywnie w nich uczestniczyć, tak aby zmierzały ku celowi godnemu człowieka¹⁴. Papież podkreśla, że zjawiska związane z globalizacją w coraz większej mierze kształtują współczesne społeczeństwo, bowiem nie dotyczą już tylko sfery ekonomicznej, ale obejmują wszystkie dziedziny życia i w ten sposób kształtują dzieje i ich protagonistę – człowieka¹⁵.

⁷ *Globalizacja, teoria globalizacji*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, Warszawa 2004, s. 103–104; P. S z t o m p k a, *Socjologia*, s. 582–584.

⁸ M. McL u h a n, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York 1964.

⁹ A. G i d d e n s, *Socjologia*, s. 83–87.

¹⁰ M. K e m p n y, *Globalizacja*, s. 242; P. S z t o m p k a, *Socjologia*, s. 582.

¹¹ A. G i d d e n s, *Socjologia*, s. 87–93.

¹² R. R o b e r t s o n, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992, s. 396.

¹³ K. B e ł c h, *Wyzwania globalizacji w świetle nauki społecznej Kościoła*, Przemysł 2007, s. 39–46; J. O r z e s z y n a, *Kościół wobec globalizacji*, Kraków 2003, s. 15–59.

¹⁴ J a n P a w e ł I I, *Dziejami świata kieruje ręka Boga*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2001, s. 15.

¹⁵ J a n P a w e ł I I, *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8:2002, s. 10; T e n z e, *Potrzebny jest dialog i solidarność*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2002, s. 24.

II. OKREŚLENIE GLOBALIZACJI

Poprzez globalizację Jan Paweł II rozumie *procesy wymiany i obiegu kapitału, towarów, informacji oraz technologii we współczesnym świecie*¹⁶, prowadzące do integracji na płaszczyźnie społecznej oraz do wzajemnego oddziaływania na płaszczyźnie kulturowej¹⁷. Tłumaczy, że termin ten *lepiej niż jakikolwiek inny charakteryzuje obecną ewolucję historyczną, polegającą na łączeniu w coraz większym stopniu życia gospodarczego, kulturalnego i społecznego*¹⁸. Współcześnie globalizacja wyznacza jak gdyby horyzont, określający nieodzowny zasięg każdej działalności politycznej¹⁹.

Papież uważa, że współczesne oblicze globalizacji ukształtowało się w pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku wraz z załamaniem się systemu kolektywistycznego w środkowej i wschodniej Europie, co przyniosło poważne konsekwencje dla ekonomii światowej, widoczne głównie w krajach Trzeciego Świata²⁰. Powszechne zastosowanie gospodarki rynkowej pociągnęło za sobą wzrost zależności poszczególnych systemów gospodarczych i społecznych. Globalizacja handlu doprowadziła do zaniku przeszkód utrudniających przemieszczanie się ludzi, kapitału i towarów. Wraz z wytworzeniem się nowych warunków pracy oraz życia powstały i rozprzestrzeniły się nowe idee filozoficzno-etyczne²¹, zmienił się sposób myślenia i obyczaje, stosunek człowieka do otaczającego środowiska przyrodniczego, do innych ludzi i samego siebie²². W ten sposób – konkluduje papież – wolny rynek, jako mechanizm wymiany dóbr, stał się nośnikiem nowej kultury i znacząco wpływa na kształtowanie skali wartości całych społeczeństw i przeciętnego człowieka²³.

Biskup Rzymu podkreśla, że globalizacja jest zjawiskiem kulturowym, fenomenem dotyczącym najgłębszych fundamentów każdej kultury. Autentyczny postępek ludzkiego społeczeństwa związany jest zawsze z rozwojem kultury. Papież wyjaśnia, że *pozostając w ścisłym związku z ludźmi i z ich historią, kultury podlegają takiej samej dynamice, jaka występuje w dziejach człowieka. Tak więc można w nich dostrzec przekształcenia i procesy rozwojowe dokonujące się w wyniku kontaktów między ludźmi, którzy przekazują sobie nawzajem różne modele życia. Kultury czerpią pokarm z przekazywania wartości, zaś ich żywotność i przetrwanie zależy od ich zdolności otwarcia na przyjęcie nowych elementów. [...] Każdy człowiek jest włą-*

¹⁶ Jan Paweł II, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2003, s. 29.

¹⁷ Jan Paweł II, *Miłość najważniejszą formą ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 9:2004, s. 48.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Jan Paweł II, *O braterskie dzielenie się dobrami*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2003, s. 7.

²⁰ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2001, s. 42; Tenże, *Encyklika Centesimus annus* nr 22–29.

²¹ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

²² Jan Paweł II, *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury*, s. 9–10.

²³ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42; Tenże, *Encyklika Centesimus annus* nr 30–43.

czony w jakąś kulturę, zależy od niej i na nią oddziałuje. Człowiek jest jednocześnie dzieckiem i ojcem kultury, w której żyje²⁴.

Ludzie przeżywają życie w sposób prawdziwie ludzki właśnie dzięki kulturze. Człowiek tworzy kulturę, w niej się wyraża, potwierdza swoją tożsamość, a z drugiej strony ona kształtuje jego. Kultura to przestrzeń wartości i sensu, łącząca różne tradycje we wspólne dziedzictwo ludzkości²⁵. Biorąc pod uwagę fakt, iż kultura jest swoistym sposobem „bycia” człowieka, a zarazem kształtuje ona więzi, które stanowią o wyjątkowym charakterze życia społecznego, o tożsamości jednostki i narodu, należy – zdaniem Jana Pawła II – w badaniach nad globalizacją skoncentrować się na jej wymiarze kulturowym²⁶.

III. OCENA ETYCZNA PROCESÓW I SKUTKÓW GLOBALIZACJI

Procesy związane z globalizacją oraz ich skutki społeczne i indywidualne, jak każde rozumne i wolne działanie człowieka, podlegają ocenie etycznej. Jan Paweł II z całą mocą podkreśla prymat etyki nad jakimkolwiek systemem ekonomicznym, gospodarczym, czy też politycznym. Wartości etyczne nie mogą podlegać dyktatowi postępu technicznego. Są bowiem zakorzenione w samej naturze człowieka i to one stoją na straży jego praw i godności. Etyka nie pozwala na stawianie systemów ponad człowiekiem, lecz wskazuje na konieczność dostosowania ich do jego potrzeb. Nie można więc opierać się na modelach refleksji etycznej, które same są niejako produktem ubocznym globalizacji i bazują na utylitarystyce, lecz trzeba sięgać do etyki normatywnej, która reguluje postępowanie człowieka pojmowanego jako osoba, tak w sferze jego życia indywidualnego, jak i społecznego, oraz prowadzi do jego optymalnego osobowego rozwoju²⁷.

Biskup Rzymu zauważa, że z punktu widzenia etyki wartości sama globalizacja nie jest *a priori* ani dobra ani zła. Ocena etyczna zależy od człowieka, który jest jej twórcą. Jeśli procesy z nią związane będą służyć człowiekowi, jego wszechstronnemu rozwojowi i dobru wspólnemu, to wtedy będzie można ją ocenić jako dobrą, a nawet pożądaną²⁸. Papież zachęca do uważnego rozeznawania pozytywnych i negatywnych skutków globalizacji²⁹.

Jan Paweł II wyróżnia dwie podstawowe zasady, na których powinna opierać się ocena etyczna procesów związanych z globalizacją. Pierwsza dotyczy niezbywalnej wartości człowieka, która jest źródłem wszelkich praw ludzkich i wszelkiego ładu społecznego. Zgodnie z tą normą człowiek musi być zawsze celem, a nie środkiem,

²⁴ J a n P a w e ł I I, *Encyklika Fides et ratio* nr 71.

²⁵ J a n P a w e ł I I, *List Ojca Świętego z okazji Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2000, s. 57; T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 85–91.

²⁶ J a n P a w e ł I I, *Idźcie na „areopagi” współczesnej kultury*, s. 10.

²⁷ J a n P a w e ł I I, *Globalizacja i etyka*, s. 42; T e n ż e, *Encyklika Pacem in terris – nieustanne zobowiązanie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2:2003, s. 4–8.

²⁸ J a n P a w e ł I I, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

²⁹ J a n P a w e ł I I, *Posynodalna Adhortacja apostołska Pastores gregis* nr 69.

podmiotem, a nie przedmiotem ani towarem rynkowym. Druga zasada refleksji etycznej w kontekście globalizacji akcentuje wartości ludzkich kultur, których nikt nie może lekceważyć, ani tym bardziej niszczyć. Należy respektować wielość kultur i ich różnorodność, ponieważ – zdaniem papieża – są one jakby komplementarnymi kluczami interpretacyjnymi ludzkiego życia. Odbierając narodom ich własną kulturę, lub narzucając im obcą, pozbawia się je najcenniejszego skarbu – świadomości narodowej, tradycji i tożsamości³⁰.

Omawiany autor podkreśla, że era globalizacji wymaga przyjęcia i przestrzegania wspólnego kodeksu etycznego, który nie będzie „produktem” wspólnego systemu społeczno-ekonomicznego, czy też zuniformizowanej kultury, lecz mającym swe źródło w uniwersalnej naturze ludzkiej zbiorem wartości i zasad życia społecznego i indywidualnego. Jan Paweł II stwierdza, iż utworzenie wspomnianego kodeksu zabezpieczy człowieka przed absolutną relatywizacją wartości, uniformizacją stylów życia i kultur. Wydobycie na światło dzienne wartości uniwersalne mogą stać się wiodącą siłą wszelkiego rozwoju i postępu. W ten sposób globalizacja uaktywni wszystkie twórcze siły w społeczeństwie i będzie służyła tak pojedynczemu człowiekowi, jak i wszystkim wspólnotom³¹.

Biskup Rzymu głosi, że prawidłowo kierowana globalizacja powinna szanować wartości wyznawane przez poszczególne narody i grupy etniczne. Jest bowiem czymś więcej niż ujednoczeniem różnorodnych stylów życia i kultur³². Jej celem ma być jedność rodziny ludzkiej osiągnana poprzez wyłonienie takich form współpracy, które miałyby charakter nie tylko gospodarczy, ale również społeczny i kulturowy.

³⁰ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42–43; *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8:2001, s. 15.

³¹ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42–43.

³² Szczegółne miejsce w myśli Jana Pawła II zajmuje refleksja nt. jednoczącej się Europy i wartości stanowiących dziedzictwo humanizmu europejskiego. Papież pisze: *Wartości te stanowią najbardziej charakterystyczny dorobek intelektualny i duchowy, który ukształtował tożsamość europejską na przestrzeni wieków, i należą do skarbcza kultury tego kontynentu. Jak już przypomniałem przy innych okazjach, dotyczą one: godności osoby; świętości życia ludzkiego; centralnej roli rodziny opartej na małżeństwie; wagi wykształcenia; wolności myśli, słowa oraz głoszenia własnych poglądów i wyznawania religii; ochrony prawnej jednostek i grup; współpracy wszystkich na rzecz wspólnego dobra; pracy pojmowanej jako dobro osobiste i społeczne; władzy politycznej pojmowanej jako służba, podporządkowanej prawu i rozumowi, a «ograniczonej» przez prawa osoby i narodów. W szczególności konieczne będą uznanie i ochrona w każdej sytuacji godności osoby ludzkiej i prawa do wolności religijnej, pojmowanego w trzech aspektach: indywidualnym, zbiorowym i instytucjonalnym. Oprócz tego należy przyjąć zasadę pomocniczości w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym oraz wizję stosunków społecznych i wspólnotowych opartą na autentycznej kulturze i etyce solidarności. [...] Korzenie kulturowe, z których wyrastają przypomniane wyżej wartości, są różnorodne: duchowe dziedzictwo Grecji i Rzymu, wkład ludów romańskich, celtyckich, germańskich, słowiańskich i ugrofińskich, a także kultura żydowska i świat islamski. Te rozmaite elementy znalazły w tradycji judeochrześcijańskiej siłę, która pozwoliła im harmonijnie się połączyć, umocnić i rozwinąć. Uznając ten fakt historyczny, Europa – w dążeniu do ustanowienia nowego porządku instytucjonalnego - nie może lekceważyć swojego dziedzictwa chrześcijańskiego, ponieważ to, co stworzyła w dziedzinie prawa, sztuki, literatury i filozofii, w znacznej mierze zrodziło się pod wpływem przesłania ewangelicznego (Jan Paweł II, *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10–11:2002, s. 32–33).*

Jan Paweł II jest przekonany, że świat biznesu potrzebuje zdrowej etyki, dzięki której sektor finansowo-handlowy zachowa wrażliwość na jej głęboko ludzki i społeczny wymiar. Dążenie do maksymalnego zysku należy – zdaniem papieża – łączyć z poszanowaniem godności i twórczych umiejętności pracowników oraz klientów. Według omawianego autora pracodawcy powinni kierować się takimi wartościami jak: rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych, męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych³³.

