

STUDIA PASTORALNE



WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja papierowa

Czasopismo jest dostępne „online” w następujących międzynarodowych bazach danych:
THE CENTRAL EUROPEAN JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES (CEJSH) – streszczenia;
THE CENTRAL AND EASTERN EUROPEAN ONLINE LIBRARY (C.E.E.O.L.) – pełne wersje tekstów.

Czasopismo jest zaindeksowane na liście czasopism naukowych ICI Journals Master List

STUDIA PASTORALNE

ROK XV • 2019 • NR 15

JAN PAWEŁ II – TEOLOG I PASTERZ



RADA NAUKOWA: prof. dr. Pero Aračić (Kath.- Theol. Fakultät, Dakovo, Hrvatska), ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW), ks. prof. dr hab. Stanisław Czerwik (UPJPII), prof. dr Franz Georg Friemel (Kath.-Theol. Fakultät, Universität Erfurt), prof. dr. Stanko Gerjolj CM (Theologische Fakultät, Ljubljana), ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ (St. Joseph's Theological Institute, Cedara, South Africa), ks. prof. dr Richard Hartmann (Theologische Fakultät, Fulda), ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński (KUL), ks. doc. phDr, thDr. Róbert Lapko (Katolícka Univerzita v Ružomberku), ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW), ks. dr hab. Mieczysław Polak (UAM), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (UKSW), ks. prof. dr hab. Helmut J. Sobeczko (UO), ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII), o. dr hab. Daniel Wojciech Stabryła OSB (Dormition Abbey, Jerozolima), prof. dr Joachim Theis (Theologische Fakultät, Trier), doc. ThDr. Martin Uhál', PhD (Katolícka Univerzita v Ružomberku), prof. dr Maria Widl (Kath.-Theol. Fakultät, Universität Erfurt) ks. dr hab. Krzysztof Witko (Issy-les-Moulineaux, Francja), prof. dr hab. Krystian Wojaczek (UO), ks. prof. dr theol., dr phil. Paul Michael Zulehner (Universität Wien)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Bogdan Biela (UŚ, Katowice)

Zastępca redaktora naczelnego: ks. dr hab. Roman Buchta (UŚ, Katowice)

Sekretarz redakcji: ks. dr Bartłomiej Kuźnik (UŚ, Katowice)

Redaktor statystyczny: dr hab. Józef Biolik (prof. UE, Katowice)

Redaktor językowy: Aleksandra Achtelek (j. polski), Hans-Dieter Kuch (j. niemiecki), Michał Nolywajka (j. angielski), Iwona Rubys (j. hiszpański), Claudio Salmieri (j. włoski), Aline Weidert (j. francuski)

Redaktorzy tematyczni: ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary (teologia pastoralna); ks. dr hab. Leszek Szewczyk, prof. UŚ (homiletyka); ks. dr Bartosz Zygmunt

RECENZENCI XV TOMU „STUDIÓW PASTORALNYCH”: ks. prof. dr hab. Michał Drożdż (UPJPII); ks. dr hab. Bogdan Gienza, prof. PWT; ks. dr hab. Konrad Glombik, prof. UO; ks. dr hab. Piotr Górecki (UO); prof. dr hab. Karol Daniel Kadlubiec (Uniwersytet Ostrawski); ks. dr hab. Robert Kantor (UPJPII); ks. dr hab. Marek Lis, prof. UO; ks. dr hab. Erwin Mateja, prof. UO; ks. dr hab. Andrzej Michalik (UPJPII); ks. prof. dr hab. Józef Mikołajec (UO); ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO); ks. dr hab. Kazimierz F. Papciak, prof. PWT; ks. dr hab. Mieczysław Polak, prof. UAM; ks. dr hab. Grzegorz Polok, prof. UE Katowice; ks. dr hab. Rajmund Porada, prof. UO; ks. prof. dr hab. Stanisław Rabiej (UO); dr hab. Jerzy Sojka (ChAT); ks. prof. dr hab. Stanisław Sojka (UPJPII); dr. Josef Weismayer, Univ.-Prof. Wien; ks. dr hab. Marcin Worbs (prof. UO)

Adres Redakcji: „Studia Pastoralne”

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

ul. Jordana 18; 40-043 Katowice; tel.: +48 605 737 656

internet: http://www.wtl.us.edu.pl/e107_plugins/wtl_stp/; e-mail: bogdan.biela@us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58; 40-008 Katowice; tel.: +48 32 355 48 00, faks: +48 32 259 78 25

e-mail: biuro@ksj.pl; księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Adres internetowy „Studiów Pastoralnych”: http://www.wtl.us.edu.pl/e107_plugins/wtl_stp/

PL ISSN 1734-4433

ISBN 978-83-8099-080-7

Druk i oprawa:

Drukarnia Totem, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

OD REDAKCJI

40. rocznica pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny (1979), zbliżająca się 100. rocznica urodzin Karola Wojtyły (1920) – to niewątpliwie okoliczności, które skłaniają do refleksji nad osobą Papieża Polaka, jego rolą w procesie odzyskania przez Polskę politycznej niezależności, ale przede wszystkim nad zasadniczym przesłaniem nauczania jego pontyfikatu (1978–2005). Refleksja nad nauczaniem i dziełem Jana Pawła II jest tym bardziej potrzebna, gdy zauważamy coraz silniejsze dążenia do dezawuowania jego osoby i pontyfikatu¹.

Dział zatytułowany: „Artykuły” rozpoczyna opracowanie Michała Białkowskiego omawiające nieznany dotąd udział Karola Wojtyły w pracach Konferencji Episkopatu Polski i jej komisji specjalistycznych w latach 1958–1978. Wielopłaszczyznowość działań podejmowanych przez krakowskiego hierarchę na forum KEP i jej komisji pozwala na nowo odkryć jego osobowość oraz właściwie ocenić znaczenie wielu autorskich koncepcji. Analiza dokumentów znajdujących się w Archiwum Archidiecezjalnym Warszawskim wskazuje na nieprzeciętną aktywność duszpasterską w sprawach Kościoła katolickiego w Polsce, w tym dużą wrażliwość na kwestie społeczne i zaangażowanie polityczne, które służyło obronie godności ludzkiej oraz podstawowych praw obywatelskich. Znacznie większą rolę, niż do tej pory sądzono, odegrał jako architekt stosunków państwo–Kościół. Karol Wojtyła zdobył również ogromne doświadczenie w kontaktach z dykasteriami Kurii Rzymskiej oraz w relacjach międzynarodowych, szczególnie z zagranicznymi konferencjami biskupimi. Młody pasterz Kościoła krakowskiego był jedną z nielicznych postaci spośród Episkopatu Polski, które formułowały postulaty przeobrażeń instytucjonalnych KEP. Nauczanie Soboru Watykańskiego II stało się dla Karola Wojtyły inspiracją do starań o powołanie do życia Komisji Apostolstwa Świeckich, Komisji ds. Nauki Katolickiej, Rady Naukowej oraz Rady do Spraw Kultury. Do utworzenia tej ostatniej nie doszło z powodu wyniesienia na Stolicę Piotrową. Natomiast jako przewodniczący pozostałych komisji przyczynił się do awansu i promocji świeckich, rozwoju duszpasterstwa stanowego i zawodowego, rekonstrukcji sieci katolickiego szkolnictwa wyższego, upowszechnienia studiów wyższych wśród duchowieństwa. W praktyce działalność wymienionych komisji była jednym z najistotniejszych elementów procesu recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce. Dwadzieścia lat służby Kościołowi polskiemu oraz powszechnemu można potraktować jako czas przygotowania do przeprowadzenia całemu Ludowi Bożemu. Ilość oraz różnorodność zgłaszanych przez niego propozycji, projektów,

¹ G. Górny, *Zniszczyć autorytet Jana Pawła II*, „Sieci” 7(2019), s. 23-25; tenże, „Nowy paradygmat” w *Stolicy Apostolskiej*, „Sieci” 10(2019), s. 84-85; J. Szymik, *Polexit*, „Gość Niedzielny” 14(2019), s. 74.

postulatów jest świadectwem nieprzeciętnego intelektu, zdolności organizacyjnych i predyspozycji przywódczych przyszłego papieża.

Kolejny artykuł, autorstwa Sebastiana Kießiga i Magdaleny Branner, nosi tytuł: *Praktisch-theologische Rezeptionen im Pontifikat Johannes Pauls II.: Die Entwicklung einer Theologie der communio zur pastoralen Methodik*. Autorzy wskazują w nim niejako na bazę nauczania i pastoralnej działalności Jana Pawła II. Papież bowiem nie tylko potwierdził, iż pojęcie *communio* jest centralną ideą Soboru Watykańskiego II, ale też pokazywał w praktyce znaczenie teologii *communio* w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie. Artykuł ukazuje ponadto, co jest i co powinno być kontynuowane po pontyfikacie papieża Jana Pawła II w odniesieniu do teologii *communio*.

Praktycznym przełożeniem preferowanej przez Jana Pawła II eklezjologii komunii jest jego zaangażowanie w ostateczne umiejscowienie Kościoła, jakim jest parafia. Potrzeba wizji parafii wynikającej z głębokiej refleksji teologicznej, a zarazem otwartej na współczesny kontekst jest bowiem jednym z najważniejszych wyzwań dla współczesnego Kościoła. Ten wymiar działalności teologiczno-pastoralnej Papieża podejmuje ks. Bogdan Biela w artykule pt.: *Odnova parafii – pastoralne wskazania Jana Pawła II*. Kluczem do zrozumienia prawdziwej wartości parafii w wypełnianiu zbawczej misji Kościoła według Jana Pawła II jest jej zakorzenienie w rzeczywistości Kościoła-tajemnicy, Kościoła-komunii oraz Kościoła-misji. Pragnąc realizować taki model parafii trzeba mieć na uwadze cztery wymiary działalności pastoralnej: płaszczyznę trynitarną – tajemnica Boga; płaszczyznę eklezjologiczną – tajemnica Kościoła; płaszczyznę kanoniczną – rzeczywistość prawno-strukturalna oraz płaszczyznę humanistyczną. Właśnie taką wizję parafii umiejscowioną na tle współczesnego kontekstu cywilizacyjnego w ciągu swojego blisko dwudziestosiedmioletniego pontyfikatu wypracował, propagował, jej służył i zostawił Kościołowi Jan Paweł II. Odnova parafii powinna być traktowana jako nieustanny proces, pewien styl życia i działania. Ma więc zarówno swoje ukierunkowanie zasadnicze (staje się wspólnotą misyjną), jak i bardzo praktyczne (staje się wspólnotą wspólnot). Jedno warunkuje drugie. Stając się wspólnotą wspólnot, parafia ma większe szanse stać się wspólnotą misyjną i dotrzeć do wszystkich – *ad intra* i *ad extra*. Stając się coraz bardziej misyjną, musi być wspólnotą wspólnot, gdyż misyjność zakłada wielość podmiotów.

Jan Paweł II był świadomy, że szczególnym rysem posoborowego katolicyzmu jest większe zaangażowanie świeckich w misję Kościoła. Dlatego też wskazując na różnorakie kierunki odnowy Kościoła, podkreślał znaczenie w tym procesie nowych ruchów i wspólnot odnawiających Kościół zgodnie ze swoim charakterem i powołaniem. Istotną rzeczywistością w posoborowym Kościele jest Odnova Charyzmatyczna. W tym kontekście niezwykle cenne są spostrzeżenia Jana Pawła II wyrażone podczas wielu spotkań z katolickimi charyzmatykami. Artykuł ks. Przemysława Sawy: *Odnova Charyzmatyczna i Kościół wobec wyzwań współczesności. Teologiczna i pastoralna aktualność wskazań Jana Pawła II* omawia

owoce Odnowy Charyzmatycznej, na które wskazuje Papież. Są nimi: ożywienie modlitwne, biblijne, misyjne oraz sakramentalne. Papież, wzywając do czynnego udziału w odnawianiu Kościoła, wzywa jednocześnie do podtrzymywania kościelności tych grup przez poprawną formację i jedność z biskupami.

W kontekście Odnowy w Duchu Świętym warto zwrócić uwagę na często podkreślaną przez Jana Pawła II rolę duchowości chrzcielnej. W opracowaniu ks. Piotra Kulbackiego znajdziemy niektóre wypowiedzi Papieża na temat chrztu. Papież przypominał w nich o znaczeniu chrztu jako przymierza wiary, ściśle związanego z nawróceniem człowieka. Wiara i nawrócenie mają charakter personalistyczny, gdyż wynikają z osobistej decyzji człowieka, uznania Jezusa Chrystusa za swojego Zbawiciela i Pana i oddania Mu swego życia. Rodzice i chrzestni bezpośrednio oddziałują na wychowanie potomstwa i odgrywają ważną rolę w procesie formowania życia wiary. Ewangelizacja jest prowadzona w imieniu Kościoła, dlatego jest ukierunkowana na chrzest włączający do wspólnoty Kościoła. Przeniknięta duchem Ewangelii kultura staje się ważnym środkiem ewangelizacji. Chrzest tworzy wspólną sakramentalną płaszczyznę dla wszystkich wyznawców Chrystusa. Ma to również swoje konsekwencje ekumeniczne nie tylko w relacjach między Kościołami, ale i wewnątrz rodzin.

Od początku pontyfikatu niezwykle ważnym przedmiotem nauczania i działania Jana Pawła II była troska o małżeństwo i rodzinę. Tę problematykę podejmuje Manfred Gerwing w artykule noszącym tytuł: *Geborgen in der Liebe Gottes. Zum Sakrament der Ehe aus der Perspektive der Theologie des Leibes nach Karol Wojtyła*. Analiza teologii ciała wypracowana przez „Papieża rodziny” pokazuje, iż mężczyzna i kobieta, którzy przyjmują sakrament małżeństwa i w nim kształtują swoją miłość, są bezpieczni w trynitarnej miłości. Dlatego też mogą realizować powołanie do świętości. We środowych katechezach Jana Pawła II (1979–1984) małżeństwo jest ukazane jako szkoła świętości. Z kolei teologia ciała pojawia się i rozwija w nich w związku z erosem i etosem. Małżeństwo sakramentalno-chrześcijańskie naśladuje więc nie tylko *communio* z Bogiem, ale je ujmuje i odzwierciedla.

Kolejnym ważnym wyróżnikiem działalności teologiczno-pastoralnej Papieża z Polski było jego zaangażowanie ekumeniczne. Na ten aspekt pontyfikatu zwraca uwagę artykuł Aleksandra Skrzysia pt. *Historyczny wymiar encykliki „Ut unum sint” Jana Pawła II w dialogu ekumenicznym*. Po ukazaniu etymologii słowa „ekumenizm”, jak również jego znaczenia historycznego, geograficznego i teologicznego zostało omówione zaangażowanie Jana Pawła II w dialog ekumeniczny oraz w dialog międzyreligijny w wymiarze duchowym, doktrynalnym i praktycznym. Na koniec została przedstawiona analiza treści encykliki *Ut unum sint* wraz z przykładami rozwoju współczesnego rozumienia rzymskokatolickiej definicji jedności chrześcijan.

Jan Paweł II był papieżem, który nie wahał się uścisnąć dłonie wszystkim ludziom, także przedstawicielom innych wyznań oraz osobom niewierzącym.

Ponieważ żyjemy w epoce środków masowego przekazu, to często dokonywało się to na oczach całego świata. Refleksja pastoralno-teologiczna ks. Ireneusza Celarego ukazuje obecność Papieża w mediach, gdyż korzystał on z mediów jak żaden dotychczasowy zwierzchnik Watykanu. Został nawet wybrany przez amerykański magazyn „Time” – Człowiekiem Roku 1995.

Pośród wielu zagadnień i tematów podejmowanych przez Jana Pawła II w jego teologii jednym z głównych pozostaje Boże miłosierdzie. Można wręcz powiedzieć, że w przybliżaniu i rozumieniu tajemnicy Bożego miłosierdzia nauczanie Jana Pawła II jest kamieniem milowym. Sam Papież wyjaśnił, że odczytał jako swoje zadanie to, by podzielić się ze światem dobrem objawionym polskiej siostrze zakonnej. Nie bez powodu nazywany jest „apostolem Bożego miłosierdzia”. Artykuł Agnieszki Dudek-Kowalskiej, pt. *Miłosierdzie a misterium paschalne w teologii Jana Pawła II. Relacja, skutek, implikacje*, ukazuje misterium paschale interpretowane przez Jana Pawła II w pryzmacie teologii Bożego miłosierdzia. W artykule zaprezentowano perspektywę miłosierdzia Bożego w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania Chrystusa, a w ramach każdego z tych zagadnień omówione zostały kwestie, które dla Jana Pawła II są szczególnym i pełnym wyrazem miłości miłosiernej Boga. W ramach omawiania zagadnienia związku pomiędzy tajemnicą krzyża i tajemnicą Bożego miłosierdzia poruszono takie problemy jak: przyjęcie cierpienia przez Chrystusa jako wyraz solidarności ze stworzeniem; odkrycie Boga jako zasługującego na miłosierdzie; kenoza Syna jako objawienie Bożego miłosierdzia; wierność Boga wobec stworzenia. Przy omawianiu zagadnienia miłosierdzia Bożego w zmartwychwstaniu Jezusa poruszono takie kwestie jak: miłosierdzie Ojca wobec Syna; miłosierdzie Boga wobec stworzenia; znak i początek miłosierdzia eschatologicznego.

Jako że bieżący numer „Studiów Pastoralnych” ukazuje się w określonym kontekście czasowym historii Polski, to uwieńczeniem opracowań dotyczących osoby Jana Pawła II w dziale „Artykuły” jest tekst ks. Jerzego Szymika, zatytułowany: „*Kiedy myślę: Ojczyzna, szukam drogi*”. *Teo-logiczna perspektywa Jana Pawła II w 100-lecie niepodległości Polski*. Wybór Karola Wojtyły na stolicę Piotrową czterdzieści lat temu był potężnym przełomem w myśleniu o Ojczyźnie dla ówczesnych pokoleń Polaków. Wydarzenie to bowiem oraz wszystkie jego skutki i uruchomione wówczas procesy odrodziło w narodzie polskim na skalę masową przekonanie, że stać go na niepodległość. Papież przypominał, że warto być Polakiem, „że to jest ogromne zobowiązanie, którego nieodzowną częścią jest walka o niepodległość i o jej umacnianie”. Artykuł opatrzony dwuczłonowym tytułem, w skład którego wchodzi tytuł poematu Karola Wojtyły, jest „teo-logiczną” refleksją w świetle nauczania wielkiego współobywatela i rodaka na temat istoty tego, co patriotyczne i tego, co obywatelskie oraz na temat ich wzajemnej relacji, zagrożeń i perspektyw. Teologia i „teo-logika” ojczyzny i narodu, a także teologiczna refleksja nad relacjami „człowiek – naród – ojczyzna – państwo – obywatelskość”, chronią ten trudny, a zarazem narażony na niejasności i wypaczenia

konglomerat problemów przed błędami i ich egzystencjalnymi konsekwencjami, takimi jak z jednej strony wykorzenienie, z drugiej nacjonalizm. Papież, apelując o „jagielloński” wymiar polskości, broni zarazem atakowanego współcześnie dążenia do zachowania i rozwijania „tożsamości narodu” przed rozplynięciem się w strukturach ponadnarodowych i kosmopolitycznych. Czyni to poprzez kategorię kultury – przyznając jej fundamentalne znaczenie w swojej teologicznej refleksji na temat narodu i państwa. Kiedy bowiem w chrześcijańskiej, ekklezjalnie modelowanej przestrzeni wyrażamy się i zakorzeniaamy w tym, co ojczyście i narodowe, wówczas proces ten służy temu, co ogólnoludzkie, ponadnarodowe, uniwersalne, wieczne. Wzmacnianie patriotyzmu jest zatem najlepszą drogą do wzmacniania cnót i postaw obywatelskich. Jedno i drugie potrzebuje jednak ochrony – patriotyzm przed demonami nacjonalizmów, obywatelskość przed pustką liberalnego państwa, w którym bożki nomo-, biuro- i technokracji nie zarządzą panegoizmowi i atrofii cnót.

W tę refleksję na temat kondycji polskiego narodu wpisuje się artykuł ks. Jana Mikulskiego, zatytułowany: *Czy Polska potrzebuje dzisiaj prawdy o wolności i wyzwoleniu, głoszonej przez ks. F. Blachnickiego?* Prawdzie o wolności i wyzwoleniu bowiem wciąż zagraża fałszywe pojęcie wolności i błędne założenie, że wolność jest tam, gdzie nie ma sytuacji zewnętrznego przymusu. Według ks. F. Blachnickiego – ściśle związanego z biskupem Wojtyłą i później papieżem – prawdziwa wolność rodzi się z przezwyciężenia we wnętrzu człowieka nienawiści, każącej sięgać po środki gwałtu i przemocy. Wychodząc od Ewangelii, Założyciel Ruchu Światło-Życie promował sposób walki o wyzwolenie bez użycia przemocy, ale z wykorzystaniem siły płynącej z wiary, która pozwala dać świadectwo prawdzie w każdej sytuacji. Uważał zatem, że działalność na rzecz wyzwolenia człowieka należy widzieć jako kontynuację misji zbawczej Chrystusa. W sytuacji niepokojących postaw liberalnych odrzucających Boże zasady w imię źle pojętej demokracji ks. Blachnicki głosił tezę, że wolność prowadzi do wyzwolenia, a nie odwrotnie. Wolność bowiem nie jest prostym skutkiem wyzwolenia, a wyzwolenie zewnętrzne samo z siebie nie daje gwarancji przeżywania wolności wewnętrznej. Zatem u podstaw dążeń wyzwoleniczych jest wyzwolenie wewnętrzne, czyli wyzwolenie człowieka w człowieku, realizowane w procesie wychowania nowego człowieka. Ostatecznie wolność nie polega na możliwości czynienia czegokolwiek, ale jest to wolność ku Dobru, w którym jest źródło szczęścia. Człowiek staje się wolny o tyle, o ile dochodzi do poznania prawdy i o ile ona kieruje jego wolą. Prezentowana przez Założyciela Chrześcijańskiej Służby Wyzwolenia Narodów teologia wyzwolenia jest zastosowaniem teologii odkupienia do rozwiązywania konkretnych przejawów zniewolenia wśród ludzi naszej epoki.

O szczególnym rodzaju zniewolenia traktuje artykuł ks. Marcina Niesporka pt. *Katecheta w środowisku szkoły wobec problemów demonologii*. Przedstawia on zadania katechety podczas lekcji oraz nieformalnych kontaktów z innymi nauczycielami. Zadania te koncentrują się nie tylko na głoszeniu Dobrej Nowiny, ale

także na uświadamianiu zagrożeń wynikających z noszenia symboli satanistycznych, promowania satanizmu, organizowania Halloween, propagowania magii. Artykuł ukazuje niedostateczne przedstawienie zagrożeń duchowych w obowiązującej podstawie programowej katechezy. Stawia też postulaty dotyczące treści katechezy i obecności katechety w środowisku szkolnym. Obecność katechety w szkole jest bowiem ogromną szansą ewangelizacji nie tylko młodzieży na katechezie, ale także nauczycieli wywodzących się z różnych środowisk, mających różne doświadczenie Boga w swoim życiu.

Dwa kolejne artykuły dotyczą sprawiedliwości i miłości społecznej. W pierwszym, zatytułowanym *Sprawiedliwość społeczna w świetle encykliki „Deus caritas est” Benedykta XVI*, Katarzyna Stołpiec ukazuje historyczny przekrój powstania i zastosowania pojęcia sprawiedliwości społecznej w nauczaniu społecznym, poczynając od idei starożytnych myślicieli aż po współczesne wypowiedzi magisterium Kościoła. Rozważania zostały oparte na encyklice papieża Benedykta XVI *Deus caritas est*, będącej podstawowym źródłem ukazującym sprawiedliwość jako cnotę, która pełnię swojego rozwoju osiąga w miłości.

Z kolei artykuł ks. Wojciecha Surmiaka pt. *The preferential option for the poor as an expression of social love* prezentuje zagadnienie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, która jawi się jako naturalna konsekwencja miłości społecznej. W pierwszej kolejności zostaje ukazane ubóstwo jako wyraz wielkiej niesprawiedliwości w świecie. Następnie pokazane jest historyczne pochodzenie oraz proces ewolucji w społecznym nauczaniu Kościoła terminu „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”. Artykuł kończy się refleksją, czy opcja na rzecz ubogich jest teologicznym *passem*, czy też stale konstytuującym elementem nauczania społecznego Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem relacji łączących to zagadnienie ze sprawiedliwością i miłością.

W kolejnym dziale omawianego zeszytu „Studiów Pastoralnych”, zatytułowanym „Materiały”, znajdują się cztery opracowania. Otwiera je Paul Michael Zulehner artykułem zatytułowanym *Non abbiate paura! Habt keine Angst! Erinnerung an einen furchtlosen, weil tiefgläubigen Papst*. Jan Paweł II, jako jeden z największych papieży w historii, wyróżnił się w wielu dziedzinach. Warto wymienić tu przynajmniej niektóre: prowadził dialog międzyreligijny z religiami monoteistycznymi; w ramach chrześcijańskiego ekumenizmu nastąpiło zbliżenie z luteranami; w Kościele katolickim określił teologicznopastoralne priorytety w dziedzinie małżeństwa i rodziny; wskazywał na bliską łączność Eucharystii i Kościoła; położył kres dyskusjom w kwestii ordynacji kobiet; podobnie jak papież Franciszek działalność pastoralną Kościoła oparł na miłosierdziu Bożym. Jan Paweł II był także papieżem „politycznym”: prowadził kampanię na rzecz ochrony życia i sprawiedliwości społecznej; ani marksizm, ani neoliberalny kapitalizm nie otrzymały od niego wsparcia. Wyraźnie widział związek między ekologią a ekonomią. Przestrzegał przed wojną oraz wołał o zaprowadzanie pokoju. Jako nieustraszony papież od początku wzywał ludzi: *Non abbiate paura!*

W artykule pt. *Metodologia krzewienia duchowości komunii w świetle „Novo millennio ineunte” i Listu Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 „Słowa ustanowienia Eucharystii «formułą życia»”* ks. Bogdan Biela, opierając się na wyżej wspomnianych dokumentach, wskazuje na priorytety duszpasterskie i kierunki działania Kościoła w nowym tysiącleciu, aby „czynić Kościół domem i szkołą komunii”. Krzewienie duchowości komunii według Jana Pawła II powinno być zasadą wychowawczą „wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty” (NMI 43). Zgodnie z priorytetami duszpasterskimi wyznaczonymi przez Papieża perspektywę świętości można powiązać z postawą „wierzyć”; priorytet modlitwy – z „pamiętać”; sakrament pojednania – z „wybaczać”; słuchanie słowa Bożego – z „przyjmować”; Eucharystię – z „dziękować”; pierwszeństwo łaski – z „dawać”; głoszenie słowa Bożego – z „iść”. Podobnie zgodnie z sugestią Jana Pawła II narzędziem w realizacji krzewienia duchowości komunii może być „formuła życia” kryjąca się w słowach konsekracji: „wziął chleb w swoje ręce” – to pozwolić się prowadzić Duchowi Świętemu zwłaszcza na modlitwie; „błogosławił go” – słuchać; „łamał” – pozwalać dać się oczyszczać; „rozdawał” – ewangelizować; „to jest Ciało Moje” – tworzyć komunię; „bierzcie i jedzcie z niego wszyscy” – czynić miłosierdzie; „to czynicie na moją pamiątkę” – kochać miłością Chrystusa w mocy Bożego Ducha. Realizując powyższe postawy, stajemy się krzewicielami duchowości komunii.

Tekst ks. Krzysztofa Witko pt. *Epifanie podслuchane u papieża Jana Pawła II (Luźne rozważanie na marginesie papieskiego nauczania)* jest swoistego rodzaju esejem teologicznym zapisanym na marginesie kilku wypowiedzi Jana Pawła II. Poruszone zostały tu trzy kluczowe tematy obecne w nauczaniu Papieża: chrześcijaństwo jako „epifania” osoby Jezusa Chrystusa; chrześcijaństwo jako „epifania” tajemnicy człowieka; chrześcijaństwo jako przestrzeń „epifanii” człowieka solidarnego z innymi ludźmi. Na tak zarysowanym tle można wskazać na papieską wizję chrześcijaństwa „zakorzenionego” w tajemnicy paschalnej Chrystusa i jednocześnie „zaangażowanego” w bieg ludzkich spraw oraz „otwartego” na zagadnienie sensu ludzkiej egzystencji.

Dział „Materiały” kończy artykuł ks. Alojzego Drożdża² pt. *„Non violence” i solidarność jako chrześcijańska odpowiedź na nienawiść*. Człowiek jest istotą rozumną i wolną. Może wybierać dobro albo zło. Zło ma też rozmaite odmiany. Nie można przyjmować oświeceniowego przekonania, iż „z egoizmu narodzi się altruizm”. Egoizm pozostanie zawsze egoizmem. Chrześcijańska moralność przejawia się w realizacji etyki błogosławieństw. Nienawiść natomiast ściśle łączy

² Po oddaniu do druku artykułu, ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż – pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, były rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie – zmarł w dniu 27 września 2019 roku. Redakcja jest wdzięczna śp. ks. Profesorowi za wieloletnią współpracę. Requiescat in Pace!

się z niechęcią do innych, ze złym nastawieniem, lekceważeniem ich, a wreszcie z wrogością i nienawiścią. Już Sokrates, Platon, Arystoteles, Seneka czy św. Augustyn próbowali pokazać główne uwarunkowania nienawiści. U jej podstaw leży siedem wad głównych. Nienawiść może przybierać rozmaite kształty (*odium inimititiae*, *odium abominantiae*). Głównym przejawem nienawiści są wszelkiego rodzaju wojny. Święty Jan Paweł II wielokrotnie – zwłaszcza podczas pielgrzymek do Polski – nawiązywał do ewangelicznej zasady, iż zło można tylko dobrem zwyciężać. Ta zasada z kolei leży u podstaw fundamentów etyki solidarności z cierpiącymi i prześladowanymi. Etyka solidarności jest nieodłączna od prawdziwej promocji ludzkiej oraz od eliminowania przemocy we współczesnym świecie.

Zamieszczone w niniejszym tomie „Studiów Pastoralnych” recenzje dotyczą następujących publikacji: *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (ks. Michał Borda); ks. Bartłomiej Kuźnik, *Moją pustynią jest świat. Studium dorobku kaznodziejskiego księdza doktora Stanisława Bisty (1929–1985)* (ks. Antoni Reginek); *Společná potřeba paměti. Osoba i dílo Kardinála Stevana Vyšehradského Prymasa Tysíceletí*, red. A. Rynio, M. Parzyszek, (Paweł Sokołowski); Piotr Guzdek, *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzec o poronieniu samoistnym dziecka i jego pogrzebie* (Eugeniusz Sakowicz); ks. Jan Wal, *Dekalog dialogu* (ks. Bogdan Biela).

Piętnasty zeszyt „Studiów Pastoralnych” zamyka sprawozdanie ze Zjazdu Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów *Model duszpasterstwa ludzi starych*, Poznań, 13-14 maja 2019 (ks. Bogdan Biela).

Ks. Bogdan Biela

ARTYKUŁY

„Studia Pastoralne” 2019, nr 15, s. 13-57

Michał Białkowski¹

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

UDZIAŁ KAROLA WOJTYŁY W PRACACH KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI I JEJ KOMISJI SPECJALISTYCZNYCH (1958–1978)²

WPROWADZENIE

Znaczenie Karola Wojtyły dla współczesnego Kościoła pozostaje wciąż przedmiotem refleksji historyków, teologów i filozofów. Widoczne są jednak wyraźne dysproporcje pomiędzy niepełnym stanem badań nad okresem wadowickim i krakowskim (1920–1978) a wnikliwymi i wielopłaszczyznowymi analizami pontyfikatu (1978–2005). Dla historii Kościoła w Polsce szczególne znaczenie ma czas posługi

¹ Dr Michał Białkowski – historyk, politolog; adiunkt na Wydziale Nauk o Polityce i Bezpieczeństwie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; prezes Klubu Inteligencji Katolickiej w Toruniu; sekretarz Porozumienia Klubów Inteligencji Katolickiej w Polsce; w latach 2013–2019 pełniący obowiązki sekretarza, a następnie członek redakcji półrocznika naukowego „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, wydawanego przez Wyższą Szkołę Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Inicjator i redaktor naukowy publikacji wielotomowej: *Studia Soborowe* t. 1: *Historia i nauce Vaticanum II*, Toruń 2013; *Studia Soborowe* t. 2, cz. 1–2: *Historia i recepcja Vaticanum II*, Toruń 2014–2015. Ostatnio opublikował: *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2019; *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016 oraz pracę zbiorową „*Radość i nadzieja, smutek i trwoga...*” *Sobór Watykański II z perspektywy półwiecza*, Toruń 2016 (redaktor). E-mail: bialkowski@umk.pl

² Artykuł ze względu na podjęcie mało znanej aktywności przyszłego Papieża oraz wykorzystanie nieopublikowanych dotychczas materiałów archiwalnych jest przedrukem (za zgodą autora i redakcji) ze „Studiów Salvatoriana Polonica” 12(2018), s. 275-321.

duszpasterskiej Karola Wojtyły jako biskupa sufragana, wikariusza kapitulnego, arcybiskupa i kardynała na stolicy św. Stanisława ze Szczepanowa³.

W niniejszym artykule przedstawiona zostanie aktywność przyszłego papieża na forum Konferencji Episkopatu Polski oraz jej komisji. Do tej pory ukazały się tylko dwie publikacje – pióra ks. Jana M. Dyducha – podejmujące problem udziału Wojtyły w pracach KEP⁴ oraz służby dla Kościoła powszechnego⁵ w okresie krakowskim. Podstawą źródłową pierwszej przywołanej publikacji były przede wszystkim materiały archiwalne przechowywane w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (zespół archiwalny: Akta Kardynała Karola Wojtyły).

Oryginalność niniejszego opracowania polega na wykorzystaniu niepublikowanych materiałów archiwalnych z Archiwum Archidiecezjalnego Warszawskiego (zespół: Sekretariat Prymasa Polski), przy czym pierwszorzędne znaczenie mają *Protokoły Konferencji Episkopatu Polski* oraz *Protokoły Komisji Głównej*/

³ Podstawowe znaczenie mają publikacje: K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, Kraków 1979; *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, wyd. I – Kraków 1983, wyd. II – Kraków 2000; *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979*, t. 1: *Przebieg prac synodalnych. Dokumenty synodu*, t. 2: *Dokumentacja*, Kraków 1985; K. Wojtyła, *Nauczyciel i Pasterz*, t. 1: *Listy pasterskie – Komunikaty – Zarządzenia 1959–1978*, zebr. i oprac. M. Jagosz, Rzym 1987; *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988; Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996; K. Wojtyła, *Nauczyciel i Pasterz*, t. 2: *Memoriały i pisma do rządu i władz administracyjnych 1959–1978*, zebr. i oprac. M. Jagosz, Kraków 1998; *Teczki Wojtyły*, wyb., oprac. i red. C. Wilanowski, Warszawa 2003; Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004; *Synod krakowski odczytany na nowo. Materiały z sympozjum „Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979 XXV lat od zakończenia” zorganizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie dnia 8 czerwca 2004 r.*, red. A. Chrapkowski, A. Wójcik, Kraków 2005; M. Lasota, *Donos na Wojtyłę. Karol Wojtyła w teczach bezpieczeństwa*, Kraków 2006; S. Dziwisz, *Świadectwo. Stanisław Dziwisz w rozmowie z Gian Franco Svidercoschim*, przekł. M. Wolińska-Riedi, Warszawa 2008; *Ku prawdzie i wolności. Komunistyczna bezpieka wobec kard. Karola Wojtyły*, red. J. Marecki, F. Musiał, seria „Niezlomni”, Kraków 2009; R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011; K. Wojtyła, *Kościół w tajemnicy Odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, wyb. i oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2012; K. Wojtyła, *Odnova Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, wyb. i oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2014; K. Wojtyła, *Vaticanum II czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, wyb. i oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2014; M. Lasota, *Wojtyła na podsłuchu*, Kraków 2014; J. Moskwa, *Droga Karola Wojtyły*, t. 1: *Na tron Apostołów 1920–1978*, Warszawa 2014.

⁴ J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, Kraków 2007.

⁵ J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Kościołowi Powszechnemu. Udział w pracach Kurii Rzymskiej i Synodów Biskupich*, Kraków 1998. Warto sięgnąć również do kilku artykułów tegoż autora podejmujących kwestie szczegółowe związane z pracami w komisjach KEP oraz gremiach watykańskich: J. M. Dyduch, *Udział kardynała Karola Wojtyły w pracach Rady Świeckich*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny” 1996 nr 1-2, s. 3-16; tenże, *Wkład kardynała Karola Wojtyły w dzieło I Synodu Biskupów w 1967 r.*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny” 1996 nr 3-4, s. 155-170; tenże, *Udział kardynała Karola Wojtyły w pracach Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1997 t. VII, s. 69-84; tenże, *Troska kard. Karola Wojtyły o wolność nauki*, „Annales Canonici” 9(2013), s. 5-16.