IV. ZAGROŻENIA GLOBALNE

Jak już zostało wcześniej powiedziane, złożone procesy globalizacji dotyczą nie tylko gospodarki i środków społecznego przekazu. Aspekt ekonomiczny i finansowy łączy się tu ściśle z następstwami w sferze kulturowej i duchowej człowieka.

Zdaniem Jana Pawła II największym zagrożeniem związanym z globalizacją jest uczynienie z człowieka jednego z elementów rynku, jakby towaru wymiennego, a także pozbawienie go możliwości dokonywania decydujących wyborów. W ten sposób bezosobowe mechanizmy mogą skutkować utratą własnej tożsamości i godności osoby ludzkiej³⁴. Należy więc dbać, aby czynniki ekonomiczne, wpływające na decyzje polityczne, prawne, bioetyczne odpowiadały wymaganiom etycznym zakładającym priorytet niezbywalnej godności człowieka w badaniach naukowych i polityce społecznej³⁵.

Drugim poważnym czynnikiem ryzyka pojawiającym się na tle globalnych zmian gospodarczych jest, według papieża, zagrożenie ujednoczenia kultury. Biskup Rzymu stanowczo przeciwstawia się powierzchownemu synkretyzmowi kulturowemu, który prowadzi do powstania skal wartości opartych na materializmie

³³ J a n P a w e ł II, *Encyklika Centesimus annus* nr 32.

³⁴ J a n P a w e ł II, *Wobec wyzwań globalizacji*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 3:2002, s. 44–45.

³⁵ J a n P a w e ł II, *W waszej pracy naukowej czerpcie światło z wiary*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2:2003, s. 44.

Znamienna jest wypowiedź papieża zatroskanego o ludzki i etyczny wymiar globalizacji: *Problem polega na tym, że postęp techniczny i zmiany w stosunkach pracy dokonują się zbyt szybko, aby kultura mogła na nie właściwie zareagować. Zabezpieczenia socjalne, prawne i kulturowe — powstałe jako owoc ludzkich działań w obronie wspólnego dobra — są nieodzowne, jeśli jednostki i społeczności mają zachować swoją centralną rolę. Globalizacja jednak grozi często zniszczeniem tych pieczołowicie tworzonych struktur, narzucając nowe style pracy, życia i organizowania wspólnot. Podobnie też — na innej płaszczyźnie — praktyczne zastosowania odkryć nauk biomedycznych zwykle zaskakują prawodawców. Same badania naukowe są często finansowane przez instytucje prywatne, a ich wyniki stają się przedmiotem działań komercyjnych zanim jeszcze mechanizm kontroli społecznej zdola na nie zareagować. Mamy tu do czynienia z iście prometejską próbą zdobycia władzy nad ludzką naturą, do tego stopnia, że nawet rozpoznanie ludzkiego kodu genetycznego rozpatrywane jest w kategoriach kosztów i zysków. Wszystkie społeczeństwa zgodnie uznają, że należy kontrolować te procesy i zadbać o to, aby respektowały one podstawowe wartości ludzkie i dobro wspólne* (J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42).

i konsumpcjonizmie³⁶. Omawiany autor stwierdza, że globalizacja, choć umożliwia zacieśnienie więzi między narodami i ich kulturami poprzez szerszy dostęp do informacji, to jednak nie ułatwia człowiekowi należytego rozeznania i dojrzałej syntezy, kształtując postawę relatywizmu³⁷. Zdaniem papieża odmienności kulturowych nie można traktować jako wezwania do uniformizacji, lecz powinny być pojmowane jako okazja do spotkania i do dialogu³⁸.

Wymienione powyżej niebezpieczne tendencje, roszczące sobie prawo do stania się normą w nowoczesnym społeczeństwie epoki globalizmu, niejako wymuszają – zdaniem Jana Pawła II – konieczność uważnej i dogłębnej refleksji intelektualnej nad obowiązującym wzorcem antropologiczno-kulturowym. Papież z całą szczerością pyta, jaką wizję człowieka, jego przeznaczenia i przyszłości, niosą ze sobą epokowe zmiany, których jesteśmy świadkami już nie tylko na „własnym podwórku”, ale także na arenie całego świata? Czy rzeczywiście stawiają one człowieka i jego godność na pierwszym miejscu, a więc czy mają na celu jego pełny i harmonijny rozwój?³⁹

Jan Paweł II zauważa, że rozwojowi społecznemu i naukowemu w dobie globalizacji wcale nie towarzyszy głębsza refleksja nad znaczeniem i wartością życia ludzkiego. Ponadto rozwój gospodarczy i techniczny nie jest w równej mierze udziałem wszystkich ludzi na świecie, a jedynie niewielkiej części potrafiących z niego korzystać, czy też wykorzystać do pomnożenia już posiadanych dóbr⁴⁰. Nie wszystkie narody mogą konsumować owoce wzrostu dobrobytu materialnego i mieć w nim udział. Globalne polepszenie warunków życia tylko w niewielkim stopniu niweluje istniejące obszary nędzy i głodu. Mimo wysiłku wielu ludzi dobrej woli, stare nie zanikają, a wciąż pojawiają się nowe. Papież zwraca także uwagę, iż w „globalnej wiosce” rosną tragiczne kontrasty, wciąż wybuchają wojny, stosuje się dyskryminację rasową, tortury, mają miejsce masakry, szerzy się terroryzm i niszczy się przyrodę⁴¹.

³⁶ J a n P a w e ł I I, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 45.

³⁷ J a n P a w e ł I I, *W naszym działaniu liczymy na pomoc Trójcy Świętej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8:2001, s. 47.

³⁸ J a n P a w e ł I I, *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 3:2000, s. 7.

³⁹ J a n P a w e ł I I, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 44.

⁴⁰ J a n P a w e ł I I, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 14–15; T e n ż e, *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia* s. 7: *Zarazem jednak globalizacja prowadzi do nowych rozłamów. Liberalizm pozbawiony stosownych mechanizmów kontrolnych sprawia, że pogłębia się w świecie różnica między krajami «zwykłymi» a «przegrywanymi». Te pierwsze dysponują kapitałami i technologiami, dzięki którym mogą dowolnie czerpać z zasobów planety, przy czym nie zawsze korzystają z tej możliwości w duchu solidarności i dzielenia się z innymi. Te drugie natomiast nie mają łatwego dostępu do zasobów, jakich potrzebują, aby się należycie rozwijać, a czasem wręcz brak im środków niezbędnych do przetrwania; przygniecione ciężarem długów i rozdarte wewnętrznymi podziałami, nierzadko marnotrawią skromne zasoby na działania wojenne* (por. *Centesimus annus*, 33).

⁴¹ *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa*, s. 15; J a n P a w e ł I I, *Wszelkimi siłami walczyć z nędzą i głodem*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 4:2003, s. 33; T e n ż e, *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości etycznych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2001, s. 10–11; T e n ż e, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 30; T e n ż e, *Wychować do solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol-

Omawiany autor wskazuje na jeszcze inne negatywne skutki globalizacji opartej wyłącznie na kryteriach ekonomicznych. W sposób jednoznaczny ukazuje szkodliwe konsekwencje stosowania „logiki ślepych mechanizmów”, które „miażdżą człowieka”⁴². Wśród nich wymienia pogłębienie problemu bezrobocia, dyskryminacji i nietrwałości zatrudnienia, czego pierwszymi i najliczniejszymi ofiarami są kobiety⁴³.

Globalny rozwój cyberkomunikacji wytworzył nową kulturę medialną. Nastąpiła deregulacja i prywatyzacja mediów, które na czoło wysuwają interes komercyjny. Taka sytuacja rodzi – zadaniem Jana Pawła II – liczne dylematy etyczne związane z prymatem prawdy i poszanowania godności osoby⁴⁴. Szczególnie widoczny jest wpływ mediów na rodzinę. Dzięki globalizacji wiele rodzin na całym świecie posiada wręcz nieograniczone możliwości zdobywania wiedzy, rozwoju kulturowego i duchowego. Z drugiej strony środki społecznego przekazu często promują wartości sprzeczne z szeroko pojętym dobrem małżeństwa i rodziny. Papież wymienia tu akceptację i propagowanie rozwodów, antykoncepcji, aborcji, homoseksualizmu. Nazywa je wrogimi postawami, szkodzącymi wspólnemu dobru społeczeństwa. Stwierdza: *Media nie powinny sprawiać wrażenia jakoby ich celem było niszczenie zdrowych rodzinnych wartości tradycyjnych kultur albo zastąpienie tychże wartości – w ramach procesu globalizacji – zlaicyzowanymi wartościami społeczeństwa konsumpcyjnego*⁴⁵.

Ponadto zjawisko globalizacji, konstatuje omawiany autor, wpływa negatywnie na stosunki międzypokoleniowe w rodzinach. Osłabieniu ulega instytucja małżeństwa, która we współczesnym społeczeństwie bardzo często jest postrzegana jako przeszkoda na drodze do samorealizacji. Presja konsumpcjonizmu skłania do decyzji o nieposiadaniu dzieci oraz do wykluczenia ludzi w podeszłym wieku. Spadek przyrostu naturalnego powoduje starzenie się społeczeństwa i w ostatecznym rozrachunku jego samozagładę. Dlatego też Jan Paweł II przestrzega przed indywidualizmem i opowiada się za solidarnością międzypokoleniową w rodzinach i w społecznościach, a także za stworzeniem systemu pomocy dla najsłabszych członków wspólnot⁴⁶.

Biskup Rzymu zauważa, że poważnym skutkiem globalizacji jest wzrastający proces migracji. Zjawisko migracji, z jej wieloma aspektami pozytywnymi i negatywnymi, doskonale wpisuje się w kontekst „globalnej wioski”. Ludzie prze-

skie) 6:2002, s. 28–29; T e n ż e, *O braterskie dzielenie się dobrami*, s. 7; T e n ż e, *Posynodalna Adhortacja apostolska Ecclesia in America* nr 55.

⁴² J a n P a w e ł I I, *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 9:2000, s. 9–10; T e n ż e, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 16.

⁴³ J a n P a w e ł I I, *Posynodalna Adhortacja apostolska Ecclesia in Asia* nr 33–34, s. 40–41; T e n ż e, *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną*, s. 10.

⁴⁴ J a n P a w e ł I I, *Kościół a kultura medialna*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 5:2001, s. 25.

⁴⁵ J a n P a w e ł I I, *Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 4:2004, s. 13.

⁴⁶ J a n P a w e ł I I, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 25; T e n ż e, *Wierni wartościom demokracji i moralności*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8:2002, s. 46; T e n ż e, *Wychować do solidarności*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2002, s. 28–29.

mieszczając się przekraczają granice językowe i kulturowe, zacieśniają wzajemne relacje, lepiej się poznają, nawiązują przyjaźnie, uczą się pokojowego współistnienia. Niestety decyzja o opuszczeniu własnego kraju, społeczności nie zawsze jest podejmowana jako wolna decyzja zainteresowanych. Negatywne skutki procesów związanych z globalizacją, takie jak wspomniane już pogłębianie się nierówności ekonomicznych i społecznych, zmuszają wielu do porzucenia własnego środowiska życiowego i udania się w nieznaną w poszukiwaniu chleba, bezpieczeństwa, dobrobytu. Migranci bardzo często stają w dramatycznej sytuacji niepewności i zagrożenia, padają ofiarą wyzysku bezwzględnych pracodawców lub grup przestępczych. Konieczne jest więc – zdaniem Jana Pawła II – wyzbycie się przez kraje bogate „nienasyconej żądzy przywłaszczania sobie wszystkich dostępnych zasobów”, tak, aby kraje ubogie nie skazywały swoich mieszkańców na tułaczkę w poszukiwaniu lepszego życia⁴⁷.