Rady Głównej Episkopatu Polski. Te dwie niezwykle cenne serie dokumentów są zasadniczą podstawą źródłową artykułu⁶.

I. HISTORYCZNO-PRAWNE UREGULOWANIA KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI I JEJ KOMISJI

Początki KEP – jako federacji zrzeszającej biskupów katolickich w Polsce – sięgają wydarzeń związanych z 100. rocznicą utworzenia metropolii warszawskiej. Dnia 12 marca 1917 r., podczas wspomnianych obchodów, doszło w Warszawie do pierwszego zebrania hierarchów z wszystkich trzech zaborów⁷. W przypadku metropolii warszawskiej – jak wspominał kard. Aleksander Kakowski – zjazdy biskupów kontynuowane były w latach 1917 i 1918⁸.

W niepodległej Polsce pierwsze posiedzenie konferencji biskupów miało miejsce w dniach 10-12 grudnia 1918 r. w Warszawie⁹. Natomiast pierwsza Konferencja Plenarna Episkopatu Polski obradowała – pod przewodnictwem nuncjusza apostolskiego ks. Achille Rattiego – w Warszawie w dniach 12-14 marca 1919 r.¹⁰

Z kolei podczas obrad w Poznaniu i Gnieźnie, w dniach 26-30 sierpnia 1919 r., przyjęty został regulamin KEP¹¹. Jednocześnie postanowiono wówczas, że przewodniczącym konferencji będzie prymas Polski, arcybiskup gnieźnieński i poznański Edmund Dalbor¹². Nuncjusz apostolski ks. Achille Ratti – mimo wyrażonej chęci przewodniczenia – uczestniczył tylko w części spotkania hierarchów. Na decyzji tej zaważyła postawa kard. Dalbora, który działalność konferencji postrzegał jako sprawę wewnętrzną Kościoła w Polsce¹³.

Latem 1920 r. ostatecznie ukształtował się skład Komitetu Biskupów, który stanowił prezydium KEP, a we wrześniu 1922 r. utworzono koordynujący prace Sekretariat Episkopatu Polski. W czasie obrad I Polskiego Synodu Plenarnego

⁶ Materiały archiwalne zostały udostępnione autorowi za zgodą kard. Kazimierza Nycza, arcybiskupa metropolii warszawskiego.

⁷ A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, wstęp kard. J. Glemp, Prymas Polski, red. i oprac. T. Krawczak, R. Świętek, Kraków 2000, s. 357-362; T. P. Zakrzewski, *Wspomnienia*, wyd. i oprac. M. M. Grzybowski, Ciechanów – Płock 2016, s. 52-54; M. Stępień, *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski. Studium prawnohistoryczne*, Łomża 2014, s. 18.

⁸ A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości...*, s. 767-782.

⁹ Tamże, s. 946-949; S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Lublin 1992, s. 115.

¹⁰ A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości...*, s. 949-951.

¹¹ M. Stępień, *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 19-20.

¹² Cz. Pest, *Kardynał Edmund Dalbor (1869-1926), pierwszy prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004, s. 136-138; J. Żaryn, *Dzieje Konferencji Episkopatu Polski w zarysie (1919-1945-1989-2000)*, w: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000*, wstęp i oprac. J. Żaryn, Poznań 2006, s. 11.

¹³ A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości...*, s. 951-953; T. P. Zakrzewski, *Wspomnienia*, s. 70-71.

w 1936 r. uchwalono, że dostojnicy wszystkich obrządków katolickich będą zbierać się raz w roku na zwyczajne konferencje biskupów. W razie pilnej potrzeby przewidziano również zebrania nadzwyczajne. Konferencja miała prawo powoływać komisje, określać ich skład oraz kompetencje¹⁴.

Dnia 26 września 1938 r. biskupi przyjęli regulamin KEP. Jak podkreśla ks. Stanisław Wilk SDB, nowe uregulowania przewidywały fakultatywny udział biskupów pomocniczych w zebraniach, trzyletnią kadencję sekretarza Episkopatu. Uchwały Konferencji Episkopatu Polski miały mieć charakter wspólnego porozumienia i wytycznych. Moc prawną posiadały tylko te postanowienia, których unormowanie przez konferencję biskupów zastrzeżone było uchwałami I Polskiego Synodu Plenarnego¹⁵.

Po zakończeniu II wojny światowej pierwsze zebranie biskupów polskich odbyło się w dniach 26-27 czerwca 1945 r. w Krakowie, pod przewodnictwem abpa Adama Stefana Sapiehy. Dwa kolejne – na Jasnej Górze, po powrocie z emigracji prymasa Polski, kard. Augusta Hlonda: pierwsze w dniach 3-4 października 1945 r., a drugie 22-24 maja 1946 r.¹⁶.

Funkcję przewodniczącego konferencji pełnili: kard. August Hlond (od maja 1946 r. do września 1948 r.)¹⁷, kard. Adam Stefan Sapieha (od października 1948 r. do kwietnia 1949 r.) oraz abp/kard. Stefan Wyszyński (od kwietnia 1949 r. aż do śmierci w maju 1981 r.). Wyjątkiem był okres uwięzienia prymasa Stefana Wyszyńskiego. Od września 1953 r. do października 1956 r. pracami Episkopatu kierował ordynariusz łódzki – bp Michał Klepacz¹⁸.

W 1946 r. biskupi utworzyli Komisję Główną, która posiadała kompetencje zbliżone do Komitetu Biskupów¹⁹. W jej skład weszli: kard. August Hlond, kard. Adam Stefan Sapieha, abp Romuald Jałbrzykowski, abp Walenty Dymek, abp Eugeniusz Baziak, bp Włodzimierz Jasiński oraz bp Zygmunt Choromański²⁰. Ten ostatni we wrześniu 1946 r. został sekretarzem generalnym konferencji²¹.

Od września 1950 r. – obok Komisji Głównej – w strukturze KEP działały specjalistyczne komisje. Początkowo następujące: Duszpasterska; Szkolna; Caritas; Liturgiczna i Śpiewnika; Gospodarcza; Studiów; Prasowa; Katolickiego

¹⁴ M. Stępień, *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 20-21.

¹⁵ S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce...*, s. 128-129.

¹⁶ J. Żaryn, *Dzieje Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 13; M. Stępień, *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 25.

¹⁷ Zob. J. Pietrzak, *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda (1945–1948)*, t. 1-2, Poznań 2009.

¹⁸ B. Noszczak, *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego 1953–1956*, Warszawa 2008, s. 70-92; T. P. Zakrzewski, *Wspomnienia*, s. 337-340.

¹⁹ Tamże, s. 317-318.

²⁰ M. Stępień, *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 29.

²¹ M. G. Smoliński, *Biskup Negocjator Zygmunt Choromański (1892–1968). Biografia niepolityczna?*, Warszawa 2014.

Uniwersytetu Lubelskiego; Spraw Społecznych; Rozmów z Rządem; Seminariów Duchownych; dla Niższych Seminariów; dla Spraw Zakonnych²². W listopadzie 1959 r., a więc na początku posługi biskupiej Karola Wojtyły, funkcjonowały komisje: Główna; Duszpasterstwa; Szkolna; Dobroczynności; Liturgiczna; Gospodarcza; Studiów; Prasowa; Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; Spraw Społecznych; Rozmów z Rządem; Seminariów Duchownych; dla Niższych Seminariów; dla Spraw Zakonnych; Maryjna; Instytucji Polskich w Rzymie; Duszpasterstwa Akademickiego; Filmu, Telewizji i Radia; Soborowa; „Księżówki” w Zakopanem²³.

W marcu 1968 r. – rok przed zatwierdzeniem przez dykasterie watykańskie *Statutu KEP* – istniało już dwadzieścia osiem komisji: Główna; Soborowa; Duszpasterstwa; Maryjna; Duszpasterstwa Duszpasterzy; Apostolstwa Świeckich; Małżeństwa i Rodziny; Duszpasterstwa Kobiet; Katechetyczna; Ekumeniczna; Duszpasterstwa Dobroczynnego; Liturgiczna; Reformy Prawa Kanonicznego; Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; Prasowa; Wydawnictw Katolickich; Duszpasterstwa Akademickiego; Instytucji Polskich w Rzymie; Filmu, Telewizji i Radia; „Księżówki” w Zakopanem; Spraw Trzeźwości, Artystyczno-Konserwatorska; ds. Powołań; Duszpasterstwa Emigracji; Misyjna; Spraw Zakonnych; Studiów i Seminariów Duchownych; Iustitia et Pax²⁴.

Aż do zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską w dniu 15 marca 1969 r. *Statutu KEP* biskupi nie posiadali aktu konstytucyjnego, co powodowało, że w swoim działaniu opierali się na tradycyjnych, przedwojenne jeszcze, zasadach pracy oraz na autorytecie kolejnych przewodniczących²⁵. Zasadnicze zmiany spowodowane były wejściem w życie soborowego Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, który szczególne znaczenie przypisał zasadzie kolegialności. W tym duchu, podczas 90. Konferencji Plenarnej EP obradującej w dniach 15-16 grudnia 1965 r., hierarchowie ustalili, że decyzje podejmowane na posiedzeniach KEP przyjmowane będą większością głosów²⁶. Natomiast we wrześniu 1966 r. uchwalono zrównanie wszystkich członków KEP poprzez przyznanie biskupom sufraganom prawa głosu decydującego, jaki dotąd przysługiwał wyłącznie biskupom ordynariuszom²⁷. W styczniu 1970 r. Komisja Główna została przekształcona w Radę Główną EP.

²² M. Stępień, *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 30-31.

²³ Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie (zespół: Sekretariat Prymasa Polski) [cyt. dalej: AAW, SPP], Protokoły KEP, sygn. II 4/187, k. 7-10, Komisje uzupełnione, 19 XI 1959 r.

²⁴ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/236, k. 4-12, Komisje Konferencji Episkopatu, stan na dzień 1 III 1968 r.

²⁵ J. M. Dyduch, *Kształt prawny Konferencji Episkopatu Polski*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny” 2013 nr 2, s. 3-15.

²⁶ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/219, k. 129, Protokół 90. KPEP, Warszawa, 15-16 XII 1965 r.

²⁷ M. Stępień, *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 26.

W okresie aktywności Karola Wojtyły na forum KEP głównym przedmiotem troski biskupów były kwestie duszpasterskie. Od końca lat pięćdziesiątych XX w. oscylowały one wokół następujących tematów: program Wielkiej Nowenny (1957–1966); obrady Soboru Watykańskiego II (1962–1965), a następnie realizacja jego uchwał; przygotowanie i przebieg uroczystości Millennium Chrztu Polski (1966–1967). Również dekada lat siedemdziesiątych XX w. obfitowała w ciekawe projekty duszpasterskie, wśród których należy wymienić przede wszystkim organizację obchodów Roku Świętego 1974/1975.

Podkreślić należy, że obok zadań pastoralnych KEP podejmowała również inne ważne działania. Należały do nich m.in.: 1) relacje z władzami komunistycznymi; 2) kontakty ze Stolicą Apostolską; 3) stosunki z zagranicznymi Konferencjami Episkopatów; 4) współpraca ze środowiskami katolików świeckich; 5) organizacja struktur kościelnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych; 6) odnowa liturgii oraz studiów biblijnych; 7) działalność edukacyjna; 8) działalność wydawnicza; 9) praca charytatywna²⁸.

II. CZŁONEK KOMISJI GŁÓWNEJ/RADY GŁÓWNEJ EPISKOPATU POLSKI (1964–1978) I ZASTĘPCA PRZEWODNICZĄCEGO KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI (1969–1978)

Jak wspomniano, ścisłym gremium kierowniczym w ramach struktury KEP była Komisja Główna/Rada Główna EP. Karol Wojtyła wszedł w jej skład bezpośrednio po nominacji na urząd metropolity krakowskiego, która nastąpiła 30 grudnia 1963 r. (uroczysty ingres do archikatedry krakowskiej miał miejsce 8 marca 1964 r.)²⁹. Po raz pierwszy uczestniczył w posiedzeniu Komisji Główniej EP 5 lutego 1964 r. W tym okresie członkami Komisji Główniej byli: kard. Stefan Wyszyński, abp Antoni Baraniak, abp Bolesław Kominek, abp Karol Wojtyła, bp Franciszek Barda, bp Zygmunt Choromański, bp Bronisław Dąbrowski FDP, bp Franciszek Jop, bp Piotr Kałwa, bp Michał Klepacz³⁰.

²⁸ Część z wymienionych zagadnień została omówiona w kontekście recepcji nauczania Soboru Watykańskiego II w artykułach: M. Białkowski, *Od Vaticanum II do bulli „Episcoporum Poloniae coetus”. Pierwsza faza recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce (1966–1972) – wybrane zagadnienia*, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 2: 1956–1972, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin–Warszawa 2017, s. 67–100; tenże, *Początki odnowy posoborowej w Kościele katolickim w Polsce (do 1972 roku). Zarys wybranych problemów*, „Nasza Przyszłość” 128(2017), s. 227–270; tenże, *Od bulli „Episcoporum Poloniae coetus” do wyboru Kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Druga faza recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce (1972–1978)*, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 3: 1972–1978, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin–Warszawa 2018, s. 87–132.

²⁹ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 2000, s. 188–189.

³⁰ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/19, k. 3, Protokół KGEP, Warszawa, 5 II 1964 r.

Według zestawienia ze stycznia 1970 r. Radę Główną EP tworzyli: kard. Stefan Wyszyński, kard. Karol Wojtyła, abp Antoni Baraniak, abp Bolesław Kominek, bp Bronisław Dąbrowski FDP, bp Franciszek Jop, bp Piotr Kałwa, bp Józef Rozwadowski, bp Ignacy Tokarczuk³¹. Kolejne zmiany spowodowały, że skład (dane z 10 maja 1975 r.) przedstawiał się następująco: kard. Stefan Wyszyński, kard. Karol Wojtyła, abp Antoni Baraniak, bp Bronisław Dąbrowski FDP, bp Franciszek Jop, bp Józef Rozwadowski, bp Władysław Rubin (gość), bp Jerzy Stroba, bp Ignacy Tokarczuk³².

Ksiądz Jan M. Dyduch w książce poświęconej służbie KEP nie wyszczególnia członkostwa abpa Karola Wojtyły w Komisji Głównej/Radzie Głównej EP jako odrębnej funkcji, choć trzeba podkreślić, że przynależność do tego gremium była szczególnym wyróżnieniem i zobowiązaniem, bowiem na poziomie Rady Głównej EP toczyła się zasadnicza dyskusja na temat relacji z władzami państwowymi; ustalano główne kierunki pracy duszpasterskiej oraz projektowano wieloletnie programy formacyjne; a wreszcie konsultowano i podejmowano decyzje personalne dotyczące obsady najważniejszych urzędów, instytucji oraz godności w Kościele w Polsce. Warto zwrócić jednak uwagę, że wejście Karola Wojtyły w skład Komisji Głównej nie było wyrazem jego osobistego awansu (jak to miało miejsce w przypadku kilku członków – biskupów ordynariuszy), ale następstwem objęcia przezeń godności arcybiskupa krakowskiego. Bez wątpienia jednak od tego czasu stał się on jednym z kilku najbliższych współpracowników kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski. Jeszcze bardziej współpracę tę pogłębiło i umocniło wyniesienie Karola Wojtyły do godności kardynalskiej. Nominacja kardynalska – wręczona Arcybiskupowi krakowskiemu 26 czerwca 1967 r.³³ – stanowiła przełom dla mocno zhierarchizowanych dotąd struktur Episkopatu Polski. Do tej pory wśród biskupów polskich – wedle precedencji – drugie miejsce zajmował abp Antoni Baraniak, trzecie abp Bolesław Kominek, a czwarte metropolita krakowski. Zwyczajowo metropolita poznański – nieformalnie pełniący funkcję zastępcy przewodniczącego – zamykał posiedzenia Konferencji Plenarnej EP. Powołanie abpa Wojtyły do Kolegium Kardynalskiego stawiało go na drugim miejscu wśród dostojników Kościoła w Polsce. Stąd już podczas pierwszego po ogłoszeniu nominacji kardynalskiej Wojtyły posiedzenia Konferencji Plenarnej EP w dniach 15-16 czerwca 1967 r. drugie miejsce po Prymasie zajmował Kardynał nominat. Na zakończenie posiedzenia 103. Konferencji Plenarnej EP Karol Wojtyła, zwracając

³¹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 2/247, k. 30, Komisje Konferencji Episkopatu Polski, stan na dzień 20 III 1970 r.; AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/246, k. 27–29, Organa Konferencji Episkopatu Polski, stan na 16 I 1970 r.

³² AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/30, k. 19, Protokół KGEP, Warszawa, 10 III 1975 r.

³³ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, s. 236; J. Moskwa, *Droga Karola Wojtyły...*, s. 300.

się do Prymasa Polski, stwierdził, że „[...] dotąd czynił to Arcybiskup Baraniak, od dziś ten miły obowiązek przechodzi na niego”³⁴.

Potwierdzeniem roli najbliższego współpracownika Prymasa Polski było powierzenie Wojtyły – w myśl zatwierdzonych 15 marca 1969 r. przepisów *Statutu KEP* – funkcji zastępcy przewodniczącego KEP³⁵. Wybór Wojtyły na zastępcę przewodniczącego KEP nastąpił podczas 116. Konferencji Plenarnej EP dnia 30 września 1969 r. O dokonany wybór przebywającego wówczas w Rzymie Arcybiskupa krakowskiego Prymas Polski zawiadamiał pismem z dnia 2 października 1969 r.³⁶

W zaangażowaniu arcybiskupa, a następnie kardynała Karola Wojtyły jako członka Komisji Głównej/Rady Głównej EP oraz zastępcy przewodniczącego KEP wyróżnić można cztery podstawowe płaszczyzny działań:

- 1) nauczanie pasterskie;
- 2) kształtowanie stosunków z władzami PRL;
- 3) kontakty ze Stolicą Apostolską oraz konferencjami episkopatów;
- 4) inspirowanie zmian struktury organizacyjnej, celów i zadań KEP.

2.1. Nauczanie pasterskie

Konkretnym owocem nauczania pasterskiego biskupów były listy Episkopatu Polski³⁷. Zazwyczaj projekty tych dokumentów przygotowywali członkowie Komisji Głównej/Rady Głównej EP lub inni wyznaczeni kompetentni biskupi. Karol Wojtyła jest autorem co najmniej sześciu obszernych listów, które po poprawkach oraz konsultacjach poczynionych podczas obrad KEP były przyjęte przez Episkopat i skierowane do wszystkich wiernych Kościoła katolickiego w Polsce.