Omawiany autor wymienia także inne negatywne skutki globalizacji dotyczące bezpośrednio środowiska naturalnego. Błędne założenia ekonomicznego i technicznego postępu, który nie uznaje żadnych ograniczeń ekologicznych, prowadzą do zniszczenia podstawowych zasobów naturalnych: wody, powietrza, ziemi. Zdaniem Jana Pawła II poszanowanie środowiska naturalnego wynika z szacunku dla ludzkiego życia i ludzkiej godności. Potrzebna jest więc pogłębiona świadomość ekologiczna, która nakazuje wykorzystywanie nauki i techniki w sposób odpowiedzialny, zgodnie z zasadą szacunku i strzeżenia środowiska dla dobra wspólnego dziś i jutro⁴⁸.

V. O GLOBALIZACJĘ ETYCZNIE ODPOWIEDZIALNĄ

Jak już zostało wcześniej powiedziane, Jan Paweł II nie potępia zjawiska globalizacji. Dostrzega pozytywne i negatywne skutki procesów z nią związanych. W związku z tym, że globalizacja jest fenomenem obecnym we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, Papież opowiada się za koncepcją globalizacji etycznie odpowiedzialnej. Biskup Rzymu podkreśla konieczność wypracowania skutecznych mechanizmów pozwalających nadać jej właściwy kierunek. Aby osiągnąć ten cel omawiane zjawisko musi zostać wpisane w szerszy program polityczny i ekonomiczny. Jan Paweł II z całą mocą stwierdza, że tylko przy udziale społeczności międzynarodowej oraz dzięki mądrym kierownictwu instytucji politycznych będzie możliwe osiągnięcie autentycznego postępu, służącego całej rodzinie ludzkiej. Dla pełnej jasności trzeba dodać, że papież nie opowiada się za tworzeniem jakiegos „globalnego superpaństwa”, którego zadaniem byłoby sprostanie wymaganiom zglobalizowanego świata⁴⁹.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia*, s. 7.

⁴⁸ *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10–11:2002, s. 4–5.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Encyklika Pacem in terris – nieustanne zobowiązanie*, s. 6; Tenże, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 30; Tenże, *Wychować do solidarności*, s. 28–29.

Zdaniem omawianego autora, globalizacja etycznie odpowiedzialna uznaje prymat wartości, na czele których stoi człowiek, jego godność i autentyczny rozwój. Człowiek nie może biernie podporządkować się procesom globalizacji, lecz ma aktywnie nimi kierować. W podejmowaniu wszelkich inicjatyw związanych z regulacją procesów globalnych należy kierować się niezmiennymi wartościami społecznymi, takimi jak prawda, wolność, sprawiedliwość, solidarność, pomocniczość i miłość. Interesy partykularne poszczególnych grup oraz wymagania rynku muszą być podporządkowane dobru wspólnemu, tak aby wszystkie narody były traktowane jako równorzędni partnerzy, konsumujący w równej mierze owoce globalizacji, a każdy pojedynczy człowiek mógł korzystać z takich podstawowych dóbr jak żywność, mieszkanie, szkolnictwo, zatrudnienie, pokój, postęp społeczny, rozwój gospodarczy oraz sprawiedliwość⁵⁰.

Jan Paweł II wzywa do „globalizacji solidarności, sprawiedliwości i braterstwa”. Widzi pilną potrzebę budowania kultury solidarności opartej na szacunku dla osoby ludzkiej i dla wartości ludzkiego życia⁵¹. Podkreśla znaczenie swobodnego i wolnego uczestnictwa wszystkich ludzi w wypracowaniu i realizowaniu wspólnych decyzji na skalę światową, w duchu poszanowania podstawowych wartości ludzkich i duchowych⁵².

Zdaniem Biskupa Rzymu, solidarność społeczna nakazuje przewyższanie partykularnych interesów i kierowanie się sprawiedliwością. Konsekwencją takiej postawy będzie stała wola poszukiwania wspólnego dobra, troska o pokojowy i harmonijny rozwój społeczeństw oraz dobrobyt. Skuteczną formą ogólnoludzkiej solidarności jest powszechne braterstwo, czuwające nad wyrównywaniem niesprawiedliwych różnic społeczno-ekonomicznych. Międzynarodowa pomoc i współpraca powinna polegać na braterskiej otwartości na wszystkich potrzebujących. „Globalizacja solidarności” nakłada na kraje znajdujące się w korzystniejszej sytuacji obowiązek wspomagania krajów rozwijających się⁵³.

⁵⁰ J a n P a w e ł II, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 30.

⁵¹ J a n P a w e ł II, *List Ojca Świętego z okazji Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie*, s. 58; T e n ż e, *Posynodalna Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* nr 101–104.

⁵² J a n P a w e ł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 44; T e n ż e, *Encyklika Centesimus annus* nr 48; T e n ż e, *Demokracja i wartości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2000, s. 4–5.

⁵³ J a n P a w e ł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis* nr 45; *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I*, s. 5; J a n P a w e ł II, *Wychować do solidarności*, s. 29; T e n ż e, *Potrzebna jest globalizacja solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6:2000, s. 38; T e n ż e, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 30; T e n ż e, *O braterskie dzielenie się dobrami*, s. 7; T e n ż e, *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10:2001, s. 10–11; T e n ż e, *Wierni wartościom demokracji i moralności*, s. 46; T e n ż e, *O globalną mobilizację sumień*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2:2002, s. 30; T e n ż e, *Przed spotkaniem w Genui*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 9:2001, s. 53–54; T e n ż e, *Dialog i współpraca drogą do rozwoju i pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2:2002, s. 40; T e n ż e, *Posynodalna Adhortacja apostolska Ecclesia in Africa* nr 138.

Jan Paweł II tłumaczy: *Solidarność i współuczestnictwo to gwarancje moralne, dzięki którym ludzie i narody są nie tylko narzędziami, ale stają się twórcami własnej przyszłości. Oto dlaczego należy dążyć do «globalizacji solidarności» i do tego, by globalizacja ekonomiczna nie wykluczała jednostek ani narodów. Konkretnym przejawem takiej solidarności winno być darowanie długów krajom najuboższym, a przynajmniej ich znaczna redukcja. Należy przy tym zadbać, troszcząc się*

Zdaniem omawianego autora międzynarodowa solidarność jest najlepszą odpowiedzią na zagrożenia, które rodzi proces globalizacji: *Celem solidarności musi być tworzenie bardziej ludzkiego świata dla wszystkich – świata, w którego kształtowaniu każdy człowiek będzie mógł uczestniczyć w sposób pozytywny i owocny, a w którym dobrobyt części obywateli nie będzie już przeszkodą w rozwoju innych ludzi, ale będzie go wspomagał*⁵⁴.

VI. PODSUMOWANIE

W swoim nauczaniu Jan Paweł II bardzo często podejmował problemy społeczne. Z troską o człowieka i jego wszechstronny rozwój odważnie zabierał głos na tematy ekonomiczne, gospodarcze i polityczne. Wśród nich bardzo często odnosił się do idei, prądów, tendencji i zjawisk zachodzących we współczesnym świecie. Poczesne miejsce w całym konglomeracie zagadnień społecznych poruszanych przez papieża zajmuje globalizacja. Jest ona obecna w wielu publicznych wystąpieniach omawianego autora, encyklikach, adhortacjach, orędziach, listach i przesłaniach.

Jan Paweł II, zgodnie z misją związaną z urzędem nauczania w Kościele, eksponuje przede wszystkim kulturowe i etyczne aspekty globalizacji. Dostrzega jej konsekwencje w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym.

Po dogłębnej analizie materiału źródłowego z całą pewnością można stwierdzić, że Biskup Rzymu nie przekreśla zjawiska globalizacji jako takiego. Wobec procesów z nią związanych zajmuje postawę uważnego obserwatora rzeczywistości. Dostrzega ich pozytywne i negatywne skutki, szanse i zagrożenia. Dla Jana Pawła II globalizacja jest znakiem i symbolem naszych czasów i dlatego stanowi wyzwanie dla wszystkich ludzi żyjących w „globalnej wiosce”. Wobec świata ewoluującego w kierunku ujednoczenia wszystkich dziedzin życia nie można przyjąć postawy obojętnej. Błędem byłoby bierne poddanie się biegowi wydarzeń. Papież często podkreślał, że każdy człowiek powinien aktywnie uczestniczyć w przemianach zachodzących zarówno w jego najbliższym otoczeniu, jaki i w społeczności globalnej. Tylko w ten sposób może uratować swoją niezbywalną godność.

Zdaniem Jana Pawła II, jeśli globalizacja ma służyć dobru i rozwojowi osoby ludzkiej, to musi stać się procesem etycznie odpowiedzialnym. Można to osiągnąć dzięki wdrożeniu jako zasady współżycia, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, solidarności, sprawiedliwości i braterstwa.

Globalizacja, jak każde inne zjawisko społeczne, nie jest celem samym w sobie. Ma służyć człowiekowi; być środkiem i skutecznym narzędziem budowania dobra całej rodziny ludzkiej.

*o jawność życia społecznego, aby darowane długi oraz udzielone znów kredyty i inwestycje zostały spożytkowane dla wspólnego dobra, a zarazem dostarczyć pomoc naukową i wykwalifikowany personel, który będzie wspomagał transformację lokalnej gospodarki. Taka pomoc pozwoli zapewnić formację ogólną i techniczną mieszkańcom danego kraju w celu wsparcia prawdziwego postępu ludzi pracy oraz krajów rozwijających się, a także pomoże w przejęciu przez ludność miejscową kontroli nad gospodarką (J a n P a w e ł II, *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną*, s. 10).*

⁵⁴ J a n P a w e ł II, *O nowy styl solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10–11:2002, s. 27.

GLOBALIZZAZIONE SECONDO GIOVANNI PAOLO II**RIASSUNTO**

Giovanni Paolo II riguardava nel suo insegnamento assai sovente la questione della problematica sociale. Preoccupato per un uomo e per il suo sviluppo universale prendeva la parola coraggiosamente sull'economia, gestione e politica. Un notevole posto nell'insieme dei problemi sociali sollevati dal Papa prende un processo della globalizzazione. Giovanni Paolo II espone prima di tutto gli aspetti di cultura e d'etica della globalizzazione. Se la globalizzazione ha per scopo un bene e un progresso della persona umana, lo deve essere un processo responsabile moralmente. Si può raggiungerlo per la realizzazione della solidarietà, giustizia e fraternità che sono un principio della coesistenza, sia nella dimensione individuale sia nella sociale. La globalizzazione, come ogni altro fenomeno sociale, non è un fine per se stesso. Ha per scopo un uomo e deve essere un mezzo e uno strumento efficace per la costruzione del bene dell'intera famiglia umana.

AKCJA KATOLICKA W POLSCE

WPROWADZENIE

W 2010 roku minęło 15 lat od momentu, kiedy to Konferencja Plenarna Episkopatu Polski w czerwcu 1995 r. powołała Krajowy Instytut Akcji Katolickiej, którego zadaniem była rejestracja Diecezjalnych Instytutów Akcji Katolickiej. Rok później w Polsce z różnym nasileniem zaczęły powstawać Diecezjalne Instytuty i Parafialne Oddziały Akcji Katolickiej. Oznaczało to reaktywowanie po blisko 60 latach stowarzyszenia, mającego na celu scalenie całej społeczności katolickiej. Wprawdzie oficjalnym początkiem ruchu było wybranie władz statutowych w Częstochowie w listopadzie 1998 r., niemniej jednak jego pierwsze struktury kształtujące się kilkadziesiąt lat wcześniej, dały temu mocne podwaliny.

Okrągłe rocznice skłaniają do podsumowań i refleksji nad działalnością i rezultatami osiągniętych celów w minionych latach. Kierują także myśli do korzeni; warto więc przywołać fakty sprzed kilkudziesięciu lat i pochylić się nad trudem powstania wielkiego dzieła, jakim jest Akcja Katolicka w Polsce.