Pierwszym z listów jest *Słowo biskupów polskich z Milenijnej Konferencji Episkopatu przy grobie św. Wojciecha w Gnieźnie*. Zasadnicze prace redakcyjne miały miejsce zapewne na początku marca 1966 r., gdyż projekt został przedstawiony na posiedzeniu Komisji Głównej EP w dniu 22 marca 1966 r. Natomiast 7 kwietnia 1966 r. abp Wojtyła przesłał poprawiony tekst Prymasowi Polski. Metropolita krakowski zaproponował wówczas zmodyfikowany tytuł: *Słowo wspólne (albo wspólna wypowiedź) biskupów polskich na Tysiąclecie Chrztu*³⁸. Dnia 21 kwietnia

³⁴ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/232, k. 77, Protokół 103. KPEP, Warszawa, 15-16 VI 1967 r.

³⁵ Archiwum Konferencji Episkopatu Polski, dokument łaciński: *Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, die 13 februarii Anno 1969*; zob. też: J. M. Dyduch, *Kształt prawny Konferencji Episkopatu Polski*, s. 3-15; *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, s. 282.

³⁶ AAW, SPP, Protokoły KEP, II 4/245, k. 32, *Pismo prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego do metropolity krakowskiego kard. Karola Wojtyły*, Warszawa, 2 X 1969 r.

³⁷ Zob. R. Kantor, *Rola Konferencji Biskupów w działalności apostolskiej w świetle listów pasterskich*, „Textus et Studia” 2015 nr 2(2), s. 53-68.

³⁸ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/222, k. 12, *Pismo metropolity krakowskiego abpa Karola Wojtyły do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego*, Kraków, 7 IV 1966 r.

1966 r. obradowała w Gnieźnie przywołana w tytule listu konferencja polskich biskupów. Ostatecznie list datowany na 14 kwietnia 1966 r. ogłoszony został pod pierwotnym tytułem³⁹.

Również przygotowany jesienią 1966 r. *List pasterski Episkopatu Polski na rozpoczęcie roku posoborowego* był przedsięwzięciem Arcybiskupa krakowskiego⁴⁰. Dyskusja nad tekstem projektu przedstawionym przez Karola Wojtyłę odbyła się 17 października 1966 r.⁴¹. Ogłoszony 10 listopada 1966 r. dokument wzywał do realizacji nauczania Soboru Watykańskiego II, wyrażając nadzieję, że odnowa Kościoła dokonywać się będzie pod czujnym i troskliwym okiem Najświętszej Matki.

Kościół katolicki w Polsce nie pozostał obojętny na wystąpienia młodzieży studenckiej oraz pracowników nauki w marcu 1968 r. Dlatego 3 maja 1968 r. biskupi polscy zgromadzeni na Jasnej Górze przyjęli *Słowo Episkopatu Polski o wydarzeniach marcowych*⁴². Był to kolejny dokument redagowany przez Karola Wojtyłę⁴³.

Tematami szczególnie bliskimi Karolowi Wojtyła były: małżeństwo, rodzina, rodzicielstwo, płodność. Poświęcił im list pasterski EP zatytułowany: *Głos biskupów polskich w obronie zagrożonego bytu narodu*⁴⁴. W dokumencie omówił ówczesny stan demograficzny Polski, postawił pytanie o przyczyny tej sytuacji, poszukiwał na nie odpowiedzi oraz określił moralne i zdrowotne następstwa prawnej dopuszczalności przerywania ciąży. Metropolita krakowski stwierdził, że tylko zdecydowane przeciwdziałanie, obejmujące wszystkie grupy społeczne i zawodowe, może powstrzymać zbrodnię dzieciobójstwa nienarodzonych. List miał być odczytany w uroczystość Świętej Rodziny – 27 grudnia 1970 r. Ostatecznie wydarzenia na Wybrzeżu w grudniu 1970 r. spowodowały, że termin ten został przesunięty na 28 stycznia 1971 r.⁴⁵.

Z kolei 500. rocznica śmierci św. Jana Kantego (1390–1473) stała się okazją, by w ramach ogłoszonego w 1973 r. Roku Nauki Polskiej (władze PRL uczciły w ten sposób 500. rocznicę urodzin Mikołaja Kopernika) przybliżyć wiernym postać kapłana i uczonego, profesora Uniwersytetu Krakowskiego. Projekt wspomnianego listu przygotował kard. Karol Wojtyła, który w ten sposób przybliżył postać świętego słabo znanego poza obszarem metropolii krakowskiej⁴⁶.

³⁹ *Słowo biskupów polskich z Milenijnej Konferencji Episkopatu przy grobie św. Wojciecha w Gnieźnie*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 439–441.

⁴⁰ *List pasterski Episkopatu Polski na rozpoczęcie roku posoborowego*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, s. 470–474.

⁴¹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/226, k. 17, Protokół 97. KPEP, Wrocław, 17 X 1966 r.

⁴² *Słowo Episkopatu Polski o wydarzeniach marcowych*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, s. 525–526.

⁴³ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/23, k. 49, Protokół KGEP, Jasna Góra, 2 V 1968 r.

⁴⁴ W. Gasidło, *Kościół krakowski w służbie rodziny w latach pasterzowania Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek, R. Zawadzki, Kraków 1988, s. 68.

⁴⁵ *Głos biskupów polskich w obronie zagrożonego bytu narodu*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, s. 623–628.

⁴⁶ *Biskupi polscy na pięćsetną rocznicę śmierci świętego Jana z Kęt, profesora Uniwersytetu Krakowskiego*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, s. 776–778.

Ostatni list pasterski, którego autorstwo z całą pewnością możemy przypisać Karolowi Wojtyłe, to *Słowo pasterskie biskupów na uroczystość Świętej Rodziny w roku 1973*⁴⁷. Kardynał prześledził w nim ówczesną kondycję polskiej rodziny, narażonej na kryzysy emocjonalne, moralne, społeczne i demograficzne. Stąd szczególną wagę przypisywał odpowiedzialnemu rodzicielstwu: „Z ustanowienia Bożego małżeństwo służy przekazywaniu życia. Regulacja poczęć nie może przeszkadzać prawidłowej dzietności polskich rodzin, zwłaszcza że w tej dziedzinie wszyscy dostrzegają poważne zagrożenie. [...] Małżonkowie zaś i rodzice muszą uważać sprawę ilości dzieci we własnej rodzinie za sprawę sumienia. Tego właśnie niestrudzenie uczy Kościół, głosząc zasadę odpowiedzialnego rodzicielstwa”⁴⁸.

2.2. Kształtowanie stosunków z władzami PRL

Pierwszym znaczącym wystąpieniem Karola Wojtyły, które miało wpływ na kształtowanie relacji państwo – Kościół katolicki, była propozycja listu do rządu PRL wyjaśniająca stanowisko Episkopatu Polski wobec odmowy wydania Prymasowi Polski paszportu na wyjazd do Rzymu. Ogłoszona 7 stycznia 1966 r. decyzja władz PRL była pokłosiem *Listu biskupów polskich do biskupów niemieckich*, który został zinterpretowany przez aparat partyjno-państwowy jako nieuprawniona ingerencja Kościoła katolickiego w sferę polityki zagranicznej Polski Ludowej. Już 11 stycznia 1966 r. Arcybiskup krakowski w liście skierowanym do Prymasa Polski pisał: „Komunikat U.R.M. jest w całości pomówieniem wraz z próbą wmówienia Waszej Eminencji oraz nam, Biskupom polskim, czynów oraz zamierzeń, które przedmiotowo nie miały miejsca. Tak więc zupełnie arbitralne jest twierdzenie o «z gruntu politycznym» charakterze dokumentu. Niezgodna z rzeczywistością wypowiedź o zredagowaniu listu «wspólnie z biskupami niemieckimi». [...] Prócz tych wszystkich przeinaczeń, komunikat U.R.M. pomija najzupełniej milczeniem wagę moralną dokumentu odpowiadającego najgłębszym potrzebom współczesnej ludzkości i świata, który szuka na wszystkich drogach zabezpieczenia przed wojną – czyli tego, co służy pokojowi i sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych. Charakterystyczne jest przy tym owo spłylenie, w jakim od początku usiłuje się przedstawić głębokie ujęcie w obu listach sprawy przebaczenia”⁴⁹.

Przygotowany przez Karola Wojtyłę dokument stał się podstawą oficjalnego pisma protestacyjnego przekazanego premierowi PRL przez sekretarza KEP⁵⁰. Ponadto Metropolita krakowski przygotował projekt listu duszpasterskiego, któremu nadał roboczy tytuł: *Właściwe znaczenie soborowej korespondencji Episkopatu*

⁴⁷ Karol Wojtyła jako biskup krakowski, s. 68.

⁴⁸ *Słowo pasterskie biskupów w Uroczystość Świętej Rodziny*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, s. 770.

⁴⁹ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/21, k. 2-3, *Pismo metropolity krakowskiego abpa Karola Wojtyły do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego*, Kraków, 11 I 1966 r.

⁵⁰ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/220, k. 14, Protokół 91. KPEP, Warszawa, 9-10 II 1966 r.

*Polski z Episkopatami całego świata, a w szczególności z Episkopatem niemieckim (naświetlenie)*⁵¹. Dokument – po dyskusji przeprowadzonej 8 lutego 1965 r. na forum Komisji Głównej EP – został przyjęty i stał się podstawą komunikatu odczytanego wiernym Kościoła katolickiego w Polsce 6 marca 1966 r.⁵².

Również przygotowany we wrześniu 1966 r. projekt pisma EP do rządu PRL w sprawie znieważen obrazu Matki Bożej podczas uroczystości nawiedzenia obrazu był autorstwa Karola Wojtyły⁵³. Świadczą o tym nie tylko – jak podaje ks. Jan M. Dyduch – naniesione na rękopisie własnoręczne poprawki Metropolity krakowskiego, ale przede wszystkim informacja zawarta w protokole z 98. Konferencji Plenarnej EP obradującej w dniu 22 listopada 1966 r.⁵⁴. Warto podkreślić, że protest został podpisany jeszcze w tym samym dniu przez wszystkich polskich hierarchów, a następnie przekazany Radzie Państwa PRL⁵⁵.

Kolejną oficjalną wypowiedzią KEP, której autorem był kard. Wojtyła, jest odpowiedź na list rządu PRL z 14 lipca 1970 r. Przypomnijmy, że w piśmie tym władze komunistyczne negatywnie oceniły projekt listu biskupów polskich w związku z 50. rocznicą „wypadków wojennych z 1920 r.” (zwycięstwa wojsk polskich w Bitwie Warszawskiej oraz Bitwie nad Niemnem). Rząd PRL oskarżał hierarchów o działanie wymierzone przeciwko polskiej racji stanu i sojusznictwom stosunkom polsko-radzieckim. W przygotowanej odpowiedzi Kardynał podkreślał, że treść pisma rządu PRL stanowi niedopuszczalną ingerencję w misję duszpasterską i religijną Kościoła⁵⁶.

Odpowiedź na list rządu PRL nie tylko wywołała kolejny konflikt w relacjach państwo – Kościół katolicki, ale również uzmysłowiła partyjnym decydom rolę Arcybiskupa krakowskiego jako jednego z czołowych krytyków systemu politycznego. Kolejne kroki podejmowane przez kard. Wojtyłę wskazywały, że jako zastępca przewodniczącego KEP będzie on twardo domagał się przywrócenia oraz

⁵¹ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/21, k. 6-14, Oświadczenie. Właściwe znaczenie soborowej korespondencji Episkopatu Polski z Episkopatami całego świata, a w szczególności z Episkopatem niemieckim (naświetlenie).

⁵² AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/21, k. 28, Protokół KGEP, Warszawa, 8 II 1965 r. Inaczej zanotowano w protokole z 91. Konferencji Plenarnej EP, gdzie podano, że do odczytania wiernym przyjęto projekt wrocławski autorstwa abpa Bolesława Kominka, a projekt krakowski abpa Karola Wojtyły miał być przekazany biskupom ordynariuszom jako pomoc duszpasterska dla kapłanów. Zob. AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/220, k. 16-17, Protokół 91. KPEP, Warszawa, 9-10 II 1966 r.

⁵³ K. Wojtyła, *Nauczyciel i Pasterz*, t. 1: *Listy pasterskie – Komunikaty – Zarządzenia...*, s. 164-166.

⁵⁴ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/227, k. 30, Protokół 98. KPEP, Warszawa, 21-22 XI 1966 r.

⁵⁵ *Protest Episkopatu Polski skierowany do Rady Państwa w sprawie znieważenia obrazu Matki Bożej Częstochowskiej przez władze administracyjne oraz gwałcenia uczuć religijnych*, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2: *Lata 1960–74*, Poznań 1995, s. 405-407.

⁵⁶ J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 35-36.

respektowania praw Kościoła i ludzi wierzących w Polsce. Nie inaczej należy bowiem ocenić list w sprawie Wydziału Teologicznego UJ, który 8 maja 1971 r. skierował do premiera PRL Piotra Jaroszewicza. Metropolita krakowski domagał się w nim podjęcia – w duchu deklarowanej przez stronę rządową normalizacji stosunków pomiędzy państwem a Kościołem – rozmów w celu naprawienia krzywdy: „Od strony środowiska krakowskiego likwidacja Wydziału Teologicznego UJ jest stratą tym bardziej dotkliwą, że Kraków w dalszym ciągu jest środowiskiem skupiającym wielką, chyba największą w Polsce, liczbę studentów teologii, skupionych w w/w trzech seminariach diecezjalnych oraz w całym szeregu seminariów i klerykatów zakonnych. W bieżącym roku akademickim ogólna liczba tych studentów przekracza tysiąc osób. Już z tego tylko punktu widzenia dokonana przed 17 laty likwidacja Wydziału Teologicznego UJ w Krakowie jest dotkliwą krzywdą wyrządzoną Kościołowi i społeczeństwu katolickiemu. Należy jednak stwierdzić zarazem, że jest to krzywda wyrządzona polskiej historii i kulturze”⁵⁷.

W ślad za listem podejmującym problem restytucji Wydziału Teologicznego UJ pojawił się pomysł kompleksowego opisanie sytuacji katolików w PRL. Zapewne jeszcze w listopadzie 1971 r. Kardynał intensywnie pracował nad tekstem opracowania *Wolność religijna jako podstawa normalizacji stosunków pomiędzy państwem a Kościołem*, bowiem 11 grudnia skierował na ręce sekretarza KEP, bpa Bronisława Dąbrowskiego FDP, pierwszą wersję projektu. Ostateczna wersja dokumentu, zatytułowanego *Memoriał Episkopatu Polski do Rządu PRL o wolności religijnej jako podstawie normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem*⁵⁸, złożona została do rozpatrzenia przez Radę Główną EP 7 lutego 1972 r.⁵⁹, jednak z powodu choroby Autora memoriału, który nie uczestniczył w tym posiedzeniu, dyskusja nad dokumentem odbyła się dopiero 4 maja 1972 r. Opracowanie przekazane do dalszego omówienia na posiedzeniu plenarnym KEP ostatecznie zostało przesłane do Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, gdzie „ze względu na przygotowywaną wymianę poglądów z Rządem PRL proponowano, aby odłożyć przesłanie go do Rządu”⁶⁰.

Memoriał został uchwalony w czasie posiedzenia KEP obradującej we Wrocławiu 31 października 1972 r.⁶¹, a następnie w dniu 30 stycznia 1973 r. przesłany rządowi PRL⁶².

Kolejny dokument autorstwa Karola Wojtyły to *Memoriał do Rządu PRL w sprawie ograniczeń dla kultury chrześcijańskiej w Polsce*. Opracowanie to zostało zaprezentowane członkom Rady Głównej EP 15 czerwca 1973 r. Jak

⁵⁷ K. Wojtyła, *Nauczyciel i Pasterz*, t. 1: *Listy pasterskie – Komunikaty – Zarządzenia...*, s. 260.

⁵⁸ Tamże, s. 270.

⁵⁹ AAW, SPP, Protokoły RGEP, sygn. II 4/27, k. 46, Protokół RGEP, Warszawa, 8 II 1972 r.

⁶⁰ AAW, SPP, Protokoły RGEP, sygn. II 4/27, k. 180, Protokół RGEP, Kraków, 29 X 1972 r.

⁶¹ *Memoriał Episkopatu Polski do Rządu o wolności religijnej jako podstawie normalizacji stosunków pomiędzy państwem a Kościołem*, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2: *Lata 1960–74*, s. 597–610.

⁶² AAW, SPP, Protokoły RGEP, sygn. II 4/28, k. 70, Protokół RGEP, Warszawa, 12 IX 1973 r.

zanotowano w protokole obrad tego gremium: „W memoriale tym podkreśla się we wstępie łączność z zagadnieniem wolności sumienia. Punktem wyjścia jest prawo państwowe zawarte w Konstytucji PRL. Referent powołuje się też na postanowienia Konstytucji Pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym. Mówi o prawie biernym i czynnym do udziału wszystkich obywateli w dobrach kultury, o wpływie chrześcijaństwa na tworzenie się kultury polskiej, o konieczności uznania tego faktu i wykluczenia tendencji przeciwnych. Społeczeństwo katolickie było nie tylko przedmiotem działalności kulturalnej, ale i przedmiotem kształtującym dobra kulturalne. Stwierdza się rażące ograniczenia noszące znamiona dyskryminacji z pobudek ideologicznych. Upośledzenie Kościoła z jednoczesnym uprzywilejowaniem pewnej grupy obywateli. Wszystko podporządkowane tendencjom antyreligijnym i antykościelnym”⁶³. Memoriał został przyjęty podczas 139. Posiedzenia Plenarnego KEP i 24 stycznia 1974 r. przesłany władzom PRL⁶⁴.

W połowie lat siedemdziesiątych XX w. silne zaniepokojenie polskich biskupów wywołały rządowe projekty reformy systemu oświaty i wychowania. Zakładały one przyjęcie sowieckiego modelu szkolnictwa opartego na światopoglądzie socjalistycznym. W odpowiedzi na zamierzenia władz PRL Karol Wojtyła – na wniosek KEP – przygotował *Deklarację w sprawie wychowania katolickiej młodzieży w Polsce*⁶⁵, w której dopominał się o respektowanie zasad wychowania chrześcijańskiego oraz przestrzeganie obowiązującego ustawodawstwa, w tym prawa osób wierzących do systematycznego nauczania religii. Dokument – przyjęty przez biskupów 14 września 1973 r. – został skierowany zarówno do władz państwowych, jak i całego społeczeństwa⁶⁶.