POCZĄTKI AKCJI KATOLICKIEJ I JEJ ZAŁOŻENIA

Powszechnie wiadomo, że Akcja Katolicka dzięki wytrwałej inicjatywie Stolicy Apostolskiej, a w szczególności papieża Piusa XI wysunęła się na pierwszy plan działalności Kościoła katolickiego. Dokumenty papieskie, począwszy od papieża Piusa IX coraz bardziej precyzowały myśl, która według ich przekonania miała stać się zasadniczym pierwiastkiem apostołstwa i chrześcijańskiego życia.

Akcji Katolickiej poświęcały swe łamy najbardziej poczytne czasopisma katolickie na całym świecie. Wielokrotnie też drukowały dokumenty papieskie i odezwy papieży do katolików różnych narodowości. Listy papieskie, mimo, że skierowane były do konkretnych społeczeństw, obok myśli związanych z ich sytuacją społecz-

* Ks. dr Michał Tunkiewicz – Adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej i Ekumenizmu, Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Asystent kościelny Akcji Katolickiej Archidiecezji Warmińskiej od 1995 roku.

no-gospodarczą, miały charakter uniwersalny. Dlatego też polskie czasopisma katolickie skrętnie je przedrukowywały, by krzewić świadomość współudziału świeckich w apostołstwie hierarchicznym¹.

Utworzenie Akcji Katolickiej w Polsce było przygotowywane bardzo starannie przez kilka lat. Zjazdy Episkopatu Polski, organizowane kursy, odczyty, artykuły prasowe poprzedziły powstanie Instytutów Akcji Katolickiej. Wielką siłą sprawczą miały też licznie powstające w wielu archidiecezjach organizacje katolickie, które łączyły wspólne cele i zadania. Nie bez znaczenia okazała się też działalność wydawnicza w ramach katolickiego ruchu prasowego i książkowego, na czele którego stała drukarnia Świętego Wojciecha w Poznaniu. W prasie katolickiej, ale także ogólnospołecznej, drukowano dyskusje, polemiki i wywiady związane z nowo rodzącym się ruchem katolickim na Zachodzie Europy. Zainteresowanie społeczeństwa poglądami hierarchów polskich było wszechobecne. W jednym z numerów „Gwiazdki Cieszyńskiej” wydrukowano głos Prymasa na temat Akcji Katolickiej. Poproszony przez ks. Józefa Prądczyńskiego – Prezesa Związku Kapłanów „Unitas”, ks. Prymas wyraził swój pogląd na Akcję Katolicką i na udział w niej duchowieństwa. Oświadczył, że Akcja Katolicka to inaczej współpraca społeczeństwa świeckiego z hierarchią kościelną, to szerzenie znajomości Ducha Chrystusowego, pogłębianie w nim sumień, kształtowanie życia rodzinnego, prywatnego i publicznego. Z Duchem Chrystusowym łatwiej będzie przeciwstawiać się laicyzacji, liberalizmowi i naturalizmowi, które ks. Prymas określił mianem „nowoczesnego pogaństwa”².

W 1928 r. na łamach „Naszego kraju” nuncjusz apostolski Eugenio Pacelli tłumaczył czym jest Akcja Katolicka. Mówił, że jest ona udziałem świeckich w hierarchicznym apostołstwie, a apostołstwo świeckich ma uzupełniać działalność księży. Wszyscy wspólnie mają wspierać dzieło Chrystusowe. Akcja Katolicka ma wzbudzać katolicką świadomość, wzniecić wierność katolickim zasadom i utwierdzać po katolicku wolę i czyny. Dlatego Akcji Katolickiej potrzebni są wodzowie, którzy swoim przykładem dadzą świadectwo katolickiego poglądu na świat³.

Historycznym momentem było opublikowanie dekretu Prymasa Polski ogłoszonego 24 listopada 1930 r. w sprawie powołania do życia Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej oraz publikacja *Statutu Konstytucyjnego i Regulaminów Instytutów* na łamach *Miesięcznika Kościelnego*⁴. Poprzez te akty Naczelny Instytut Akcji Katolickiej uzyskał osobowość prawną i stał się organizacją oficjalną. *Statut Konstytucyjny* zaaprobował papież Pius XI pismem z dnia 27 listopada 1930 r., stwierdzając jego zgodność z dyrektywami Stolicy Apostolskiej. Polski *Statut*, który był wynikiem dwuletnich prac nad przystosowaniem zasad do warunków życia kościelnego w Polsce, uzyskał – zaraz po włoskim – najwyższe uznanie Stolicy Apostolskiej. Świętem Akcji Katolickiej ustanowiono, podobnie jak na świecie, Uroczystość Chrystusa

¹ Przykładem może być przedruk listu Piusa XI do katolików niemieckich w dodatku do *Przebiegu Powszechnego, Czym jest Akcja Katolicka?*, w: *Dom rodzinny*, red. W. Madejski, Toruń 1929, s. 1–4; *List apostolski Jego Świętobliwości Papieża Piusa XI do Episkopatu Wysp Filipińskich w sprawie rozwoju pogłębienia życia katolickiego w tych krajach*, „Ruch Katolicki” 1939, nr 5, s. 14.

² *Prymas o Akcji Katolickiej*, „Gwiazdka Cieszyńska” 1927, nr 3, s. 2.

³ „Nasz kraj” 1928, nr 40, s. 2.

⁴ „Miesięcznik Kościelny” 1930, nr 12; „Ruch Katolicki” 1931, nr 1, s. 2.

Króla, która po raz pierwszy obchodzona była w listopadzie 1931 r. pod hasłem „Panowanie Chrystusa w rodzinie”. Formalne ukonstytuowanie Akcji Katolickiej było ogromnym impulsem dla działań w poszczególnych diecezjach, tak bardzo zróżnicowanych pod względem duchowym, społecznym, gospodarczym. Łamy prasowe regularnie informowały o powoływaniu przez ordynariuszy Archidiecezjalnych i Diecezjalnych Instytutów Akcji Katolickiej, zamieszczając datowane przedruki dekretów erekcyjnych⁵. Powołanie Instytutów było początkiem długiej drogi, jaką musieli przejść, by zamierzone dzieło zaowocowało. Naturalnym pragnieniem wszystkich zainteresowanych była wykładnia prawa zawartego w *Statucie* i sposób jego realizacji. Było to zadanie przede wszystkim dla duchowieństwa w pełni świadomego swojej roli.

W *Rozporządzeniu* ks. Prymasa dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej nr 1, ze stycznia 1930, znajduje się instrukcja dla duchowieństwa w sprawie Akcji Katolickiej⁶. Ks. prymas August Hlond nawiązał w nim do ruchu katolickiego sprzed *Dekretu* powołującego Akcję Katolicką, zalecając, by w szeregi Akcji Katolickiej weszły różne organizacje kościelne mające statuty i organizacyjny związek z władzą duchowną. Aby nie pozostawić wątpliwości ks. prymas wyszczególnił te organizacje. Są to: Liga Katolicka, katolickie Towarzystwa Robotników Polskich, Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, Katolickie Stowarzyszenie Polek, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet Pracujących, Stowarzyszenie Młodych Polek i Katolickie Stowarzyszenie Abstynentów. W *Rozporządzeniu* ks. Prymas dał wykładnię nowo powstającego Ruchu. W jego rozumieniu, Akcja Katolicka nie jest wyłącznie formą organizacyjną, ale jest syntezą katolickiego kierunku oraz idei, wchłaniającej (przy pewnym zachowaniu autonomii) określone formy organizacyjne.

Do pomocy w organizowaniu Ruchu w całym kraju włączyły się także media. 29 listopada 1929 r. Komisja Episkopatu ds. Akcji Katolickiej nałożyła na Naczelny Instytut Akcji Katolickiej obowiązek wydawania miesięcznika tematycznie związanego z problematyką Akcji Katolickiej, a biskupi zlecieli jego prenumeratę przez co najmniej połowę parafii w każdej diecezji. Takim periodykiem stał się „Ruch Katolicki”, mający promować Akcję Katolicką w Polsce i na świecie. Aby sprostać nałożonemu zadaniu wypracowano ogólne ramy prasowe, które ujmowały różne zagadnienia. Zaplanowano trzy zasadnicze działy: rządowy, zawierający przedruki ustaw, statutów, regulaminów, rozporządzeń, uchwał i orędzi dotyczących Akcji Katolickiej pochodzących ze Stolicy Apostolskiej i od polskiego Episkopatu. Drugi dział – ideowy, w którym mieściły się artykuły, rozprawy, odczyty, ankiety, projekty, przegląd prasowy, materiał dyskusyjny oraz dział trzeci – kronikarski, prezentujący rozwój organizacyjny Akcji Katolickiej w Polsce i za granicą. Tu też znajduje się podrozdział dotyczący publikacji książkowych często z ich recenzjami, oczywiście tematycznie związanymi z Akcją Katolicką. Przed redakcją „Ruchu Katolickiego” stało ogromne zadanie realizacji postawionych celów.

⁵ „Ruch Katolicki” 1934, nr 3, s. 98–99.

⁶ *Instrukcja do wielbnego duchowieństwa w sprawie Akcji Katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 2, s. 40.

Dzisiaj z perspektywy czasu można jasno stwierdzić, że periodyk ten, wydawany regularnie od 1930 r. do wybuchu wojny spełniał swoje zadanie i pozostał wierny założonym na początku celom. Stał się skarbnicą wiedzy i kroniką dziejów Akcji Katolickiej przed wojną. Już w pierwszym roku wydawniczym m.in. abp lwowski – Józef Teodorowicz, abp wileński – Romuald Jałbrzykowski, abp mohylewski – Edward Ropp, abp egejski – Piotr Mańkowski, wyrażali swoją radość w listach skierowanych do redakcji, widząc w czasopiśmie narzędzie służące formacji członków Akcji Katolickiej oraz spojrzenie na pojedyncze ogniwa składające się na całość organizacji Akcji Katolickiej w Polsce⁷. Zamieszczone tam artykuły, kazania, referaty służyły rozwojowi nowo działającej organizacji. Taka wzorowa organizacja nigdy nie jest celem sama w sobie, jest elastyczna i reaguje na zmieniające się potrzeby, ale zawsze ma przed sobą ideały, które ją stworzyły⁸. Do realizacji swoich celów Akcja Katolicka potrzebowała liderów, przewodników, gorliwych katolików, przy pełnym zachowaniu hierarchiczności. Stolica Apostolska wielokrotnie zwracała uwagę na to, że z jednej strony Akcja Katolicka nie może nic zdziałać bez udziału świeckich, z drugiej zaś zależność świeckich od hierarchii daje Akcja Katolicka spistość, siłę i gwarancję ciągłości⁹.

Świeccy katolicy sprawujący społeczne, publiczne apostołstwo i walczący w sprawie religii muszą podlegać hierarchii kościelnej i muszą otrzymać od niej upoważnienie. Jednym słowem – w hierarchii kościelnej Akcja Katolicka ma matkę, która ją obdarowuje i prowadzi do pewnego zwycięstwa¹⁰.

Jednym z pierwszych ważnych zadań stojących na początku drogi organizacyjnej Akcji Katolickiej była kwestia wypromowania liderów. Wychowanie kierowników i przywódców Akcji Katolickiej hierarchowie kościelni widzieli w głębokim uświadomieniu poczucia odpowiedzialności wobec zadań Królestwa Bożego na ziemi, w uświadomieniu o niebezpieczeństwach moralnych i duchowych zagrażających katolikom. Uważali, że nauka o „Ciele Chrystusowym” powinna stać się centralnym punktem pracy duszpasterskiej. Zbawienie własnej duszy jest priorytetem każdego katolika¹¹. Za niezwykle istotne uznano krzewienie gruntownej oświaty przejawiającej się w wykształceniu kierowników, uświadamianiu laikatu, a także w dokształcaniu duchowieństwa. Wspólne konferencje dla duchownych i świeckich działaczy organizowane w cyklach comiesięcznych, prowadzone według przemyślanego programu w znaczny sposób mogły podnieść poziom i świadomość religijną przyszłych przewodników. Z takich szkoleniowych konferencji sporządzano referaty i dzielono się nimi z szerokim ogółem np. na wieczorach oświatowych, których organizowanie zalecali proboszczom ich zwierzchnicy.

⁷ B. T w a r d o w s k i, *Po zwycięstwo*, „Ruch Katolicki” 1931, ok. 1931, nr 2, s. 35–36.

⁸ W. M a d e j s k i, *Organizacja Akcji Katolickiej*, „Dom rodzinny” 1929, nr 19, s. 1.

⁹ L. C i v a r d i, *Akcja Katolicka a hierarchia kościelna*, „Ruch Katolicki” 1938, nr 8, s. 345.

¹⁰ Tamże, s. 346–347.

¹¹ H. W e r y ń s k i, *Zagadnienie wychowania kierowników Akcji katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1933, nr 3, s. 109–110: są to poglądy ks. Konrada Algermissena, wybitnego działacza Akcji Katolickiej, które opublikował na łamach czasopisma „Sanctificatio Nostra”, a na które powołuje się ks. Henryk Weryński.

W październiku 1932 r. Naczelny Instytut Akcji Katolickiej zwrócił się do Instytutów Diecezjalnych z komunikatem dotyczącym inteligencji katolickiej, w której to grupie dopatrywał się przyszłych kierowników Akcji Katolickiej¹². Hierarchowie uznali za jedną z najpilniejszych potrzeb zwrócenie uwagi na szeroko rozumianą formację inteligencji, która mogłaby stanowić elitę o pełnej aktywności organizacyjnej i duchu apostołskim, a także odegrać kierowniczą rolę w nowoczesnym apostołstwie¹³. Diecezjalne Instytuty powinny gromadzić wokół siebie gorliwych i dobrych katolików wywodzących się spośród inteligencji. Biskupi zwracali uwagę na to, że musi to być akcja systematyczna i długofalowa, a środkiem temu służącym mogłyby być „Koła Studiów Akcji Katolickiej”. W powstających Kołach prowadzono studia nad doktryną katolicką oraz zgłębiano aktualne zagadnienia religijno-filozoficzno-społeczne. Sam proces szkolenia inteligencji na użytek Akcji Katolickiej był bardzo trudny, m.in. dlatego, że nie ma uniwersalnego wzoru jego przeprowadzania. Wspólnym działaniem dla różnych ogniw Akcji Katolickiej była aktywizacja inteligencji już współpracującej z Kościołem i kierowanie jej na inne płacówki w ramach wymiany (np. jako prelegentów). Naturalnym zjawiskiem było tu powstawanie małych środowisk inteligentnych związanych przyjaźnią i wspólnymi ideami. Polska elita intelektualna często była nieświadoma swojej misji, dlatego też aby umożliwić jej zapoznanie się z wiedzą katolicką przy parafiach tworzone były biblioteki z prasą i wydawnictwami katolickimi¹⁴. Współpracownik Akcji Katolickiej to nie tylko inteligent, wykształcony specjalista, ale przede wszystkim apostoł dający dobry przykład.

O ile łatwiej dotrzeć jest do grupy inteligentnej, to o wiele trudniej jest pozyskać tych katolików, którzy stoją z dala od Kościoła i od katolickich ruchów społecznych. Pomocą było tu rozpoczęcie akcji propagandowej już w szkołach, poprzez objęcie troską najmłodszych na lekcjach religii, tak by po ukończeniu szkoły uczeń oprócz wiedzy religijnej, miał świadomość poczucia misji apostołskiej wobec bliźnich oraz wiedzę, jak apostołować na rzecz Akcji Katolickiej¹⁵. Wymagało to modyfikacji programów nauczania religii, o co zadbać musieli proboszczowie. W miejskich, większych parafiach zagadnienia oświatowe w oczywisty sposób były dużo łatwiejsze do realizacji, niż w parafiach wiejskich. Tam sami proboszczowie stanęli przed wielkim problemem organizacji Akcji Katolickiej. Niejednokrotnie zwracali się do redakcji „Ruchu Katolickiego”, licząc na odzew duchownych, którzy już uporali się z tym problemem. Redakcja miesięcznika szybko reagowała na wszelkie zapytania i już w pierwszym numerze zamieściła odpowiedź ks. kardynała Aleksandra Kakowskiego¹⁶. Opublikował on list, który wcześniej wysłał do jednego z proboszczów wiejskich. Udziela w nim uniwersalnych rad dotyczących two-

¹² S. B r o s s, *Problem wyrabiania inteligencji katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1933, nr 3, s. 122–130.

¹³ K. J ę d r z e j e w s k i, *Akcja Katolicka a inteligencja*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 1, s. 24–25: jednym z poglądów hierarchii kościelnej było to, że nie da się przeprowadzić wielkiego dzieła odnowienia narodu w Chrystusie bez udziału inteligencji.

¹⁴ S. B r o s s, *Problem wyrabiania inteligencji katolickiej*, s. 123

¹⁵ K. J ę d r z e j e w s k i, *Akcja Katolicka a inteligencja*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 1, s. 25.

¹⁶ A. K a k o w s k i, *List do wiejskiego proboszcza*, „Ruch Katolicki” 1930, nr 1, s. 9.

rzenia Akcji Katolickiej. Przede wszystkim zalecał proboszczowi poznanie zasad, statutu, regulaminu Akcji Katolickiej, bowiem bez ich znajomości duszpasterstwo w tym zakresie ks. kardynał uważa za niemożliwe. Dopiero w dalszej kolejności zalecał wprowadzenie tych zasad w życie przy pomocy dobrze wybranych katolików świeckich oraz wybranego kapłana. W praktyce zadania katolika na wsi są podobne do tych realizowanych w większych ośrodkach, tylko może bardziej ograniczone. Wspólnymi środkami apostołstwa są: pozostawanie w stanie łaski uświęcającej, modlitwa, która według Ojca św. jest apostołstwem najłatwiejszym, a zarazem najdonioślejszym oraz dawaniem dobrego przykładu¹⁷.

Apostołstwo świeckie wypływa z samej istoty chrześcijaństwa, z miłości bliźniego i z poczucia solidarności z Królestwem Chrystusowym. Poza chrześcijaństwem trudno znaleźć prawdziwe podstawy miłości bliźniego¹⁸. Jest to mocny argument odpierający głosy wrogich Kościołowi środowisk. Komentarze krytykujące ruch związany z Akcją Katolicką koncentrowały się na zarzutach zacofania Kościoła, tracenia przez niego gruntu, zachłanności, prywatności. Hierarchia kościelna starała się na bieżąco reagować na głosy krytyki nie tylko poprzez dementowanie i wyjaśnienia na łamach prasy, ale poprzez konkretne działania. Widząc wielkie zagrożenie dla rodziny w zlaicyzowanym świecie, postanowiono zwrócić na tę małą komórkę społeczną szczególną uwagę.

Akcja Katolicka postawiła sobie za cel wprowadzenie na nowo Jezusa Chrystusa do rodziny, szkoły i społeczeństwa. Rodzina jako całość stała się głównym przedmiotem oddziaływania ruchu Akcji Katolickiej. Na tym polu Akcja Katolicka miała wiele do zdziałania. Wzmocnienie roli autorytetu rodziny zaplanowano w następujących działaniach: poprzez uświadamianie zasad funkcjonowania chrześcijańskiego małżeństwa, nauczanie w zakresie religijnego, moralnego i obywatelskiego wychowywania dzieci, wreszcie poprzez uświadamianie społeczeństwa o sposobach współdziałania z Kościołem, państwem, szkołą i rodziną w wielkim dziele wychowania rodzinnego¹⁹.

Pomocne w ugruntowaniu kierunków działań stały się głosy wybitnych socjologów i psychologów, którzy zaczęli apelować, by przywrócić moc moralną rodziny, bo według nich jest to podstawa odrodzenia całego społeczeństwa. Pomoc w budowaniu autorytetu katolickiej rodziny, autorytetu rodziców, poczucia przynależności do rodziny i wynikających z tego praw i obowiązków, stała się więc jednym z najważniejszych zadań. Praca na rzecz rodziny najbardziej efektywna okazała się w organizacjach skupiających matki i ojców. Tam prowadzono m.in. pedagogiczne uświadamianie rodziców. Ci z kolei mieli oddziaływać na swoje dzieci i członków rodzin. Organizacje skupiające młodzież i dzieci dbały o to, by zaangażowanie w życie organizacyjne nie oddzielało ich od rodziny i by nie było konkurencyjne dla autorytetów rodziców, co wielokrotnie można było obserwować w przypadku orga-

¹⁷ *Uwagi proboszcza zapadłej wioski o Akcji Katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1933, nr 3, s. 130.

¹⁸ B. K o m i n e k, *Przykazanie miłości bliźniego u podstaw Akcji Katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 1, s. 15.

¹⁹ K. J ę d r z e j e w s k i, *Zagadnienie rodziny w ramach Akcji Katolickiej*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 10–11, s. 299.

nizacji świeckich²⁰. Rodzice mieli zapewnioną pełną kontrolę i możliwość współdziałania z organizacjami do których należały ich dzieci. I tu pojawia się kolejne zadanie dla Akcji Katolickiej, odpowiednie przygotowanie wychowawców do roli przewodników młodzieżowych. Zadania apostołskie Akcji Katolickiej wobec rodziny nie ograniczały się tylko do organizacji grup stanowych. Ważnymi problemami, na które kierownictwo Akcji Katolickiej miało zwracać uwagę były: spełnianie apostołstwa dobrego przykładu, zwracanie uwagi na wspólne modlitwy domowników, szerzenie znajomości zasad encykliki o małżeństwie chrześcijańskim, pomoc moralna i materialna ubogim i zaniedbanym rodzinom, organizacja uroczystości ku czci Św. Rodziny i zachęcanie do udziału w niej wszystkich członków rodzin, a także propagowanie intronizacji Najświętszego Serca Jezusowego w rodzinach poprzez zawieszenie w domu obrazu Serca Jezusowego i adorowanie go²¹. Troska o rodzinę wypływała z faktu, że rodzina to najlepsze przygotowanie do życia społecznego, to szkoła solidarności i zgody ucząca sprawiedliwości i miłości. W założeniu Akcji Katolickiej rodzina winna być wzorem i żywym dowodem właściwego życia scalonym przez sakramentalny związek. Jednym słowem dobra katolicka rodzina to przyszłość narodu.

Akcja Katolicka jest zorganizowanym wspólnym czynem katolików przejawiającym się w różnych formach życia organizacyjnego kościoła. To nowe przystosowanie się społeczności katolickiej do aktualnych czasów²². Dlatego też kierownictwo Akcji Katolickiej nie pozostało obojętne wobec środków masowego przekazu. Prasa, film i teatr to trzy płaszczyzny, na których koncentrowały się zainteresowania współczesnego człowieka²³. Na tych terenach Akcja Katolicka mogłaby wiele zyskać prowadząc odpowiednie nauczanie lub pozostawiając media sobie wiele stracić. Film, który rozwijał się od 30 lat w Europie, także w Polsce zaczął stawać się narzędziem o wielkiej sile oddziaływania na życie codzienne Polaków. Mimo, że w kręgach katolickich zwracano uwagę na to, że film podkopuje moralność, że jest źródłem zła, nie można było go wyeliminować z życia, bowiem stał się on koniecznością cywilizacyjną²⁴. Film jest potęgą, ponieważ umie przemawiać do współczesnego widza, umie go przekonać czy wzruszyć. Skoro nie da się wyeliminować filmu z życia, to Akcji Katolickiej pozostała możliwość podjęcia trudu, by te cechy wykorzystać do działań na swoim polu. Przede wszystkim należało dać społeczeństwu możliwość wyboru między filmami siejącymi zepsucie, a filmami szlachetnymi zgodnymi z ideałami Kościoła, firmowanymi przez Akcję Katolicką. Poprzez wartościowy film można prowadzić duszpasterstwo i przekazywać myśl Bożą szerokiemu kręgowi. Aby móc zrealizować te zamierzenia należało powołać do życia katolickie stowarzyszenia filmowe, umożliwiające przekaz wartościowych projekcji. Przy Naczelnym Instytucie Akcji Katolickiej takie towarzystwo się zawiązało. Miało na swoim wyposażeniu kilkanaście filmów, które za pośrednictwem Diece-

²⁰ Tamże, s. 301–302.

²¹ [W.G.], *Akcja Katolicka a rodzina*, „Ruch Katolicki” 1935, nr 5, s. 20.