Prawie równocześnie Wojtyła przygotowywał memoriał w sprawie młodzieży studiującej. Projekt dokumentu wraz z listem Kardynał przekazał Prymasowi Polski w dniu 9 stycznia 1974 r. Metropolita krakowski – w imieniu KEP – stał w obronie studiującej młodzieży, zmuszanej do przynależności do organizacji socjalistycznych oraz domagał się przestrzegania w tej kwestii zasady dobrowolności i pluralizmu. Po naniesieniu drobnych poprawek i uzupełnień opracowanie zostało przesłane jako list Prymasa do władz PRL w dniu 24 stycznia 1974 r.⁶⁷.

Dzień później – 25 stycznia 1974 r. – Metropolita krakowski skierował do premiera PRL Piotra Jaroszewicza kolejny list w sprawie Wydziału Teologicznego UJ. Zbliżająca się wówczas 600. rocznica urodzin św. królowej Jadwigi była impulsem, by po raz kolejny dopominać się o uznanie istnienia Wydziału Teologicznego UJ i przywrócenie mu praw państwowych⁶⁸. Podobny w treści dokument

⁶³ AAW, SPP, Protokoły RGEp, sygn. II 4/28, k. 51, Protokół RGEp, Warszawa, 15 VI 1973 r.

⁶⁴ AAW, SPP, Protokoły RGEp, sygn. II 4/29, k. 24, Protokół RGEp, Warszawa, 22 I 1974 r.

⁶⁵ Karol Wojtyła jako biskup krakowski, s. 68.

⁶⁶ *Deklaracja w sprawie wychowania katolickiej młodzieży w Polsce*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, s. 757–761; K. Wojtyła, *Nauczyciel i Pasterz*, t. 1: *Listy pasterskie – Komunikaty – Zarządzenia...*, s. 757–761.

⁶⁷ Tamże, s. 308.

⁶⁸ Tamże, s. 309–310.

wystosowali również biskupi polscy obradujący w Krakowie 11 maja 1974 r.⁶⁹. Jego inicjatorem oraz głównym redaktorem był kard. Karol Wojtyła.

Innym ważnym wydarzeniem w stosunkach państwo – Kościół katolicki w dekadzie lat siedemdziesiątych XX w. była wizyta delegacji Stolicy Apostolskiej w dniach 4-7 lutego 1974 r. Na czele dostojników watykańskich stał przyszły sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej abp Agostino Casaroli, a towarzyszyli mu: abp Luigi Poggi, ks. Andrzej Deskur i ks. Gabriel Montalvo Higuera. Delegacja przybyła na zaproszenie władz państwowych, jednak prowadziła również rozmowy z Episkopatem Polski⁷⁰. Wydany z tej okazji przez biskupów polskich komunikat zredagowany został przez kard. Karola Wojtyłę. Zastępca przewodniczącego KEP podkreślał w nim, że sprawa normalizacji stosunków z państwem jest priorytetową troską Episkopatu, jednak jej podstawowym warunkiem jest respektowanie przez państwo praw ludzi wierzących⁷¹.

W tym samym duchu w lutym 1975 r. kard. Karol Wojtyła przygotował obszerny dokument, roboczo zatytułowany: *Projekt pisma m.in. w sprawie równouprawnienia wszystkich obywateli wg artykułu 69 Konstytucji*⁷². W dniu 15 lutego 1975 r. opracowanie zostało przekazane kard. Stefanowi Wyszyńskiemu oraz bp. Bronisławowi Dąbrowskiemu FDP. Następnie 12 marca 1975 r., podczas posiedzenia 147. Konferencji Plenarnej EP, dokument został zaprezentowany wszystkim polskim hierarchom. W protokole zawarto wówczas następujące stwierdzenie: „Referent przedłożył do aprobaty projekt memoriału do Rządu nt. *Obrona katolików przed alienacją*. Odczytany przez kardynała projekt został przyjęty oklaskami. W najbliższych dniach zostanie przekazany Rządowi imieniem Konferencji Plenarnej Episkopatu”⁷³.

Zgodnie z zapowiedzią, 17 marca 1975 r. przewodniczący KEP oraz jej sekretarz wystosowali do rządu PRL pismo oparte na przygotowanym przez kard. Wojtyłę opracowaniu⁷⁴.

Projektowane przez władze PRL w drugiej połowie 1975 r. zmiany w konstytucji nie mogły ująć uwagi polskich biskupów. Propozycje partyjnych decydentów zmierzały bowiem w kierunku konstytucyjnego unormowania sojuszu ze

⁶⁹ J. Szczepaniak, *Kościelny ośrodek akademicki w Krakowie w wizji i działaniu Karola Wojtyły (1959–1978)*, „Textus et Studia” 2016 nr 2(6), s. 122–123.

⁷⁰ A. Casaroli, *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne (1963–1989)*, Warszawa 2001, s. 229–230.

⁷¹ *Komunikat konferencji plenarnej Episkopatu Polski o kontaktach między Rządem a Stolicą Apostolską (fragment)*, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2: *Lata 1960–74*, s. 653; J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 38.

⁷² K. Wojtyła, *Nauczyciel i Pasterz*, t. 1: *Listy pasterskie – Komunikaty – Zarządzenia...*, s. 377–382.

⁷³ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/276, k. 71, Protokół 147. KPEP, Warszawa, 11–12 III 1975 r.

⁷⁴ K. Wojtyła, *Nauczyciel i Pasterz*, t. 1: *Listy pasterskie – Komunikaty – Zarządzenia...*, s. 382.

Związkiem Radzieckim, przynależności do bloku państw socjalistycznych oraz wprowadzenia zapisu o przewodniej roli PZPR w życiu społeczno-politycznym narodu. Widząc w tych działaniach wyraźne ograniczenie suwerenności państwa polskiego oraz praw obywatelskich, Episkopat Polski podjął zdecydowane działania. Metropolita krakowski był autorem projektu oświadczenia w sprawie konstytucji PRL, skierowanego do władz państwowych w dniu 25 lutego 1976 r. Mimo że dokument – przedyskutowany podczas posiedzenia Rady Głównej EP – nie został przyjęty jako stanowisko Episkopatu Polski, to jednak wpłynął on konstruktywnie na dalsze działania hierarchów. Opracowanie kard. Karola Wojtyły stało się podstawą wydanego w marcu 1976 r. *Wyjaśnienia sekretariatu Episkopatu dla wiernych w związku z pytaniami dotyczącymi zmiany Konstytucji*. Dokument ten – zgodnie z sugestią Metropolity krakowskiego – został odczytany we wszystkich kościołach w Polsce w niedzielę 7 marca 1976 r.⁷⁵.

2.3. Kontakty ze Stolicą Apostolską oraz konferencjami episkopatów

Pomijając okres studiów rzymskich w latach 1946–1948, pierwszym i najważniejszym doświadczeniem Karola Wojtyły w kontaktach z centralnymi urzędami Stolicy Apostolskiej był Sobór Watykański II. Wikariusz kapitulny archidiecezji krakowskiej, jako jeden z nielicznych polskich biskupów, uczestniczył we wszystkich czterech sesjach soborowych⁷⁶. W auli soborowej wygłosił 8 przemówień, co było dużym osiągnięciem, świadczyło o dobrym przygotowaniu merytorycznym, znajomości najnowszych trendów teologicznych, biegłym posługiwaniu się łaciną kościelną oraz twórczym zaangażowaniu mówcy⁷⁷. Nadmienić należy, że częściej przemawiali tylko kard. Stefan Wyszyński (10 przemówień) i bp Michał Klepacz (9 przemówień). Wypowiedzi krakowskiego Hierarchy dotyczyły następujących schematów: o liturgii, o źródłach Objawienia, o Kościele, o wolności religijnej,

⁷⁵ *Wyjaśnienie sekretariatu Episkopatu dla wiernych w związku z pytaniami dotyczącymi zmiany Konstytucji*, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 3: *Lata 1975–89*, Poznań–Pelplin 1996, s. 31–33.

⁷⁶ Tylko dziesięciu polskich hierarchów uczestniczyło we wszystkich czterech sesjach Soboru Watykańskiego II. Byli to: 1) prymas Polski, metropolita gnieźnieński i warszawski, kard. Stefan Wyszyński; 2) metropolita poznański abp Antoni Baraniak; 3) biskup włocławski Antoni Pawłowski; 4) biskup chełmiński Kazimierz Józef Kowalski; 5) biskup lubelski Piotr Kałwa; 6) biskup łódzki Michał Klepacz; 7) wikariusz kapitulny archidiecezji krakowskiej bp Karol Wojtyła (od 1964 r. arcybiskup metropolita krakowski, od 1967 r. kardynał); 8) biskup pomocniczy diecezji katowickiej i koadiutor *cum iure successionis* bp Stanisław Adamski (Katowice), Herbert Bednorz (od 1967 r. biskup katowicki); 9) biskup koadiutor diecezji gdańskiej Edmund Nowicki (od 1964 r. biskup gdański); 10) specjalny delegat prymasa Polski w Opolu z uprawnieniami biskupa rezydencjonalnego bp Franciszek Jop (od 1967 r. administrator apostolski *ad nutum Sanctae Sedis* w Opolu, od 1972 r. biskup opolski). Zob. M. Białkowski, *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016, s. 49.

⁷⁷ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.

o apostołstwie świeckich, o Kościele w świecie współczesnym⁷⁸. Prace redakcyjne nad ostatnim z wymienionych dokumentów były największym soborowym „osiągnięciem” Karola Wojtyły. Ostateczna redakcja tzw. schematu XIII stała się podstawą tekstu przyjętej przez ojców soborowych 7 grudnia 1965 r. Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*⁷⁹. Z perspektywy całej posługi biskupiej należy stwierdzić, że Sobór Watykański II stał się sprawdzianem rozwoju duchowego, przygotowania intelektualnego oraz zdolności organizacyjnych przyszłego Papieża.

Jeszcze przed ogłoszeniem nominacji kardynalskiej – 8 marca 1967 r. – Karol Wojtyła został powołany przez Pawła VI do grona konsultorów Rady Świeckich (*Consilium de Laicis*)⁸⁰. Natomiast bezpośrednio po kreacji kardynalskiej w czerwcu 1967 r. wszedł w skład Kongregacji ds. Duchowieństwa oraz Kongregacji Kościołów Wschodnich. W marcu 1973 r. został włączony w skład Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego, a w sierpniu 1975 r. – Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego⁸¹.

Zmiany, jakie wniósł w życie Kościoła powszechnego Sobór Watykański II, dotyczyły wielu aspektów – odnowy liturgii, awansu świeckich, nowej eklezjologii, szczególnie zaś nauczania o kolegalności. Te ostatnie spowodowały ustanowienie przez papieża Pawła VI instytucji Synodu Biskupów – organu doradczego biskupa Rzymu⁸².

Zwołany na jesień 1967 r. I Synod Biskupów poświęcony był zagadnieniu zachowania i umocnienia wiary katolickiej, jej integralności, żywotności, rozwoju, spójności doktrynalnej i historycznej. Kardynał Karol Wojtyła został wybrany na jego członka podczas 103. Konferencji Plenarnej EP, obradującej w dniach 15-16 czerwca 1967 r. Na Arcybiskupa krakowskiego w pierwszym głosowaniu oddano 7 głosów (na 54 głosujących), w drugim głosowaniu – 49 głosów (również na 54 głosujących)⁸³. Wybór zatwierdził papież Paweł VI. W okresie przygotowań do obrad synodu Wojtyła – na podstawie przekazanej przez sekretarza generalnego synodu dokumentacji – szczegółowo opracował problematykę nauki wiary, niebezpieczeństw i zagrożeń dla współczesnej wiary oraz sposobów szukania dróg wyjścia w tych sytuacjach⁸⁴. Niestety wyniki jego prac studyjnych nie zostały przedstawione podczas obrad synodu. Odmowa udzielenia paszportu Prymasowi

⁷⁸ B. Bejze, *Kronika Soboru Watykańskiego II*, Częstochowa 2000, s. 101-111.

⁷⁹ M. Białkowski, *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, s. 76.

⁸⁰ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/22, k. 13, Protokół KGEP, Warszawa, 11 IV 1967 r. Zob. J. M. Dyduch, *Rola Kardynała Karola Wojtyły w pracach Komisji Apostolstwa Świeckich*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek, R. Zawadzki, Kraków 1988, s. 332; tenże, *Udział Kardynała Karola Wojtyły w pracach Rady Świeckich*, s. 6.

⁸¹ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, s. 236, 421 i 531.

⁸² J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 30.

⁸³ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/232, k. 58, Protokół 103. KPEP, Warszawa, 15-16 VI 1967 r.

⁸⁴ J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Kościołowi Powszechnemu*, s. 103-111.

Polski na wyjazd do Rzymu spowodowała, że Metropolita krakowski – wraz z innymi polskimi członkami synodu – zrezygnował z wyjazdu na synod. Postawa Metropolity krakowskiego była wyrazem jego solidarności z osobą Prymasa oraz znakiem protestu wobec represyjnej polityki wyznaniowej władz PRL.

Kolejny Synod Biskupów, zwołany w roku 1969, miał charakter nadzwyczajny. Tym razem zaproszenie przyszło od samego Pawła VI, który osobiście mianował Metropolitę krakowskiego uczestnikiem synodu. Tematem obrad – w których aktywny udział wziął krakowski Hierarcha – były zagadnienia władzy w Kościele, postrzegane z perspektywy współpracy Stolicy Apostolskiej z konferencjami episkopatów.

Znaczącym wydarzeniem w posłudze kard. Karola Wojtyły Kościołowi powszechnemu był Synod Biskupów w 1971 r. Wybór na delegata nastąpił podczas 123. Konferencji Plenarnej EP⁸⁵. Tym razem ojcowie synodalni mieli dyskutować o problemie kapłaństwa sakramentalnego i sprawiedliwości w świecie. Jednocześnie Episkopat Polski – w odpowiedzi na prośbę Rady Sekretariatu Synodu Biskupów – przygotował propozycje dodatkowych tematów, które mogły być przedmiotem obrad. Były to następujące zagadnienia: 1) życie zakonne; 2) sposób sprawowania władzy w Kościele; 3) prymat celów duszpasterskich; 4) posłuszeństwo kapłanów; 5) Magisterium i jego autorytet w Kościele. Odpowiedź skierowaną do Sekretariatu Synodu Biskupów, zawierającą sugestie wymienionych powyżej tematów, przygotował Karol Wojtyła. Natomiast sama aktywność Kardynała podczas obrad spotkała się z uznaniem zarówno Pawła VI, jak i ojców synodalnych, którzy wybrali go 5 grudnia 1971 r. do Rady Sekretariatu Synodu Biskupów⁸⁶.

Zasiadanie w Radzie Sekretariatu Synodu Biskupów wymagało jeszcze większego zaangażowania ze strony przyszłego Papieża. Synod Biskupów z 1974 r., poświęcony ewangelizacji, był dla niego czasem niezwykle wyťažonej pracy intelektualnej oraz organizacyjnej. Ponadto podczas 135. Konferencji Plenarnej EP 21 marca 1973 r. ustanowiono Komisję Synodalną, na czele której stanął Metropolita krakowski⁸⁷. Organ ten przygotował dwa dokumenty: *Votum Episkopatu Polski na Synod Biskupów 1974 w Rzymie w sprawie ewangelizacji współczesnego świata* oraz *Votum*. Wojtyła był też odpowiedzialny za przygotowanie – w imieniu Episkopatu Polski – uwag do rozesłanej przez Sekretariat Synodu tzw. „Panoramy”, w której syntetyzował aktualny obraz życia Kościoła.

⁸⁵ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/252, k. 51, Protokół 123. KPEP, Warszawa, 27-28 I 1971 r.

⁸⁶ J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 32.

⁸⁷ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/264, k. 9, Protokół 135. KPEP, Warszawa, 21-22 III 1973 r. Według odrębnego zapisu sporządzonego przez kard. Stefana Wyszyńskiego tworzyli ją: kard. Karol Wojtyła, abp Antoni Baraniak, bp Jerzy Ablewicz, bp Ignacy Tokarczuk. Zob. również: AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/267, k. 26, Protokół 138. KPEP, Warszawa, 13-14 IX 1973 r.

Powołanie Karola Wojtyły przez papieża Pawła VI na jednego z dwóch głównych relatorów synodu (drugim był pakistański kardynał Joseph Cordeiro) nałożyło na Metropolitę krakowskiego kolejny obowiązek, jakim było przygotowanie relacji do drugiej części schematu o ewangelizacji współczesnego świata⁸⁸. Ponadto 22 października 1974 r. został po raz kolejny wybrany przez ojców synodalnych do Rady Sekretariatu Synodu⁸⁹. Uczestnictwo w pracach tego kolegiального ciała zaowocowało m.in. przygotowaniem dokumentu końcowego – orędzia ojców synodalnych na zakończenie ich prac.

Również ostatni synod, zwołany przez papieża Montiniego w 1977 r., był dla kard. Wojtyły czasem intensywnej pracy. Jako członek Rady Sekretariatu Synodu nie tylko przygotował on dokumenty będące zarysem problematyki przyszłego synodu, ale zredagował też wspólną wypowiedź biskupów polskich – votum Episkopatu Polski. Dokument ten został omówiony i zatwierdzony podczas sesji KEP obradującej jesienią 1976 r.⁹⁰. Na prośbę Prymasa Polski po raz kolejny opracował materiały do tzw. „Panoramy”. Zostały one zawarte w obszernym dokumencie zatytułowanym: *Do panoramy życia Kościoła na Synod Biskupów 1977 (nomine episcoporum Poloniae)*. Już w trakcie obrad synodu przekazał natomiast dwa kolejne opracowania, które dotyczyły roli rodziców w katechizacji dzieci oraz potrzeby katechizacji dorosłych. Kardynał Karol Wojtyła uczestniczył również w przygotowaniu i redakcji posynodalnej Adhortacji o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, która została ogłoszona w 1. rocznicę jego wyboru na Stolicę Piotrową – 16 października 1979 r.

Metropolita krakowski nie tylko blisko współpracował z dykasteriami Kurii Rzymskiej w związku z kolejnymi synodami biskupów, ale utrzymywał też serdeczne więzi z przedstawicielami największych episkopatów Europy i świata. W trakcie obrad Soboru Watykańskiego II szczególnie intensywne były kontakty z członkami Episkopatu Francji. Trwały one prawie od początku obrad, gdyż już 30 października 1962 r. w protokole nr 2 z posiedzenia polskich ojców soborowych w Rzymie zapisano, że odbyły się trzy spotkania z hierarchami francuskimi, a za kontakty te odpowiadają: abp Kominek, bp Bednorz oraz bp Wojtyła⁹¹. Kontynuowane w czasie II i III sesji Soboru Watykańskiego II oraz w okresach pomiędzy sesjami nabierały coraz szerszego rozmachu. Dobrze ilustruje to ciekawe i obszerne sprawozdanie zawierające opis podróży do Francji oraz spotkań z biskupami francuskimi. W sprawozdaniu tym, opatrzonym datą 28 października 1965 r., a złożonym na ręce kard. Stefana Wyszyńskiego, Wojtyła informował, że 17 października 1965 r. udał się na zaproszenie bpa Luciena Lebruna do Paray-le-Monial, gdzie odprawił mszę świętą pontyfikalną i uczestniczył w 200. rocznicy

⁸⁸ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, s. 494-495.

⁸⁹ Tamże, s. 497.

⁹⁰ J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 34.

⁹¹ M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962-1965*, Lublin 2019, s. 256.

ustanowienia liturgicznej uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa. W dalszej części pisał: „Wkrótce po powrocie z Paray-le-Monial odbyłem rozmowę z Abpem. G. Garrone z Tuluzy, vice-przewodniczącym Episkopatu francuskiego, znanym mi dobrze dzięki wspólnej pracy nad schematem XIII. [...] Treść rozmowy można krótko ująć w sposób jak następuje. We Francji sytuacja Kościoła w Polsce, a zwłaszcza Episkopat i osoba Księdza Prymasa, są przedmiotem sporu, jaki toczy się pomiędzy przedstawicielami tzw. lewicy i prawicy katolickiej. O ile jednym zależy na ukazywaniu stosunku państwa do Kościoła w Polsce w kolorach jak najbardziej dodatnich i przez to nieprawdziwych, to natomiast drudzy posługują się sytuacją Kościoła w Polsce, korzystając z prawdziwych faktów i z enuncjacji naszego Episkopatu, ale czynią to w znacznej mierze po to, by zwalczać lewicę. [...] Wkrótce po tej rozmowie nastąpiło w dniu 25 X w Seminarium St-Louis spotkanie z licznie zgromadzonym Episkopatem francuskim (uczestniczyło kilkudziesięciu biskupów, w tym dwu kardynałów). Inicjatywa wyszła ze strony abpa z Rennes, F. Gouyon, z którym naprzód korespondencyjnie ustaliłem termin i charakter spotkania. Z naszej strony brał w nim udział Abp B. Kominek, Bp J. Jaroszewicz, Bp K. Majdański – i niżej podpisany. Przedstawiliśmy naprzód, przemawiając po kolei, sytuację, a bardziej jeszcze pracę Kościoła w Polsce. Potem odpowiadaliśmy na szereg pytań. Byliśmy obecni wyłącznie Biskupi, gdyż Abp Gouyon wykluczył wszystkie inne osoby z tego spotkania. Zdaje się, że wypadło ono dodatnio. Znowu wróciła sprawa udziału w Millenium oraz propozycja przesyłki książek”⁹².

Zamknięcie obrad soborowych w grudniu 1965 r. nie zakończyło serdecznych kontaktów z biskupami francuskimi, austriackimi, niemieckimi, amerykańskimi i afrykańskimi, wręcz przeciwnie było początkiem długoletnich relacji, które zaowocowały wieloma podróżami zagranicznymi. Wymienić należy najważniejsze, w czasie których Metropolita krakowski reprezentował cały Episkopat Polski.

W 1969 r. Kardynał udał się do Kanady (28 sierpnia – 16 września) i Stanów Zjednoczonych Ameryki (16 września – 1 października). Była to zaległa podróż milenijna i mimo że najważniejsze były spotkania z Polonią kanadyjską oraz amerykańską, to istotne miejsce zajmowały też spotkania z dostojnikami kościelnymi⁹³.

Również podróż na 40. Kongres Eucharystyczny w Melbourne w Australii, w lutym 1973 r., była czasem służby Episkopatowi Polski. Metropolita krakowski nie tylko pełnił funkcje reprezentacyjne, ale odwiedził też polskich kapłanów i misjonarzy w Nowej Gwinei oraz w Nowej Zelandii. W Sydney przyjmował go kard. James Darcy Freeman; w Canberze – abp Thomas Cahil; w Melbourne – kard.

⁹² AAW, SPP,teczka: *Sobór Watykański II. Sesje polskich ojców soborowych (od 29 IX 1963 r. do 4 XII 1965 r.)*, b. p.

⁹³ Kardynał spotkał się m. in. z arcybiskupem Quebecu i prymasem Kanady – kard. Mauricem Royem; arcybiskupem Montrealu – Paulem Grégoire'em; arcybiskupem Detroit i przewodniczącym Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich – kard. Johnem F. Deardenem; arcybiskupem Bostonu – kard. Richardem Cushingiem; arcybiskupem St. Louis – kard. Johnem Carberryem; arcybiskupem Filadelfii – kard. Johnem Krolewem oraz złożył wizytę w siedzibie Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich w Waszyngtonie.

James Robert Knox; w Adelaide – abp James William Gleeson; w Perth – abp John Goody.

Kolejną podróż zagraniczną odbył na przełomie maja i czerwca 1973 r. – do Belgii. Gościł wówczas u biskupa Brugii Emiela De Smedta, znajomego z czasów Soboru Watykańskiego II.

Ważny nie tylko z punktu widzenia Episkopatu Polski, ale także Kościoła powszechnego był udział Karola Wojtyły w pogrzebie biskupa Litomierzyc kard. Štěpána Trochty SDB w dniu 16 kwietnia 1974 r.⁹⁴. Komunistyczne władze Czechosłowacji, mimo że nie zgodziły się na koncelebranie Mszy św. przez nielicznych zagranicznych hierarchów, to nie przeszkodziły w wygłoszeniu krótkiej przemowy pogrzebowej przez Wojtyłę nad trumną Kardynała na cmentarzu. Ten odważny gest był znakiem solidarności i współczucia okazanego przez Kościół polski Kościołowi czeskiemu⁹⁵.

W dniach 23 lipca – 11 września 1976 r. Metropolita krakowski przewodniczył delegacji Episkopatu Polski na 41. Kongres Eucharystyczny w Filadelfii. Podobnie jak siedem lat wcześniej odwiedził on główne ośrodki polonijne w Stanach Zjednoczonych Ameryki i w Kanadzie. Wiele czasu poświęcał również na oficjalne rozmowy z hierarchami amerykańskimi i kanadyjskimi⁹⁶. Po powrocie do kraju kard. Karol Wojtyła nie tylko sporządził szczegółowe opracowanie dotyczące 41. Kongresu Eucharystycznego, kontaktów z episkopatami amerykańskim i kanadyjskim, spotkaniami z Polonią, ale przygotowywał również projekty korespondencji z Konferencją Amerykańskich Biskupów Katolickich oraz Konferencją Episkopatu Kanady⁹⁷.

W dniach 20-25 września 1978 r. współprzewodniczył wraz z kard. Stefanem Wyszyńskim delegacji polskich biskupów w RFN. Podkreślić należy, że z uwagi na wiek Prymasa Tysiąclecia to na kard. Wojtyłę spoczywała odpowiedzialność za przygotowanie, organizację i przebieg tej podróży. Polscy hierarchowie spotykali się przede wszystkim z przewodniczącym Niemieckiej Konferencji Biskupów kard. Josephem Höffnerem oraz kard. Hermannem Volkiem. Dnia 21 września 1978 r. wzięli udział w posiedzeniu Niemieckiej Konferencji Biskupów w Fuldzie⁹⁸.

⁹⁴ A. Casaroli, *Pamiętniki*, s. 136.

⁹⁵ J. Wąsowicz, *Kardynał Štěpán Trochta SDB – więzień dwóch systemów totalitarnych*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie” 7(2017), s. 41.

⁹⁶ Do najważniejszych rozmówców zaliczyć należy: arcybiskupa Bostonu – kard. Humberta Souśę Medeirosa; arcybiskupa Waszyngtonu – kard. Williama Bauma; arcybiskupa Filadelfii – kard. Johna Krola; arcybiskupa seniora Baltimore – kard. Lawrence’a Shehana; arcybiskupa Chicago – kard. Johna Cody’ego; arcybiskupa Nowego Jorku – kard. Terence’a Cooke’a; arcybiskupa San Francisco – Josepha T. McGuckena; przewodniczącego Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich, arcybiskupa Cincinnati – kard. Josepha L. Bernardina; arcybiskupa Toronto – Philipa Pococka oraz przewodniczącego Konferencji Episkopatu Kanady – bpa Geralda Cartera.

⁹⁷ AAW, SPP, Protokoły KEP, II 4/284, k. 48-49, Protokół 155. KPEP, Warszawa, 17-18 XI 1976 r.

⁹⁸ *Stefan Kardynał Wyszyński, Karol Kardynał Wojtyła. Spotkania w Republice Federalnej Niemiec*, Poznań 1979, s. 25-31.

Po powrocie do kraju Kardynał w taki sposób dzielił się swoimi spostrzeżeniami: „Sam przebieg wizyty delegacji polskiej przeszedł wszelkie oczekiwania. Widziano w nas, w naszej postawie ratunek przed zagrożeniem ze Wschodu; pojęcie tego zagrożenia jakoś spokojnie dojrzewa – zupełnie inaczej niż to było po 1918 r. Problemem bardzo często ich nurtującym jest to – jak sobie Kościół w Polsce daje radę z laicyzacją zaprogramowaną, w której żyje, gdy Zachód nie może sobie poradzić z samoistną. Dlatego wysunięto projekt, by z biskupów polskich i niemieckich stworzyć Komisję Mieszaną, która rozpracowałaby te zagadnienia”⁹⁹.

Karol Wojtyła pełnił również wielokrotnie funkcję gospodarza, gdy do Polski przybywali zagraniczni dostojnicy, zarówno przedstawiciele zagranicznych episkopatów (kard. Franz König, kard. Julius Döpfner, kard. John Krol, bp Gerald Carter), jak i wysocy urzędnicy Kurii Rzymskiej (kard. Gabriel-Marie Garrone, kard. Antonio Poma, abp Agostino Casaroli).

2.4. Inspirowanie zmian struktury organizacyjnej, celów i zadań KEP

Jednym z najważniejszych zadań, z jakimi przyszło zmierzyć się Kościołowi katolickiemu po Soborze Watykańskim II, było nadanie nauczaniu soborowemu wymiaru praktycznego. W dziele tym niezwykle ważną rolę odgrywały komisje specjalistyczne KEP. Inicjatywa utworzenia kilku z nich należała do abpa Karola Wojtyły. W przypadku Komisji Teologicznej, o której powstanie zabiegał specjalnie w liście do Prymasa Polski z 28 lutego 1966 r., Metropolita krakowski kierował się potrzebą zagospodarowania nauczania Soboru Watykańskiego II: „[...] zakończenie Soboru oraz jego dorobek doktrynalny stanowi dobrą okazję do powołania Komisji Teologicznej. Dorobek doktrynalny jest bowiem bardzo obfity i zarazem bardzo nowy. Prawidłowe posługiwanie się nim w nauczaniu seminaryjnym, a także duszpasterstwie, kaznodziejstwie oraz katechizacji – a to jest obowiązkiem całego Kościoła w przyszłości – możliwe jest tylko pod warunkiem gruntownego przepracowania teologicznego. Sprawa należy do teologów – dotyczy ich warsztatu. Komisja teologiczna miałaby za zadanie: 1) nawiązać do pracy samego Soboru; 2) nadać pracy teologów właściwą rangę, organizację i celowość”¹⁰⁰.

Co prawda Komisja Teologiczna nie powstała, ale dzięki staraniom Metropolity krakowskiego Podkomisja Studiów – wyodrębniona w 1970 r. z Komisji Studiów i Seminariów – przekształcona została w Komisję Nauki Katolickiej. Karol Wojtyła nie poprzestał jednak na tych działaniach. W dalszej perspektywie widział konieczność utworzenia jeszcze jednego specjalistycznego organu kolegiałnego – Rady Naukowej EP. Po raz pierwszy pomysł jej utworzenia wysunął podczas 105. Posiedzenia Plenarnego KEP w dniu 24 listopada 1967 r. Mówił wówczas:

⁹⁹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/294, k. 30, Protokół 165. KPEP, Warszawa, 3-4 X 1978 r.

¹⁰⁰ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/221, k. 15, *Pismo metropolity krakowskiego Karola Wojtyły do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego*, Kraków, 28 II 1966 r.

„Istnieje potrzeba powołania Rady Naukowej jako organu opiniotwórczego oraz współdziałającego. W skład Rady powinni wejść najwybitniejsi przedstawiciele poszczególnych dyscyplin teologicznych i nauk pokrewnych”¹⁰¹.

Natomiast 14 lutego 1970 r., ponad dwa lata przed formalnym ustanowieniem Rady Naukowej EP, w ten sposób argumentował konieczność jej powstania: „[...] powinna być powołana w związku z pewnymi szczególnymi zadaniami Podkomisji [Studiów Episkopatu Polski – M.B.]. Dotyczy to w szczególności zagadnienia kwalifikacji pracowników naukowych, opiniowania niektórych spraw związanych z działalnością uczelni akademickich i seminariów duchownych, a wreszcie zleconej Podkomisji przez Konferencję Episkopatu funkcji stanowiącej odpowiednik działalności Kongregacji pro Doctrina Fidei”¹⁰².

Jednocześnie zaproponował listę członków komisji wybranych spośród 50 kandydatów. Metropolita krakowski uważał, że w Radzie Naukowej winni zasiąść: bp Wincenty Urban, ks. Marian Rechowicz, ks. Antoni Słomkowski, ks. Walenty Urmanowicz, ks. Czesław Jakubiec, ks. Eugeniusz Florkowski, ks. Józef Pastuszka, ks. Stanisław Kamiński, Adam Vetulani, Stefan Kurowski, ks. Władysław Smoleń. Funkcję sekretarza pełnić miał ks. Marian Jaworski¹⁰³.

Również Komisja Apostolstwa Świeckich zawdzięczała swoje powstanie Karolowi Wojtyłe. Zabiegając o jej powołanie podczas posiedzenia Komisji Głównej EP w dniu 8 marca 1966 r., zadał kard. Wyszyński pytanie: „[...] czy przedstawieni kandydaci do Komisji Episkopatu Apostolstwa Świeckich otrzymają nominacje?”. W odpowiedzi prymas Wyszyński stwierdził: „[...] najpierw należy przyrzeć się kandydatom świeckim – może trzeba będzie z kogoś zrezygnować, innych zaś zaprosić, w każdym razie zaczekać”¹⁰⁴.

Sprawa utworzenia komisji oraz włączenia w jej prace świeckich powróciła ponownie już podczas posiedzenia 93. Konferencji Milenijnej Episkopatu Polski, która obradowała w Gnieźnie 16 kwietnia 1966 r. Metropolita krakowski postulował wówczas, by przy ustaleniu listy członków komisji uwzględnić istnienie duszpasterstwa stanowego i zawodowego¹⁰⁵.

Kolejnym krokiem zmierzającym do przebudowy struktury KEP był postulat utworzenia Rady ds. Kultury. Pomysł zorganizowania takiego gremium zrodził się najprawdopodobniej wśród członków Komisji Apostolstwa Świeckich. Kardynał Karol Wojtyła przedstawił go na posiedzeniu tejże komisji w dniu 3 grudnia 1977 r.

¹⁰¹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/234, k. 51, Protokół 105. KPEP, Warszawa, 23-24 XI 1967 r.

¹⁰² AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/248, k. 6, Działalność Podkomisji Studiów.

¹⁰³ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/248, k. 4, *Pismo metropolity krakowskiego kard. Karola Wojtyły do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego*, Kraków, 14 II 1970 r.

¹⁰⁴ AAW, SPP, Protokoły RGEP, sygn. II 4/21, k. 38, Protokół KGEP, Warszawa, 8 III 1966 r.

¹⁰⁵ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/222, k. 21, Protokół 93. Milenijnej KPEP, Gniezno – Poznań, 14-17 IV 1966 r.

Rada ds. Kultury miała pełnić wobec Komisji Apostolstwa Świeckich podobną rolę, jaką wykonywała Rada Naukowa wobec Komisji ds. Nauki Katolickiej¹⁰⁶.

Karol Wojtyła był również pomysłodawcą reorganizacji struktury KEP poprzez zmiany organizacyjne wewnątrz jej sekretariatu. Postulat ten przedstawił kard. Wyszyńskiemu tuż po śmierci ówczesnego sekretarza KEP, bpa Zygmunta Choromańskiego, ale jeszcze przed zatwierdzeniem pierwszego Statutu KEP przez Stolicę Apostolską. Obserwacja pracy sekretarza KEP oraz jego najbliższego współpracownika, bpa Bronisława Dąbrowskiego FDP, nasunęła myśl, by – wobec coraz większej ilości zadań stawianych przed sekretariatem – dokonać jego rozdzielenia na dwa biura. W piśmie skierowanym do przewodniczącego KEP z 2 lutego 1969 r. postulował, by oprócz dotychczasowego sekretarza KEP, którego stanowisko „[...] było dotąd usytuowane przede wszystkim na osi spraw Kościół – Państwo, zostało dopełnione [...] sekretariatem «ad intra» sprawowanym przez drugiego biskupa (lub nawet nie-biskupa). Ten drugi sekretarz pozostawałby nade wszystko w żywym kontakcie z problematyką tej wielokierunkowej działalności Kościoła, którą wyznaczają i którą sterują poszczególne Komisje oraz przyporządkowane do nich sekcje czy grupy. [...] Funkcja sekretarza «do spraw wewnętrznych» pozostaje w ścisłym związku z takim przeorientowaniem stylu pracy. Do niego bowiem docierałby całokształt informacji z poszczególnych Komisji, aby w oparciu o nie planować problematykę posiedzeń. Wiele spraw mogłoby ograniczyć się do przekazu «in scriptis». Natomiast wybierane wedle potrzeb i wedle pewnej kolejności zagadnienia – resorty poszczególnych Komisji – mogłyby wówczas podlegać obszerniejszemu i bardziej wszechstronnemu studium”¹⁰⁷.

Inicjatywa Karola Wojtyły nie znalazła akceptacji w oczach Prymasa Polski, choć należy zauważyć, że jej nowatorstwo mogło w znaczący sposób usprawnić, a nawet zrewolucjonizować działalność KEP.