²² S. Pietrowicz, *Akcja Katolicka to zorganizowany czyn katolicki*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 3, s. 85.

²³ H. Weryński, *Nasze stanowisko wobec teatru*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 8, s. 239.

²⁴ Tenże, *Nasze zadanie wobec filmu*, „Ruch Katolicki” 1931, nr 2, s. 55.

zjalnych Instytutów Akcji Katolickiej można było wypożyczać²⁵. Postulowano też tworzenie sal kinowych przy większych parafiach, ale panujący wszechobecnie kryzys finansowy, wielokrotnie uniemożliwiał te zamierzenia.

Podobnym polem do zagospodarowania przez Akcję Katolicką był teatr. W tym przypadku o powodzeniu teatru decydują widzowie. Poprzez frekwencję mają wpływ na treść sztuki, formę wystawienia, a nawet na obsadę aktorską. Jest zrozumiałe, że sztuki, które nie są akceptowane przez widzów nie mają możliwości zaistnienia. I tu pojawia się możliwość działania dla organów Akcji Katolickiej. Zorganizowanie katolickiego bloku widzów może wiele zdziałać w sprawie zachowania moralnego współczesnego teatru. W kręgach kościelnych zaczęto myśleć o możliwości utworzenia zrzeszenia aktorów katolickich. Postanowiono fundować nagrody literackie dla autorów dramatycznych, mając na celu zdobycie i zgromadzenie wartościowych sztuk teatralnych. Szczególnie wartościowe mogły być nowopowstające sztuki religijne, dające dobre przykłady miłości małżeńskiej, poświęcenia, wierności, bohaterstwa etc., czyli o zupełnie innej tematyce niż sztuki świeckie.

Również prasa katolicka miała tu swój udział poprzez publikowanie artykułów wychowujące publiczność teatralną, poprzez zamieszczanie recenzji sztuk aktualnie wystawianych i uświadamianie wartości katolickiego przesłania teatru²⁶.

W swoich społecznych encyklikach papież Pius XI podkreślał, że do Akcji Katolickiej nie należy przebudowa ustroju, bo Akcja Katolicka nie prowadzi działalności politycznej ani zawodowo-ekonomicznej, ale należy wychowanie ludzi na katolickich zasadach i w ten sposób przygotowanie ich szerzenia apostołstwa pod kierunkiem i według nauki Kościoła²⁷. Papież podkreślał, że katolickie wychowanie społeczne powinno objąć wszystkie warstwy społeczeństwa, zaś członkowie Akcji Katolickiej, którzy pogłębili już znajomość zasad katolickich winni promieniować na inne grupy społeczne, na organizacje, a zwłaszcza na związki zawodowe i swoich pracodawców.

Polskie społeczeństwo katolickie, poczynszy od kardynałów i biskupów, a skończywszy na prostych ludziach odpowiedziało na apel Stolicy Apostolskiej i podjęło trud formowania nowego stowarzyszenia. Wielkie dzieło organizacji struktur Akcji Katolickiej przed II. wojną światową, mimo różnych przeciwności gospodarczych i ideologicznych powiodło się. Świadczą o tym niezbitce dokumenty i kroniki odwzorowujące ten ruch katolicki zachowane w archiwach kościelnych i państwowych.

W roku 1936 organizacja ta liczyła prawie pół miliona członków a w roku wybuchu II. wojny światowej 1939 – liczba wzrosła do 750 tys. członków²⁸. Poprzez dziewięć lat swojej działalności, Akcja Katolicka wniosła wielki wkład w formację duchową, społeczną, intelektualną i kulturalną społeczeństwa polskiego.

²⁵ Tamże, s. 56–57.

²⁶ T e n z e, *Nasze stanowisko wobec teatru*, s. 238.

²⁷ F. M a r l e w s k i, *Akcja Katolicka w służbie wychowania społecznego*, „Ruch Katolicki” 1938, nr 8, s. 349.

²⁸ W. Z d a n i e w i c z, *Akcja Katolicka*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce w 1832–1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 448.

AKTUALNOŚĆ AKCJI KATOLICKIEJ

W dniu 12 stycznia 1993 roku, Ojciec święty Jan Paweł II do polskich biskupów przybyłych do Rzymu z wizytą zwaną *Ad limina Apostolorum*, mówił o potrzebie nowo ewangelizacji i konieczności stworzenia ponadpokoleniowej formy apostołstwa świeckich. Papież wyznał, iż „niezastąpionym środkiem w formacji apostołskiej świeckich są organizacje, stowarzyszenia i ruchy katolickie. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Akcja Katolicka, która kiedyś w Polsce była tak żywa i przyniosła tyle wspaniałych owoców. Trzeba więc, aby na nowo odżyła. Bez niej bowiem infrastruktura zrzeszeń katolickich w Polsce byłaby niepełna”²⁹.

W swoim podstawowym znaczeniu, akcja katolicka (pisana przez małe *a* i małe *k*) – to „praca dla Ewangelii”³⁰, to życie nauką Chrystusa. W takim rozumieniu można powiedzieć, że akcja katolicka była od zarania chrześcijaństwa. Jest ona działaniem na rzecz „skatolicyzowania wszystkich katolików”³¹, tzn. przywrócenia i pogłębienia świadomości bycia katolikami.

Ponieważ Akcja Katolicka wyrasta z natury Kościoła, jest strukturą religijną, której zasadniczym celem jest formacja duchowa (działanie *ad intra*). Członkowie powinni permanentnie zdobywać formację religijną, duchową, moralną i kulturalną. Stąd przynależność do Akcji Katolickiej wymaga wielu wyrzeczeń i ofiary z samego siebie na rzecz ciągłego upodabniania się do Chrystusa³². Przynależność do tej struktury organizacyjnej jest konsekwencją opowiedzenia się za wartościami ewangelicznymi, co jest istotnym założeniem ewangelizacji, o którą apeluje papież³³.

Celem nowo przywróconej do życia Akcji Katolickiej jest cel całego Kościoła: współpraca hierarchii i świeckich w zbawianiu ludzi³⁴. Innymi słowy: pogłębienie i rozszerzenie wiary (w tym także moralności chrześcijańskiej), tak, by Chrystus mógł powrócić do sumień, rodzin, zwyczajów narodowych, relacji między grupami społecznymi także do stosunków międzynarodowych. Założeniem każdego członka Akcji Katolickiej winno być czynienie dobra wokół siebie poprzez styl i świadectwo życia³⁵. Ta forma ewangelizacji *ad extra* winna obejmować płaszczyznę życia rodzinnego, społeczno-gospodarczego, sektor kultury i polityki³⁶. Sama Akcja Katolicka jako struktura jest apolityczna, jednakże jej członkowie mogą należeć do partii uznających wartości wypływające z Ewangelii.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich z okazji wizyty „Ad limina Apostolorum” w dniu 12 stycznia 1993 r.*, „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej” 1993, nr 4–5, s. 119.

³⁰ S. Krajski, *Akcja Katolicka ostatnia szansa dla Polski*, Warszawa 1995, s. 30.

³¹ Tamże, s. 31.

³² DA, nr 4.

³³ ChL, nr 60.

³⁴ J.G. Pałg, *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*, „Communio” 1987, nr 3, s. 50–63.

³⁵ I. Dęca, *Akcja Katolicka: dlaczego i jaka?*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 1995, nr 1–2, s. 82.

³⁶ A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995, s. 344–352.

Większość działaczy przedwojennej Akcji Katolickiej już nie żyje lub są na emeryturze i trudno jest im być odtwórcami, zawieszanej na okres ponad pięćdziesięciu lat organizacji. Wieloletnia praca formacyjna grup, ruchów a ostatnimi laty i stowarzyszeń katolickich, przygotowała wielu katolików świeckich, którzy mogą podjąć trud zaangażowania się w formy działalności Akcji Katolickiej. Osobiste zdolności i zainteresowania tych osób predysponują do szybkiego podjęcia roli animatorów (liderów), by nadać właściwy kierunek rozwojowi tej organizacji.

CATHOLIC ACTION IN POLAND

SUMMARY

The creation of Catholic Action in Poland was prepared very carefully for several years. Rev. August Hlond the Primate of Poland invited other church organizations with the statutes and organizational relationship with spiritual authority to join in the ranks of Catholic Action. Catholic Action Statute was approved by the Pope Pius XI with the letter dated 27 November 1930, stating its compliance with the directives of the Holy See. The celebration of Christ the King was established the day of the Catholic Action. In October 1932, the Supreme Institute for Catholic Action called on the diocesan institutes with an appeal to discern the future leaders of this association among the Catholic intelligentsia. Catholic Action has set itself the goal of re-introducing Jesus Christ to the family, school and society. The family as a whole has become the main influence of the Catholic Action movement. The goal of the newly restored Catholic Action (after 1989 transformation) is compatible with the goal of the entire Church: co-operation of Church hierarchy and lay people in helping people. In other words: the deepening and broadening of faith (including Christian morality), so that Christ could return to the conscience, family, national traditions, the relationship between social groups and to international relations.

DUSZPASTERSTWO HOSPICYJNE

Współczesna medycyna zwyciężając wiele chorób jest równocześnie bezradna wobec ludzkiego cierpienia. Wśród chorób, którym medycyna nie może sprostać, to przede wszystkim choroba nowotworowa. Diagnoza lekarska, która brzmi „nowotwór”, wywołuje zawsze szok, niedowierzenie oraz bunt u pacjenta¹. We wczesnym jej stadium rozpoznania są szanse pozytywnych wyników terapeutycznych. Jednakże zbyt późne rozeznanie choroby prowadzi do jej nieuleczalności, a w konsekwencji do śmierci człowieka. Jak można zauważyć poszerza się w szybkim tempie krąg osób dotkniętych tą chorobą. Wzrasta liczba zachorowań i zgonów na nowotwory zwłaszcza złośliwe. Wzrastająca liczba zachorowań na tą chorobę stawia coraz wyraźniej problem opieki nad chorymi, wobec których leczenie kończy się niepowodzeniem. Śmierć należy do życia jako jego ostatnia faza widzialna, jest wpisana w życie każdego człowieka. Będąc ostatnim ziemskim etapem domaga się szacunku i odpowiedzialności terapeutycznej, zwłaszcza pracowników medycyny, tak jak każda inna chwila życia ludzkiego². Inicjatywą roztaczającą opiekę nad ludźmi chorymi w ostatnim stadium choroby nowotworowej, czy innej, jest ruch hospicyjny³. W ostatnich latach również i w Polsce zauważa się rozwój inicjatywy opiekuńczej⁴.

* Ks. Mariusz Ostaszewski, dr teologii, ur. 1973 r. Diecezjalny Duszpasterz Rodzin Diecezji Elbląskiej, wykładowca w WSD w Elblągu.

¹ B. Szpakowski, *Spowiadanie ludzi w szczególnie trudnych sytuacjach życia*, (red.) J. Augustyn, S. Cyran, Kraków 2006, s. 349.

² *Karta Pracowników Służby Zdrowia. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia*, Watykan 1995, s. 96.

³ Hospicjum (łac. *Hospes gość*), w średniowieczu szpitale – przytulki dla podróżnych, pielgrzymów i chorych prowadzone przez zakony szpitalne np. polscy bożogrobowcy prowadzili działalność charytatywną i duszpasterską, przy ich konwentach organizowano parafie i szpitale. Funkcjonowały również w czasach nowożytnych. Współcześnie ruch hospicyjny zapoczątkowano w Anglii w celu zapewnienia chorym w okresie terminalnym (ostatnia faza życia) i leczonym paliatywnie (uśmierzenie bólu, leczenie objawów choroby) zorganizowanie opieki medycznej i duchowej, sprawowanej przez lekarzy, pielęgniarki, duchownych i wolontariuszy różnych zawodów w domach prywatnych, szpitalach i własnych obiektach. EK, t. VI, hasło: *hospicjum*, Lublin 1993.

⁴ M. Kalinowski, *Duszpasterstwo Hospicyjne*, w: *Duszpasterstwo Specjalne*, (red.) R. Kamiński, Lublin 1998, s. 141.