III. UDZIAŁ W PRACACH KOMISJI SPECJALISTYCZNYCH EPISKOPATU POLSKI

Karol Wojtyła wniósł znaczący wkład w prace komisji Episkopatu Polski. Gremia te złożone przede wszystkim z duchownych (biskupów i księży) – specjalistów w zakresie poszczególnych dziedzin życia kościelnego – podejmowały często samodzielne inicjatywy wyrastające poza ich wąski zakres kompetencyjny. Nierzadko działania te były jednak chaotyczne i nieskoordynowane z pracami plenarnymi KEP: „Ksiądz Prymas nie po raz pierwszy stwierdza, że jest zaskakiwany inicjatywami przewodniczących niektórych Komisji Episkopatu. Wydaje się, że powinna istnieć jakaś forma ściśle ustalająca prawa i obowiązki poszczególnych Komisji.

¹⁰⁶ J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 184.

¹⁰⁷ AAW, SPP, Protokoły RGEP, sygn. II 4/27, k. 6-7, *Pismo metropolity krakowskiego kard. Karola Wojtyły do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego*, Kraków, 2 II 1969 r.

[...] Można powiedzieć, że powołując się na przewodniczącego, Konferencja Plenarna Episkopatu daje mu jakiś mandat w granicach prac Komisji, ale czy w tym mieści się prawo przyjmowania zobowiązań również materialnych dla wszystkich biskupów? [...] Wynika z tego potrzeba regulaminu zatwierdzonego przez KPE dla każdej Komisji”¹⁰⁸.

Właśnie z przytoczonych powyżej powodów w pierwszych miesiącach 1973 r. rozpoczęto prace nad dokumentem regulującym rolę, zadania oraz ogólne uprawnienia Komisji EP. Opracowanie zatytułowane: *Regulamin ramowy dla Komisji Episkopatu Polski* zostało przyjęte przez Radę Główną EP 25 listopada 1974 r. W dokumencie tym zwracano uwagę, że zasadniczym zadaniem komisji jest podejmowanie skutecznej działalności w zakresie spraw sobie powierzonych. Komisje miały zatem: 1) ustalać formy i metody pracy; 2) badać problemy stosownie do powierzonych sobie zadań; 3) uchylać program pracy i czuwać nad jego wykonaniem; 4) podejmować powierzone sobie zadania; 4) przeprowadzać kursy, sesje robocze, sympozja; 5) zwoływać referentów lub delegatów diecezjalnych w sprawach wchodzących w zakres prac komisji; 6) odbywać posiedzenia co najmniej dwa razy w roku; 7) prowadzić protokoły zebrań i archiwa akt; 8) pracować według ustalonego regulaminu.

Z kolei w zakresie relacji z KEP: 1) komisje miały pracować zgodnie z kompetencjami zawartymi w regulaminie; 2) programy pracy i akcje o charakterze zasadniczym (np. duszpasterskie, kaznodziejskie, listy pasterskie) miały być przedkładane do zatwierdzenia; 3) sprawozdania z działalności, opracowania, wnioski i postulaty referowane na posiedzeniach KEP miały być składane na piśmie przewodniczącemu KEP oraz w odpisie sekretarzowi KEP minimum dwa tygodnie przed posiedzeniem plenarnym KEP¹⁰⁹.

W czasie dwudziestu lat swojej posługi biskupiej Karol Wojtyła uczestniczył w ramach Episkopatu Polski w pracach następujących gremiów:

- 1) Komisji Apostolstwa Świeckich – przewodniczący w latach 1966–1978;
- 2) Podkomisji Studiów – przewodniczący w latach 1967–1970;
- 3) Komisji ds. Nauki Katolickiej – przewodniczący w latach 1970–1978;
- 4) Rady Naukowej – przewodniczący w latach 1972–1978;
- 5) Komisji Duszpasterstwa Ogólnego – członek w latach 1958–1978; Komisji Soborowej – członek w latach 1963–1970; Komisji Powołań – członek w latach 1967–1970.

¹⁰⁸ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/28, k. 11-12, Protokół RGEP, Warszawa, 23 I 1973 r.

¹⁰⁹ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/29, k. 127-129, Regulamin Ramowy dla Komisji Episkopatu Polski.

3.1. Przewodniczący Komisji Apostolstwa Świeckich Episkopatu Polski (1966–1978)

Arcybiskup Karol Wojtyła odgrywał coraz większą rolę nie tylko w pracach KEP. Jak już wspomniano, dzięki jego inicjatywie 31 sierpnia 1966 r. powołana została do życia Komisja Apostolstwa Świeckich. Mimo że Metropolita krakowski był rzecznikiem udziału w tym gremium osób świeckich, to ostatecznie w pierwszych latach swojej działalności komisja składała się wyłącznie z osób duchownych¹¹⁰. Sekretarzem komisji został ks. Franciszek Macharski, członkami zaś: bp Lech Kaczmarek, bp Jan Fondaliński, bp Jan Pietraszko, bp Bolesław Pylak, ks. Tadeusz Fedorowicz, o. Eugeniusz Weron SAC¹¹¹.

W 1967 r. kilku świeckich zostało powołanych na ekspertów komisji. Z czasem weszli w jej skład na prawach członków. Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. tworzyli ją: kard. Karol Wojtyła (przewodniczący); członkowie: ks. Franciszek Macharski (sekretarz), bp Lech Kaczmarek, bp Jan Fondaliński, bp Jan Pietraszko, bp Bolesław Pylak, ks. Tadeusz Fedorowicz, ks. Eugeniusz Weron SAC, Czesław Strzeszewski, Stefan Świeżawski, Jerzy Turowicz, Jan Kłys, Teresa Kłys, Teresa Strzembosz¹¹². Dzięki staraniom Wojtyły w maju 1972 r., podczas 130. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, zwiększono liczbę świeckich członków komisji z 5 do 10. Dołączyli do niej wówczas: Krystyna Osińska, Kazimierz Czapliński, Halina Wistuba, Józef Hejnosz i Katarzyna Łopuska. Natomiast Teresa Strzembosz poprosiła o zwolnienie z pracy w komisji¹¹³.

Podczas posiedzenia 100. Konferencji Plenarnej EP w dniu 16 lutego 1967 r. Karol Wojtyła, omawiając dwa pierwsze posiedzenia komisji, stwierdził: „Zapoznanie się z samą koncepcją apostolstwa świeckich w świetle dokumentów soborowych przy równoczesnej konfrontacji tejże z możliwościami apostolstwa świeckich w Polsce i po wysłuchaniu referatów bpa Pylaka i prof. Świeżawskiego oraz szerokiej dyskusji doszła do wniosku, iż w obecnej rzeczywistości polskiej apostolstwo jest możliwe. Miejscem właściwym apostolstwa zorganizowanego jest parafia, apostolstwa organicznego – rodzina, a apostolstwa indywidualnego – zawód. Formą właściwą apostolstwa świeckich jest nie tyle słowo, co wzorowe życie chrześcijańskie”¹¹⁴.

Dnia 2 czerwca 1969 r., z inspiracji Przewodniczącego, uchwalono jeden z najważniejszych dokumentów opracowanych przez komisję – *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich*. Największy wkład w powstanie dokumentu mieli członkowie

¹¹⁰ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/21, k. 38, Protokół KGEP, Warszawa, 8 III 1966 r.

¹¹¹ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/21, k. 76, Protokół KGEP, Warszawa, 30 VIII 1966 r.

¹¹² AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/247, k. 44, Komisje Konferencji Episkopatu Polski, 20 III 1970 r.

¹¹³ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/259, k. 91, Protokół 130. KPEP, Jasna Góra, 5-6 V 1972 r.

¹¹⁴ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/229, k. 39, Protokół 100. KPEP, Warszawa, 15-16 II 1967 r.

podkomisji redakcyjnej, która rozpoczęła swoją działalność jeszcze w 1966 r.¹¹⁵. W jej skład weszli: ks. Eugeniusz Weron SAC (przewodniczący), bp Bolesław Pylak, ks. Tadeusz Fedorowicz, Jan Kłys i Jerzy Turowicz. Obszerne opracowanie oparte na nauczaniu Soboru Watykańskiego II zawierało: I. Wstęp; II. Wskazania Ogólne; III. Wskazania Szczegółowe obejmujące cztery rozdziały zatytułowane: 1) Dziedziny apostołstwa; 2) Różne formy apostołstwa; 3) Porządek działalności apostołskiej; 4) Wychowanie do apostołstwa¹¹⁶. Dokument ukazywał model dynamicznej parafii, w której świeccy połączeni są w grupy (wspólnota wspólnot), realizując różne zadania i programy duszpasterskie¹¹⁷: „Podstawową jednostką i terenem pracy apostołskiej w Kościele jest parafia jako wspólnota eucharystyczna. Inne wspólnoty eucharystyczne, jak na przykład placówki filialne, zakonne, działające na terenie parafii, powinny współpracować z parafią. Eucharystia i czynny udział w życiu liturgicznym stanowią naturalne centrum oraz oparcie dla wszelkiej działalności apostołskiej ludzi świeckich”¹¹⁸.

Wkrótce – podczas posiedzenia plenarnego 16 stycznia 1970 r. – *Dyrektorium Apostołstwa Świeckich* zostało przedstawione KEP i stało się obowiązujące w Kościele polskim¹¹⁹. W kolejnych latach dokument uzupełniły opracowania: *Wytyczne w sprawie parafialnych rad duszpasterskich dla zarządzeń diecezjalnych*; *Dyrektorium o dialogu w Kościele* oraz *Bierzmowanie jako sakrament apostołstwa*. Przypatrzymy się po kolei każdemu z nich. Pierwszy – poświęcony radom parafialnym – był praktycznym wcieleniem idei Soboru Watykańskiego II. Mocno wyrażony w nauczaniu soborowym postulat tworzenia tego typu ciał kolegialnych z różną intensywnością realizowany był w poszczególnych diecezjach w Kościele w Polsce. *Wytyczne w sprawie parafialnych rad duszpasterskich dla zarządzeń diecezjalnych* były więc wyraźnym wsparciem i drogowskazem dla Kościołów lokalnych. Zasadnicze prace nad dokumentem prowadzone były na przestrzeni lat 1973–1974. W dniu 30 listopada 1974 r. wersja ostateczna została zatwierdzona przez Komisję Apostołstwa Świeckich, a następnie skierowana na obrady KEP. Dyskusja odbyła się podczas 147. Posiedzenia Plenarnego KEP 26 czerwca

¹¹⁵ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/246, k. 74, Protokół 117. KPEP, Warszawa, 15-16 I 1970 r.

¹¹⁶ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/25, k. 14–47, *Dyrektorium Apostołstwa Świeckich*, Kraków, 1969 r.

¹¹⁷ J. Mariański, *Apostołstwo świeckich w Kościele*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja, doświadczenia, perspektywy*, red. J. Homerski, F. Szulc, Lublin 1987, s. 108.

¹¹⁸ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/25, k. 25, *Dyrektorium Apostołstwa Świeckich*, Kraków, 1969 r.

¹¹⁹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/246, k. 74, Protokół 117. KPEP, Warszawa, 15-16 I 1970 r.

1975 r.¹²⁰. Ostateczne zatwierdzenie tekstu nastąpiło w czasie obrad 150. Konferencji Plenarnej EP 20 listopada 1975 r.¹²¹.

Drugi dokument był efektem wielu lat pracy. Początki wewnątrzkomisyjnych studiów sięgają wiosny 1971 r. Punktem wyjścia dla prac Komisji Apostolstwa Świeckich były m.in. dwa teksty robocze autorstwa Karola Wojtyły: *O dialogu wewnątrz Kościoła* z początków 1969 r. oraz *Wskazania na temat dialogu w Kościele* z jesieni 1972 r. Ostatecznie w trakcie redakcji powstały cztery kolejne wersje – końcowa została przyjęta przez komisję 24 maja 1975 r. Dokument nie został przekazany do zatwierdzenia KEP i pozostał opracowaniem wewnętrznym¹²².

Trzeci dokument to przede wszystkim świadectwo szczególnej troski duszpasterskiej o młodzież i jej dojrzałość chrześcijańską. Prace nad nim rozpoczęły się najprawdopodobniej na początku dekady lat siedemdziesiątych XX w. W maju 1973 r. były już gotowe propozycje instrukcji o sakramencie bierzmowania. Natomiast w styczniu 1974 r. miało miejsce specjalne zebranie komisji z udziałem duchownych i świeckich z różnych diecezji, które uwidocznili konieczność dopracowania oraz wprowadzenia wielu poprawek. W dniu 16 stycznia 1975 r. Konferencja Plenarna EP przyjęła instrukcję duszpasterską dotyczącą sakramentu bierzmowania. Załącznikiem do tego dokumentu było opracowanie Komisji Apostolstwa Świeckich: *Bierzmowanie jako sakrament apostołstwa*¹²³.

Zgodnie z wysuniętą na posiedzeniu Komisji Apostolstwa Świeckich w dniu 24 maja 1975 r. propozycją Przewodniczącego podjęto prace nad statutowym uregulowaniem działalności komisji. Gotowy projekt, zatytułowany *Regulamin Komisji Episkopatu ds. Apostolstwa Świeckich*, został przyjęty przez komisję 24 września 1977 r., a następnie zatwierdzony przez Konferencję Plenarną EP. W numerze 6. *Regulaminu Komisji Episkopatu ds. Apostolstwa Świeckich* określono, że „zadaniem Komisji jest popieranie rozwoju i koordynacja apostołstwa świeckich w Polsce w trosce o pełne urzeczywistnienie powołania świeckich w Kościele i świecie stosownie do uchwał II Soboru Watykańskiego oraz wytycznych Stolicy Apostolskiej”¹²⁴.

Bogaty zakres tematyczny działalności komisji – dzięki zaangażowaniu Metropolicy – obejmował wiele aspektów życia duszpasterskiego. Na pierwszym miejscu wymieć należy: problematykę małżeństwa i rodziny; uaktywnienie grup zawodowych poprzez duszpasterstwo stanowe, zawodowe, specjalistyczne oraz grup nieformalnych; współpracę ze zorganizowanymi środowiskami katolickimi; rozwój apostołstwa młodzieżowego, który niośł za sobą doświadczenie ruchów

¹²⁰ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/277, k. 31-33, Protokół 147. KPEP, Warszawa, 26-27 VI 1975 r.

¹²¹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/279, k. 64, Protokół 150. KPEP, Warszawa, 19-20 XI 1975 r.

¹²² J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski...*, s. 66-67.

¹²³ Tamże, s. 68-69.

¹²⁴ Tamże, s. 45.

młodzieżowych w Kościele; zagadnienie katechizacji, zwłaszcza młodzieży; podkreślenie znaczenia kultury dla człowieka, dla społeczeństwa, dla ewangelizacji. Tym wszystkim działaniom towarzyszyła bliska współpraca z wieloma organami pomocniczymi KEP, w szczególności z Komisją Duszpasterstwa Ogólnego, Komisją Duszpasterstwa Rodzin i Komisją Duszpasterstwa Akademickiego.

Działalnością znacząco wyrastającą poza wąski zakres zadań powierzonych Komisji Apostolstwa Świeckich był udział krakowskiego Metropolity w pracach Rady Świeckich (1967–1977). Kardynał zgłaszał wiele postulatów odnoszących się do kierunków i zadań stojących przed Radą Świeckich. Co więcej, doświadczenie kierowania dużą archidiecezją w państwie totalitarnym pozwoliło mu sformułować tezę mówiącą o konieczności objęcia w ramach apostołstwa posłannictwa rodzinnego, parafialnego i zawodowego świeckich. Metropolita krakowski zgłaszał więc konieczność objęcia szczególną opieką duszpasterską małżeństw, rodzin oraz młodzieży. W tym wymiarze wyjątkowe znaczenie miało opracowanie *Instrukcji o duszpasterstwie rodzin*, która była owocem współpracy Komisji Apostolstwa Świeckich z Komisją Duszpasterstwa Rodzin. Dokument przetłumaczony na kilka języków został przekazany Radzie Świeckich i został uznany za pionierski wkład w dzieło całego Kościoła¹²⁵.

Kontakty z Radą Świeckich pociągnęły za sobą również aktywny udział przedstawicieli laikatów z Polski w wydarzeniach międzynarodowych. W dniach 11-18 października 1967 r. obradował w Rzymie III Kongres Świeckich. Tematem obrad było hasło: *Lud Boży na drogach ludzkości*. W zgromadzeniu tym wzięły udział delegacje z ponad 100 krajów świata¹²⁶. Polska delegacja, dzięki staraniom Karola Wojtyły, była wyjątkowo liczna. W jej skład weszło, oprócz Przewodniczącego – Metropolity krakowskiego, aż 26 osób (5 duchownych i 21 świeckich). Po zakończeniu kongresu polscy uczestnicy sformułowali wnioski praktyczne związane z dostosowaniem postulatów kongresu do warunków polskich. W kolejnych latach reprezentanci Komisji Apostolstwa Świeckich brali udział m.in. w takich wydarzeniach jak: symposium o dialogu, które odbyło się w marcu 1971 r. w Rzymie; Ekumeniczna Konsultacja obradująca w Asyżu we wrześniu 1974 r.; Światowa Konsultacja Świeckich zorganizowana w październiku 1975 r. w Rzymie¹²⁷.

3.2. Przewodniczący Podkomisji Studiów Episkopatu Polski (1967–1970)

Wyodrębniona w dniu 16 czerwca 1967 r. z Komisji Studiów i Seminariów Podkomisja Studiów kierowana była przez Karola Wojtyłę¹²⁸. Jej skład był dość wyjątkowy, gdyż w przeciwieństwie do większości komisji składała się wyłącznie z księży

¹²⁵ Tamże, s. 72-73.

¹²⁶ J. Woźniakowski, *Świeccy*, Kraków 1987, s. 64-65.

¹²⁷ J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 74-76.

¹²⁸ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/232, k. 75, Protokół 103. KPEP, Warszawa, 15-16 VI 1967 r.

diecezjalnych i zakonnych. Jedynym dostojnikiem kościelnym był jej przewodniczący. Wojtyła zaprosił do współpracy: ks. Mariana Jaworskiego, ks. Marcelęgo Molskiego, o. Stefana Moysa SJ, ks. Stanisława Olejnika, o. Bernarda Przybylskiego OP, ks. Kazimierza Romaniuka¹²⁹.