I. PODSTAWY BIBLIJNO-TEOLOGICZNE

Tajemnica losu człowieka ujawnia się w obliczu cierpienia i śmierci (por. KKK 1006). Choroba nazywana jest *misterium dolores*, która zrozumiała pozostaje jedynie w świetle Tajemnicy Odkupienia. Choroba zawsze wystawia na próbę poczucie równowagi życia osobistego i rodzinnego. Te niedomaganie prowadzi niejednokrotnie do odkrycia istotnej dla człowieka prawdy o ostatecznym sensie ludzkiej egzystencji, wykraczającej poza granice życia doczesnego.

Pismo Święte zajmujące się w znacznej mierze poznawaniem znaczenia religijnego choroby wprowadza w sferę jej uleczenia, w kontekście realizacji Bożych planów zbawienia. Na kartach Biblii choroba jest pojmowana jako słabość (Ps 38,11), następstwo grzechu i zachwianie porządku ustanowionego przez Stwórcę (Rodz 3,16–19). Jednakże powstaje pytanie, czy choroba jest spowodowana osobistymi grzechami?⁵ Stary Testament udziela jakby dwie odpowiedzi. Pierwsza mówi o chorobie nawiedzających sprawiedliwych, takich jak Hiob czy Tobiasz. Wtedy owe niedomaganie może stać się doświadczeniem opatrnościowym, mającym na celu wypróbowanie wierności doświadczanego. W drugim zaś przypadku, gdy dotyczy Sprawiedliwego, Sługę Jahwe, choroba posiada wartość ekspiacyjną za winy grzeszników (Iz 53,4nn). Boga uważano za jedynego lekarza, dzielącego się mądrością z lekarzami ziemskimi i udzielającego swej mocy leczniczej. Choroba, w myśl natchnionych autorów, pozostaje złem. W przeciwieństwie do realiów ziemskich słabości człowieka, obietnice eschatologiczne przewidują zniesienie chorób w nowym świecie, za dni ostatecznych nie będzie chorych (Iz 35,5n), nie będzie cierpień ani łez (Iz 25, 8; 65,19).

Pisma nowotestamentalne łączą genezę choroby z grzechem pierworodnym, a jej finalizm z odkupieniem przez Chrystusa (Rz 5,12; 1 Kor 15,21–31). Chrystus przywracał zdrowie chorym, o czym wspominają wielokrotnie Ewangelie. Uzdrowienia te dokonywane przez Jezusa posiadają symboliczne odniesienie do naszych czasów. Choroba jest symbolem stanu, w jakim znajduje się człowiek grzeszny: jest on ślepy duchowo, głuchy, sparaliżowany.

Chrystus władzą leczenia ludzi obdarzył swoich apostołów (Mt 10,1), nakazując im uzdrawiać, i troszczyć się o chorych (Mt 16,18). Tą posługę przejął i pielęgnuje Kościół spełniając polecenia swego Mistrza, by troszczyć się o chorych, zarazem naśladując Go⁶.

To, co nazywamy miłością, jest w swojej istocie „*szacunkiem dla życia*”⁷ – napisał Albert Schweitzer. Ta zasada stanowi podstawę etyki również w zakresie opieki nad ciężko chorym. Każde życie wymaga najwyższego szacunku, zaś w odniesieniu do sytuacji umierania i śmierci trzeba tym bardziej uczynić wszystko, aby uchronić godność człowieka.

W ostatnich dziesięcioleciach rozwinęła się refleksja wokół ochrony i promocji zdrowia i życia oraz kwestii związanych ze śmiercią i umieraniem. Jej przedmiotem są już nie tylko zagadnienia przerywania ciąży, samobójstwa, eutanazji, kary śmier-

⁵ B. Szpakowski, dz. cyt., s. 349.

⁶ M. Kalinowski, dz. cyt., s. 142–144.

⁷ <http://www.kulturaswiecka.pl/node/163>, z dn. 28.03.2011.

ci i wojny obronnej, lecz także szeroko pojęta problematyka umierania i śmierci, niezwiązana bezpośrednio ani wyłącznie z tym, co może być słusznie traktowane jako zamach na życie. Refleksja nad śmiercią jako najbardziej osobistym wydarzeniem życia człowieka, jest różnie ukierunkowana i odzwierciedla rozmaite opcje światopoglądowe i moralne. Jej „szybki rozwój” wiąże się z faktem, że umieranie i śmierć stały się oficjalnie problemami naukowymi, którymi zajęła się dyscyplina nazwana tanatologią⁸. Dużą rolę odgrywa swoista fascynacja śmiercią, a także żywiołowy rozwój nowoczesnej medycyny, który ukazał nieznane przedtem możliwości oraz wynikające z nich bezprecedensowe dylematy etyczne. Śmierć, a jeszcze bardziej towarzyszenie człowiekowi terminalnie choremu i opieka paliatywna, zmuszają do zadawania bardzo trudnych pytań, ale nie chronią przed pokusami banalizacji tanatologii i związanych z nią dylematów etycznych. W kontekście szerokiego *spectrum* różnych wypowiedzi na te tematy nauczanie Kościoła katolickiego ma ogromne znaczenie. Jego przesłanie jest zawarte w dokumentach wydanych w ciągu ostatniego półwiecza. Należą do nich wypowiedzi papieża Piusa XII, zwłaszcza dwa przemówienia, wygłoszone w 1957 i 1958, oraz jego następców – Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II, wzbogacone o dokumenty ważnych urzędów Stolicy Apostolskiej, jak Kongregacja Nauki Wiary, Papieska Rada „Cor Unum” i Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Fundament całości posoborowego nauczania Kościoła zawiera ogłoszony 11 października 1992 *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK) oraz dokumenty ogłoszone w 1995 przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, w *Karcie Pracownika Służby Zdrowia*. Ten ważny dokument często powołuje się na wcześniejsze wypowiedzi, w tym na wydaną prawie równocześnie, bo 25 marca 1995 encyklikę *Evangelium vitae* Jana Pawła II. Należy zaznaczyć, że szczególnie bogate nauczanie Jana Pawła II na temat teologii cierpienia, a także sensu umierania i śmierci oraz potrzeby towarzyszenia umierającym i opieki nad nimi, wymaga osobnego studium⁹. Trzeba zwrócić też uwagę na to, o czym wspomina konferencja biskupów Europy, co jest chyba najważniejsze, aby umierający mogli znajdować się w swoich rodzinach, w klimacie miłości i współuczestnictwa. To towarzyszenie choremu jest konieczne, aby umarł godnie¹⁰.

⁸ Tanatologia to nauka o śmierci człowieka, w szczególności zajmuje się jakościowym opisem przyczyn śmierci oraz żalem jej towarzyszącym. Badania opierają się na założeniu, że życie jest na tyle istotną wartością, że może okazać się korzystnym poznanie procesu umierania i, jeśli to możliwe, sposobów wpływania na niego. Tanatologia jest dziedziną interdyscyplinarną korzystającą m.in. z wiedzy o takich zagadnieniach jak: AIDS, ból, eutanazja, filozofia, medycyna, pogrzeb, samobójstwo, starzenie się, sztuka i wojna. Tanatologia nie zajmuje się bezpośrednio filozoficznym znaczeniem (sensem) śmierci, jako zagadnieniem medycznie nieistotnym, tak samo jak nie zajmuje się sensem życia. Niektóre teksty naukowe posuwają się dalej, uznając rozważania nad sensem lub bezsensem życia jako absurdalne. Tanatologia może się jednak zajmować znaczeniem śmierci dla jednostek, społeczności i kultur. Wiedza z dziedziny tanatologii jest powszechnie wykorzystywana przez lekarzy z dziedziny medycyny sądowej. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Tanatologia> z dn. 27.03.2011.

⁹ http://www.hospicjum.waw.pl/biblioteka/materialy/zasady_etyczne.pdf z dn. 11.11.2004.

¹⁰ VII Sympozjum Konferencji Biskupów Europy nt. *Postawy współczesnego człowieka wobec narodzin i śmierci*, nr 1, Rzym 1989.

II. GENEZA I ROZWÓJ DUSZPASTERSTWA HOSPICYJNEGO

W dziejach Kościoła szczególne miejsce w trosce o chorych zajmowały zakony, stowarzyszenia, bractwa. W średniowieczu pielęgnowaniem chorych niesieniem im pomocy duchowej i medycznej zajmowały się przede wszystkim bractwa kościelne i zakony. W regule benedyktyńskiej jest powiedziane wyraźnie, że trzeba mieć wyraźne baczenie na chorych. Synod w Akwizgranie z roku 817 zobowiązuje każdego biskupa i przełożonego zakonnego do erygowania i uposażenia szpitala¹¹.

Ważnym wydarzeniem był dekret Soboru Trydenckiego *Eadem sacrosancta*, który zobowiązywał biskupów do troski o szpitale w miastach i w większych parafiach. W okresie potrydenckim w Polsce rozpoczęło swą działalność wiele zakonów męskich i żeńskich, takich jak: bonifratrzy, kamilianie, szarytki i boromeuszki. Największą aktywność wykazały szarytki i mariawitki, zgromadzenia wybitnie czynne na polu posługiwania chorym i biednym. Także dobrze zapisało się w historii dziejów Kościoła zgromadzenie Braci Rochitów założone w 1713 przez bpa Brzostkowskiego w Wilnie, którego celem było ratowanie chorych i pochówek zmarłych w czasie zarazy¹².

Ruch hospicyjny wywodzi się z nurtu chrześcijańskiej posługi chorym. Pierwszy dom zblizony do idei hospicjum został założony w Dublinie w roku 1905 przez irlandzkie Siostry Miłosierdzia. Rozwój współczesnej opieki hospicyjnej związany jest z Angielką Cicely Saunders, która była pielęgniarzką i wolontariuszką w szpitalu św. Łukasza w Londynie. Opiekowała się między innymi chorym polskim żydem Dawidem Taśmą. W wyniku tych doświadczeń zrodziła się idea zorganizowania miejsca, gdzie ludzie umierający mieliby zapewnioną odpowiednią opiekę. Nieuleczalnie chory żyd podarował siostrze wolontariuszce pewną sumę pieniędzy, aby po jego śmierci otworzyła dom dla ludzi umierających. W 1967, spełniając prośbę pacjenta, siostra zainicjowała działalność Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie, które stało się wzorcem opieki paliatywnej.

Idee i wzorce hospicyjne szybko znalazły swoje urzeczywistnienie w Polsce. Prekursorką w tej dziedzinie była Hanna Chrzanowska¹³. Za cel swej działalności obrała opiekę nad ciężko i nieuleczalnie chorymi.

¹¹ B. K u m o r, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, s. 518.

¹² M. K a l i n o w s k i, dz. cyt., s. 148.

¹³ Hanna Chrzanowska (ur. 7 października 1902 w Warszawie, zm. 29 kwietnia 1973 w Krakowie) była pielęgniarzką i instruktorką pielęgniarstwa. Córka Ignacego Chrzanowskiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego i Wandy Szlenkier. Pochodziła z rodziny znanej z działalności charytatywnej. Skończyła szkołę średnią u Urszulanek w Krakowie. Po zdaniu matury, w 1922 podjęła studia w nowo otwartej Szkole Pielęgniarstwa w Warszawie. Dzięki otrzymanemu rocznemu stypendium wyjechała do Francji. Od 1926 do 1929 roku pracowała jako instruktorka w Uniwersyteckiej Szkole Pielęgniarek i Higienistek w Krakowie. W latach 1929–1939 redagowała miesięcznik „Pielęgniarka Polska”. Ponadto dużo publikowała z dziedziny pielęgniarstwa. W tym samym czasie widać u niej coraz większe zbliżenie się do Boga, co przeniosło się na jej publikacje z tego okresu i udział w pracach przy organizowaniu w roku 1937 katolickiego Związku Pielęgniarek Polskich. Po wybuchu wojny w 1939 przyjechała do Krakowa. Po wojnie i po otwarciu Uniwersyteckiej Szkoły Pielęgniarsko-Położniczej w Krakowie, pracowała jako kierownik działu pielęgniarstwa społecznego i domowego zwracając uwagę na solidne przygotowanie swych uczennic do pielęgnowania

W 1981 roku powstaje pierwszy w środkowej Europie ośrodek opieki nad umierającymi pod nazwą „Stowarzyszenie Przyjaciół Chorych – Hospicjum” w Krakowie. W ślad za nim powstał w 1984 ośrodek hospicyjny w Gdańsku¹⁴, którego inicjatorem był, już nieżyjący, ks. Eugeniusz Dutkiewicz i profesor Joanna Muszkowska-Penson¹⁵. Ten wzorzec bardzo szybko podjęły inne miasta w Polsce. Powstawały ośrodki opieki oparte na dwóch wzorcach, mianowicie stacjonarnym i domowym.

W 1995 powołano Krajową Radę Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej. Opracowała ona *Program Rozwoju Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej*, który został przyjęty przez Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej¹⁶.

Konferencja Episkopatu dostrzegając dynamiczny rozwój ruchu hospicyjnego w środowisku medycznym, powołała w 1989 Komisję Duszpasterstwa Hospicyjnego, mianując na krajowego duszpasterza ks. E. Dutkiewicza, nazwanego ojcem ruchu hospicyjnego w Polsce¹⁷. Obecnie tą funkcję pełni ks. dr Piotr Krakowiak SAC¹⁸.

III. DZIAŁALNOŚĆ PASTORALNA

Ruch hospicyjny ma charakter bezwyznaniowy. Każdy, kto chce pomagać chorym, bez względu na przekonania, może zostać wolontariuszem. Część placówek opieki paliatywnej związana jest Kościołem¹⁹, inne funkcjonują w systemie opieki społecznej. Posługa chorym umierającym to swego rodzaju powołanie, a hospicjum jest żywym miejscem samarytańskiego miłosierdzia.

Istotą opieki hospicyjne jest praca zorganizowana: lekarza, pielęgniarki, duchownego, wolontariusza. Przebiega ona na trzech poziomach: praca przy chorym, współpraca z rodziną chorego i ścisła współpraca całego zespołu hospicyjnego²⁰. Chory cierpi fizycznie, psychicznie i duchowo. Temu cierpieniu niekiedy towarzy-

chorych w warunkach domowych. W tym celu wspólnie z nimi odwiedzała obłożnie chorych, służąc im radą i pomocą podczas odbywanych przez nie praktyk. Przez krótki okres pełniła funkcję dyrektorki Szkoły Pielęgniarstwa Psychiatrycznego w Kobierzynie. W 1966 roku zachorowała na chorobę nowotworową. Mimo operacji choroba dalej szerzyła się w jej organizmie wskutek czego doprowadziła do śmierci, która nastąpiła 29 kwietnia 1973. Hanna Chrzanowska uważana jest za Sługę Bożą. Starania o wykazanie jej świętości doprowadziły do rozpoczęcia się procesu beatyfikacyjnego, który to został otwarty 3 listopada 1998 roku. http://pl.wikipedia.org/wiki/Hanna_Chrganowska z dnia 28.02.2011.

¹⁴ P. K r a k o w i a k, *Opieka paliatywno-hospicyjna w Polsce i zadania duszpasterskie z nią związane*, w: *Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010*, Poznań 2008, s. 218.

¹⁵ K. de W a l d e n-G a ł u s z k o, *Ukresu. Opieka psychopaliatywna, czyli jak pomóc choremu, rodzinie i personelowi medycznemu środkami psychologicznymi*, Gdańsk 1996, s. 16.

¹⁶ M. K a l i n o w s k i, dz. cyt., s. 150.

¹⁷ P. K r a k o w i a k, A. S t o l a r c z y k, *Ks. Eugeniusz Dutkiewicz SAC. Ojciec ruchu hospicyjnego w Polsce*, Gdańsk 2007.

¹⁸ <http://www.ita.aidg.pl/?ks.-dr-piotr-krakowiak,39> z dnia 28.02.2011.

¹⁹ *Leksykon Teologii Pastoralnej*, hasło: *Hospicyjne duszpasterstwo, działalność zbawcza Kościoła, której pierwszorzędnym adresatem jest człowiek w terminalnej fazie choroby*, Lublin 2006.

²⁰ M. K a l i n o w s k i, dz. cyt., s. 152.

szy uczucie opuszczenia, bezradności, strachu przed bólem, braku wartości oraz lęk o przyszłość najbliższych. Stawiane są często pytania przez niego o sens życia i cierpienia ludzkiego. Osoba podejmująca się pomocy człowiekowi terminalnie choremu podejmuje dwojakie zadania: niesienie ulgi w cierpieniu we wszystkich aspektach oraz pomocy w przygotowaniu chorego do śmierci i życia po śmierci. Obecność kapłana pozwala choremu na możliwe pełne przygotowanie się do zbliżającej się śmierci i spotkania z Bogiem²¹. Z udzieleniem sakramentów świętych wiąże się wprowadzanie chorego w sens i znaczenie poszczególnych znaków sakramentalnych²². Człowiek terminalnie chory potrzebuje człowieka i duszpasterza autentycznej żywej wiary²³, który sam przemyślał swoje życie i swoją śmierć. Potrzebna jest tu postawa gotowości towarzyszenia drugiemu człowiekowi przez wszystkie etapy drogi. Potrzebne jest wsłuchanie się w skargi chorego, ciepłe i nieosądzające słowa, danie oznaki bliskości, dzięki którym można zaufać, powierzyć swoje cierpienie Bogu i Mu zawierzyć²⁴. Osoba udzielająca wsparcia duchowego powinna również charakteryzować się postawą dialogu, która będzie wyrażała się w wewnętrżnej wolności do słuchania i mówienia. „Sługa dialogu” pomaga w akceptacji oraz w pojednaniu ze śmiercią²⁵. Ten dialog funkcjonuje na dwóch płaszczyznach: werbalnej i niewerbalnej. Pierwszy wyraża się w rozmowie, drugi zaś w gestach i zachowaniu.

Jak powinna wyglądać relacja pomiędzy chorym a duszpasterzem? Chory pragnie usłyszeć przede wszystkim:

- zapewnienie, że niezależnie, co się stanie, będę przy tobie, by ci pomóc;
- mimo swej choroby jesteś bliską osobą;
- będę regularnie cię odwiedzał;
- postaram się złagodzić Twój ból duchowy;
- wspólnie może rozwiążemy nurtujące Cię problemy.

Jak praktycznie to osiągnąć?

- przede wszystkim do swojego słuchacza włączyć zwroty grzecznościowe;
- usiąść przy łóżku chorego;
- nie unikać kontaktu oko w oko;
- odwiedzać regularnie bez spóźnień;
- zwykle rozpoczynać rozmowę od kilku grzecznościowych słów: „Dzień dobry, jak się cieszę, że znów widzę Pana”, itp.;
- starać się trzymać chorego za rękę (dotyk odgrywa istotną rolę – pozwala zdobyć zaufanie chorego, jemu natomiast daje poczucie bezpieczeństwa);
- nigdy na pierwszej wizycie nie namawiać do spowiedzi, chyba, że wymaga tego sytuacja.

Dla większości społeczeństwa słowo *rak*, *nowotwór* posiada wielki ładunek emocjonalny. Stąd należy zapytać chorego, co już wie. Warto zauważyć, że chory często

²¹ M. K a l i n o w s k i, *Towarzystwo w cierpieniu. Posługa hospicyjna*, Lublin 2002.

²² P. K r a k o w i a k, dz. cyt., 226.

²³ R. M i k o ł a j c z y k, *Towarzystwo umierającym jako zadanie Kościoła*, AK 1 (488) 1990, s. 129–130.

²⁴ B.L. B l o c k, *Człowiek chory przewlekle i terminalnie*, w: *Środowiska specjalnej troski*, (red.) M. Kalinowski, Lublin 2003, s. 62–63.

²⁵ *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, s. 97.

sam pyta, jak długo to jeszcze trwać będzie? Rodzina chorego nie powinna zabraniać duszpasterzowi mówić o ewentualnej śmierci i umieraniu. Powiedzenie bolesnej prawdy nie oznacza zniszczenia nadziei. Często może być ona zastąpiona nadzieją na spokojne odejście, z myślą, że rodzina da sobie radę po stracie ukochanej osoby²⁶.

Opieka duchowa nad rodziną chorego to druga płaszczyzna działań pastoralnych. Troska duchowa o rodzinę chorego ważna jest w opiece hospicyjnej w domu umierającego człowieka. Członkowie umierającego narażeni są na wyczerpania fizyczne i psychiczne. Aczkolwiek dom rodzinny jest miejscem, gdzie umierający czuje się bezpieczny. Chory jest dla domowników wielkim zadaniem, ale jednocześnie wyzwaniem, które może przynieść wiele dobra. Hospicjum domowe wspiera rodzinę, co sprzyja umocnieniu więzi osobowej oraz owocuje wzajemnym wsparciem²⁷.

Zespół wolontariuszy to szczególnie płaszczyzna działań pastoralnych. Istnieją poglądy, aby kapłan sprawował duchową opiekę nad zespołem ludzi, którzy opiekują się chorymi. Otóż wszyscy wchodzący w skład zespołu opieki narażeni są na wewnętrzne wypalanie się. Związana jest to z zaangażowaniem emocjonalnym z chorym terminalnym, które przerywa nieuchronna śmierć podopiecznego. W takim momencie mogą pojawić się rozterki, rozgoryczenie, poczucie bezradności. Słuszne jest więc przeprowadzanie formacyjnych spotkań, np. dni skupienia, rekolekcji, wyjazdów do sanktuariów, połączone z konferencjami naukowymi. Wszystkie podejmowane działania mają służyć wzmocnieniu, dodaniu otuchy oraz utwierdzeniu w etosie posługi umierającym.

Wszystkie wskazane płaszczyzny pracy duszpasterstwa hospicyjnego jawią się zawsze w wymiarze powinności i konieczności. Warto podkreślić, że istnieje do dnia dzisiejszego duży deficyt kapelanów hospicyjnych. Palącą potrzebą Kościoła jest przygotowywanie kandydatów do posługi we wszelkiego rodzaju placówkach zdrowia. Istnieje jeszcze niedobór problematyki duszpasterstwa specjalistycznego w nauczaniu i formacji seminaryjnej. Otóż dowartościowanie w kształceniu seminaryjnym tego pionu działań pastoralnych, zaowocuje większą wrażliwością w zakresie posługi wśród ludzi będących w ostatniej fazie życia²⁸.

Ojciec Św. Benedykt XVI w z okazji XV Światowego Dnia Chorego mówił: „Wielu jest takich ludzi – pracowników służby zdrowia, duszpasterzy i wolontariuszy – oraz instytucji, które na całym świecie niestrudzenie służą chorym w szpitalach i ośrodkach opieki paliatywnej, na ulicach miast, na osiedlach mieszkaniowych i parafiach. [...]. Na koniec proszę kościelne wspólnoty na całym świecie, a szczególnie te, które zaangażowane są w służbę chorych, aby z pomocą Maryi, *Salus Infirmorum* (Uzdrowienie chorych), dawały skuteczne świadectwo kochającej trosce Boga, naszego Ojca”²⁹.

²⁶ B. P ł o w i e c k a, *Duszpasterstwo Hospicyjne. Gościna w sercu*, „Pismo Polskiej Rodziny Hospicyjnej”, 1998, nr 10/11, (29/30) III, s. 14–15.

²⁷ M. K a l i n o w s k i, dz. cyt., s. 154.

²⁸ Tamże, s. 155.

²⁹ B e n e d y k t XVI, *List na XV Światowy Dzień Chorego*, Rzym 2007. w: <http://www.ap-chorych.katowice.opoka.org.pl/miesiecznik2/mies0207-or.htm>, z dn. 28.03.2011.

HOSPICE MINISTRY

SUMMARY

Although contemporary medicine is able to fight many diseases yet it is helpless in the face of human suffering including cancer. Both the number of people getting infected and death rates are rising. Sadly, the cases of malicious tumour are diagnosed frequently. Medical diagnosis stating "cancer" is always received with a shock, disbelief or even rebellion. It is necessary to emphasize the care for the patients who cannot be cured. The sickness always challenges the state of personal and family equilibrium. This pain often leads to a truthful revelation of a meaning of human existence, which goes far beyond our earthly matters. Death is strictly interfered with life and is inevitably involved in the life of every human being. It demands respect and responsibility, especially from those who are in charge of medical services. It is the hospice movement that helps people overcome their fears and pain in the last stage of cancer.