W trakcie swojego pierwszego posiedzenia, które odbyło się 19 września 1967 r. w Krakowie, podkomisja określiła swoje cele, kompetencje i ramy organizacyjne. W kontekście zadań dostrzegano konieczność popierania, pobudzania, rozwijania, organizowania i koordynowania prac naukowo-badawczych w zakresie teologii i nauk pokrewnych; czuwania nad kierunkami rozwoju teologii w Polsce; troski o szkolenie kadr naukowych w zakresie dyscyplin teologicznych i nauk pokrewnych; troski i czuwania nad popularyzacją wiedzy teologicznej. Działalnością podkomisji objęto wszystkie kościelne instytucje naukowe, w szczególności KUL, ATK, papieskie wydziały teologiczne, wyższe seminaria duchowne, studia zakonne, teologiczne towarzystwa naukowe, wydawnictwa naukowe oraz zespoły teologów, przy czym zastrzeżono, że uprawnienia ograniczają się wyłącznie do spraw związanych z działalnością naukową. W wymiarze organizacyjnym dostrzegano natomiast konieczność powołania sekretariatu podkomisji¹³⁰.

Do najważniejszych dokonań podkomisji należy zaliczyć przegląd polskiego i światowego dorobku teologicznego. W tym celu przewodniczący poszczególnych sekcji przedstawili stan reprezentowanych przez siebie gałęzi nauk teologicznych w Polsce i w świecie oraz sprawozdanie z działalności sekcji. Wstępem do takich prac był wygłoszony przez Metropolitę krakowskiego podczas IV Tygodnia Społecznego KUL w dniu 22 kwietnia 1968 r. referat pt. *Funkcja społeczna uniwersytetów katolickich*, podejmujący m.in. kwestię roli teologa w Kościele¹³¹.

Kolejnym zadaniem wykonanym przez podkomisję było zebranie informacji na temat uczelni katolickich w Polsce¹³². Badaniami objęto katolickie szkoły wyższe wszystkich typów. Wśród wniosków sformułowanych podczas 112. Posiedzenia Plenarnego KEP w dniu 16 grudnia 1968 r. zwracał uwagę postulat „ukościelnienia” nauk teologicznych poprzez stworzenie instytucji nadrzędnej, która stale czuwałaby nad ich organizacją, rozwojem, weryfikacją, a więc powołania Rady Naukowej. Kolejny dotyczył planowania w zakresie instytucji. Przewodniczący podkomisji podkreślił konieczność utworzenia uczelni kościelnej o charakterze akademickim

¹²⁹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/233, k. 23, Komisje Konferencji Episkopatu, na dzień 1 IX 1967 r.

¹³⁰ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/234, k. 50-51, Protokół 105. KPEP, Warszawa, 23-24 XI 1967 r.

¹³¹ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, s. 254; J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 88.

¹³² AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/235, k. 37-38, Protokół 106. KPEP, Warszawa, 24-25 I 1968 r.

w regionie północno-zachodnim, możliwości afiliacji, podnoszenia kwalifikacji wykładowców, studentów i kapłanów pracujących w duszpasterstwie¹³³.

Natomiast w dniu 5 maja 1969 r., podczas 114. Posiedzenia Plenarnego KEP, kard. Wojtyła – w kontekście zaprezentowanej całościowej panoramy katolickich uczelni wyższych – uściślił potrzebę powołania wydziału teologicznego w Poznaniu. Według Metropolity krakowskiego za utworzeniem silnego ośrodka naukowego w stolicy Wielkopolski przemawiały względy geograficzne oraz kulturalno-społeczne¹³⁴. Określono jednocześnie kryteria, jakie winien spełniać wydział teologiczny, by otrzymać zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej. Były one następujące: 1) całość studiów powinna być zorganizowana na zasadach uniwersyteckich; 2) instytucja powinna posiadać odpowiednią, systematycznie uzupełnianą bibliotekę; 3) cykl edukacyjny winien być oparty jest na wykładach specjalistycznych oraz seminariach naukowych; 4) warunkiem nadawania stopni naukowych jest odpowiednia liczba samodzielnych pracowników naukowych: a) licencjat może nadawać wydział posiadający co najmniej pięciu samodzielnych pracowników naukowych; b) doktorat może nadawać wydział posiadający co najmniej siedmiu samodzielnych pracowników naukowych; c) habilitację może nadawać wydział posiadający co najmniej dziesięciu samodzielnych pracowników naukowych¹³⁵.

W sprawozdaniu przekazanym 14 lutego 1970 r. kard. Stefanowi Wyszyńskiemu Karol Wojtyła omówił dotychczasowe działania oraz wysunął postulaty na przyszłość. Przywołajmy obszerny fragment tego dokumentu:

„W ciągu niespełna trzech lat swej działalności Podkomisja odbyła 10 posiedzeń, w tym dwa z udziałem wszystkich przewodniczących sekcji specjalistycznych pracowników naukowych wyższych uczelni katolickich. Podkomisja rozpoczęła swą pracę od analizy faktycznego stanu nauki katolickiej w Polsce. W tym celu rozesłano do wszystkich instytucji o charakterze naukowym (uczelni akademickich, seminariów diecezjalnych i zakonnych, towarzystw naukowych i wydawnictw naukowych) oraz do poszczególnych naukowców odpowiednie kwestionariusze. Uzyskano także od przewodniczących sekcji specjalistycznych sprawozdania na temat aktualnego stanu poszczególnych dyscyplin naukowych. Cały ten materiał posłużył do opracowania referatu na temat stanu nauki katolickiej w Polsce, który został przedstawiony i przedyskutowany na Podkomisji, po czym Przewodniczący Podkomisji przedłożył go Konferencji Episkopatu. [...]

Istnieje cała długa lista zagadnień, które znajdują się aktualnie na warsztacie prac Podkomisji. Na pierwszym miejscu należy wymienić opracowanie nowych metod dydaktyki teologii w seminariach duchownych; idzie w szczególności

¹³³ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/241, k. 16-17, Protokół 112. KPEP, Kraków, 16-17 XII 1968 r.

¹³⁴ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/243, k. 50, Protokół 114. KPEP, Jasna Góra, 3-4 V 1969 r.

¹³⁵ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/243, k. 50-51, Protokół 114. KPEP, Jasna Góra, 3-4 V 1969 r.

o zagadnienie korelacji i koordynacji poszczególnych dyscyplin naukowych teologicznych, a nawet ich integracji, a więc wypracowania zupełnie nowej systematyki wykładania teologii. Powołano w tym celu specjalny zespół. Drugie ważne zagadnienie to ujednolicenie nomenklatury i organizacji nauki w poszczególnych uczelniach akademickich oraz podział zadań naukowych i dydaktycznych¹³⁶.

3.3. Przewodniczący Komisji ds. Nauki Katolickiej Episkopatu Polski (1970–1978)

Również na czele Komisji ds. Nauki Katolickiej – przekształconej w styczniu 1970 r. z Podkomisji Studiów – stał Metropolita krakowski. Pierwotna lista członków tejże komisji, licząca w styczniu 1970 r. wraz z przewodniczącym dziewiętnastu członków, została dwa miesiące później zmniejszona do trzynastu¹³⁷. Prawdopodobnie był to postulat samego Karola Wojtyły, który podważał udział w pracach komisji licznej grupy rektorów wyższych seminariów duchownych¹³⁸. Gremium to tworzyli: ks. Józef Majka (sekretarz), bp Bohdan Bejze, bp Lech Kaczmarek, bp Kazimierz Majdański, bp Walenty Wójcik, ks. Wincenty Granat, ks. Marian Jaworski, ks. Marcei Molski, o. Stefan Moysa SJ, ks. Stanisław Olejnik, o. Bernard Przybylski OP, ks. Kazimierz Romaniuk¹³⁹.

Spore zmiany w składzie nastąpiły 27 listopada 1974 r. Oprócz kard. Wojtyły tworzyli ją: bp Walenty Wójcik (zastępca przewodniczącego), ks. Marian Jaworski (sekretarz), ks. Adam Kubiś (zastępca sekretarza), bp Lech Kaczmarek, bp Jan Obląk, bp Bohdan Bejze, ks. Michał Peter, ks. Bogusław Inlender, ks. Bronisław Dembowski, o. Marian Żurowski SJ, ks. Stanisław Grzechowiak, o. Bernard Przybylski OP, ks. Józef Majka¹⁴⁰.

Ostateczną nazwę komisji Kardynał zaproponował w liście skierowanym do Prymasa Polski 14 lutego 1970 r., bowiem pierwotna nazwa: „Komisja do spraw nauki w seminariach i na fakultetach teologicznych” była nieprecyzyjna i zbyt długa. W dalszej części pisma Wojtyła nakreślił jej zadania w stadium organizacyjnym: „Komisja nasza stanowi przede wszystkim grupę roboczą, która oddaje usługi Konferencji Episkopatu, zajmując się całokształtem spraw nauki kościelnej w Polsce. W tym celu spotyka się systematycznie z Przewodniczącymi tzw. sekcji specjalistycznych grupującymi profesorów i wykładowców poszczególnych dziedzin. Drugą grupą, z którą Komisja do spraw nauki musi się regularnie spotykać, są aktualni przełożeni poszczególnych uczelni o charakterze akademickim. Prócz

¹³⁶ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/248, k. 6-7, Działalność Podkomisji Studiów.

¹³⁷ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/246, k. 32, Organa Konferencji Episkopatu Polski, stan na dzień 16 I 1970 r.

¹³⁸ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/247, k. 11, *Pismo metropolity krakowskiego kard. Karola Wojtyły do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego*, Kraków, 14 II 1970 r.

¹³⁹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/247, k. 33, Komisje Konferencji Episkopatu Polski, 20 III 1970 r.

¹⁴⁰ J. M. Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 94-95.

wydziałów KUL i ATK wchodzą tutaj wydziały już istniejące w seminariach oraz wydziały zakonne (Dominikanie, Jezuici)”¹⁴¹.

Szczególną troską kard. Karola Wojtyły jako przewodniczącego Komisji ds. Nauki Katolickiej EP było zachowanie ciągłości istnienia – poprzez reaktywizację – krakowskiego wydziału teologicznego (akt włączenia w struktury ATK nie był uznawany przez kolejnych metropolitów krakowskich)¹⁴². Jednocześnie przyszły Papież zauważał rażące dysproporcje w rozwoju typowych kierunków świeckich na uczelniach państwowych wobec niedostatków w zakresie studiów teologiczno-filozoficznych. Postulował więc, by istniejące uczelnie katolickie uzyskały afiliację do papieskich uniwersytetów w Rzymie. W ocenie kard. Wojtyły nadanie takiego statusu dwóm wydziałom teologicznym (Kraków i Wrocław) oraz dwóm akademickim studiom teologicznym (Warszawa i Poznań) mogło znacząco podnieść ich rangę oraz przyspieszyć uznanie przez resort szkolnictwa wyższego PRL. Odrębnym problemem był natomiast pozakościelny status ATK¹⁴³. Ostatecznie podjęte przez kard. Karola Wojtyłę działania, mocno wspierane przez Prymasa Polski, zakończyły się sukcesem. Stolica Apostolska przychyliła się do próśb Przewodniczącego Komisji ds. Nauki Katolickiej. Dekretami z 2 i 11 czerwca 1974 r. watykańska Kongregacja Wychowania Chrześcijańskiego nadała wszystkim czterem uczelniom teologicznym tytuły „Papieskich Wydziałów Teologicznych”¹⁴⁴. Tym samym praktycznie odtworzona została przedwojenna sieć uczelni teologicznych, składająca się z pięciu głównych ośrodków, co pozwalało lepiej zaspokoić potrzeby kształcenia teologicznego. Ponadto dwa lata później – 23 grudnia 1976 r. – na prośbę Metropolity krakowskiego Stolica Apostolska erygowała Papieski Wydział Filozoficzny w Krakowie¹⁴⁵.

Drugim zasadniczym celem Przewodniczącego Komisji ds. Nauki Katolickiej EP – będącym wyraźnym znakiem realizacji nauczania Soboru Watykańskiego II – było upowszechnienie wykształcenia teologicznego wśród kapłanów na poziomie akademickim poprzez większą dostępność do uczelni i wydziałów teologicznych. W notatce „pro memoria”, stanowiącej zapewne podstawę wystąpienia podczas posiedzenia Rady Głównej Episkopatu Polski w dniu 12 kwietnia 1972 r.,

¹⁴¹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/247, k. 10-11, *Pismo metropolity krakowskiego kard. Karola Wojtyły do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego*, Kraków, 14 II 1970 r.

¹⁴² Zob. A. Kubiś, *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954–1981*, Kraków 2005.

¹⁴³ Był on przedmiotem rozlicznych dyskusji prowadzonych przez członków Rady Głównej Episkopatu Polski w połowie lat siedemdziesiątych XX w. Zob. AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/27, k. 108, Protokół KGEP, Warszawa, 12 IV 1972 r.; AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/29, k. 85-86, Protokół KGEP, Warszawa, 18 VI 1974 r.; AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/30, k. 106-107, Protokół KGEP, Warszawa, 18 XI 1975 r.; AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/31, k. 91-93, Protokół KGEP, Warszawa, 16 XI 1976 r.

¹⁴⁴ W. Góralski, *Wydział teologiczny na uniwersytecie. Aspekt historyczny i prawny*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 3(2008): *Teologia na uniwersytecie*, s. 38; J. M. Dyduch, *Troska kard. Karola Wojtyły o wolność nauki*, s. 8.

¹⁴⁵ Tamże.

kard. Wojtyła pisał: „Komisja Episkopatu d/s Nauki bardzo pilnie rozważa sprawę afiliacji, widzi w nich bowiem jedyną drogę do utorowania «statusu akademickiego» dla ogółu kapłanów. Oczywiście, że będzie to przede wszystkim status akademicki w sensie kościelnym, jednakże od tego trzeba zacząć. De facto absolwenci naszych Wyższych Seminarium spełniają warunki po temu, aby kończyć studia ze stopniem naukowym, bodaj pierwszym»¹⁴⁶.

W czerwcu 1975 r. – w imieniu komisji – kard. Karol Wojtyła przedłożył wszystkim biskupom *Memorial w sprawie ugruntowania akademickiego charakteru studiów w wyższych seminariach duchownych*¹⁴⁷. W listopadzie 1975 r. dokument został przyjęty przez hierarchów i tym samym stał się aktem wyrażającym oficjalne stanowisko Episkopatu Polski¹⁴⁸. Upowszechnienie studiów wyższych wśród księży mogło być realizowane dzięki Wojtyłowej koncepcji zawierania umów o współpracy naukowej pomiędzy centrami akademickimi a wyższymi seminariami duchownymi. Działaniom takim Metropolita krakowski patronował już od 1972 r.¹⁴⁹. W połowie lat siedemdziesiątych XX w. stworzył sieć współpracujących z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Krakowie wyższych seminariów duchownych. W skład tej swoistej kościelnej konfederacji akademickiej weszły: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy w Krakowie, Wyższe Seminarium Duchowne w Tarnowie, Śląskie Seminarium Duchowne w Krakowie, Częstochowskie Seminarium Duchowne w Krakowie¹⁵⁰.

Ważnym zadaniem postawionym przed komisją i jej przewodniczącym była współorganizacja Kongresów Teologów Polskich. Metropolita krakowski uczestniczył w organizacji trzech z nich – I Kongresu Teologów Polskich w Lublinie (13 września 1966 r.), II Kongresu Teologów Polskich w Lublinie (21-23 września 1971 r.) oraz III Kongresu Teologów Polskich w Krakowie (14-16 września 1976 r.). Szczególnie doniosłą rolę Karol Wojtyła odegrał w przygotowaniu oraz przebiegu obrad II oraz III Kongresu Teologów Polskich. II Kongres Teologów Polskich w Lublinie poświęcony został antropologii chrześcijańskiej oraz nauczaniu teologii w kontekście nauczania Soboru Watykańskiego II. Uczestniczyło w nim 380 teologów¹⁵¹. Z kolei III Kongres Teologów Polskich w Krakowie zgromadził w murach opactwa oo. cystersów w Mogile blisko 700 uczestników, którzy debatowali nad

¹⁴⁶ AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/27, k. 96, K. Wojtyła, Pro memoria.

¹⁴⁷ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/277, k. 44-45, Protokół 148. KPEP, Warszawa, 26-27 VI 1975 r.

¹⁴⁸ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/279, k. 47, Protokół 150. KPEP, Warszawa, 19-20 XI 1975 r.

¹⁴⁹ J. M. Dyduch, *Udział kardynała Karola Wojtyły w pracach Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego*, s. 78.

¹⁵⁰ Tenże, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, s. 100-101.

¹⁵¹ E. Morawiec, *Kongres teologów polskich w Lublinie*, „Studia Philosophiae Christianae” 1972 nr 8/2, s. 267-272.

hasłem przewodnim: *Teologia – nauka o Bogu*¹⁵². Przygotowania trwały ponad dwa i pół roku, a do ścisłego komitetu organizacyjnego w kwietniu 1975 r. weszli: kard. Wojtyła (przewodniczący), bp Bogdan Bejze, ks. Marina Jaworski, ks. Adam Kubiś, ks. Józef Kudasiewicz, ks. Andrzej Zuberbier, ks. Zdzisław Chlewiński i Andrzej Święcicki¹⁵³. Wśród gości zagranicznych zwracała uwagę obecność ks. Josefa Zvěřina, wybitnego teologa, współorganizatora Kościoła podziemnego i działacza opozycji demokratycznej w Czechosłowacji¹⁵⁴.

Działania dotyczące studiów kościelnych i nauki katolickiej nie ograniczały się wyłącznie do aktywności w kraju. Kardynał brał udział w międzynarodowych kongresach i sympozjach teologicznych. W dniach 22 listopada – 3 grudnia 1976 r. jako przewodniczący czternastoosobowej delegacji EP uczestniczył w II Międzynarodowym Kongresie Uniwersytetów i Wydziałów Studiów Kościelnych w Rzymie. Równocześnie od 23 listopada do 2 grudnia 1976 r. brał udział w obradach Kongresu Nauki Katolickiej w Rzymie¹⁵⁵.

3.4. Przewodniczący Rady Naukowej Episkopatu Polski (1972–1978)

Zupełnie nowym organem była Rada Naukowa Episkopatu Polski, współdziałająca z Komisją ds. Nauki Katolickiej. Ciało to miało spełniać funkcje analogiczne do Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej w systemie wyższego szkolnictwa państwowego. Skład osobowy Rady Naukowej zatwierdzony na 134. Konferencji Plenarnej EP w dniu 24 stycznia 1973 r. nie pozostawia wątpliwości, że tworzyło ją grono wybitnych przedstawicieli nauki katolickiej. Oprócz przewodniczącego, kard. Wojtyły, zasiadali w niej: ks. Marian Rechowicz (zastępca przewodniczącego), ks. Marian Jaworski (sekretarz), ks. Eugeniusz Florkowski, ks. Wincenty Granat, o. Augustyn Jankowski OSB, o. Ludwik Krupa OFM, ks. Stanisław Łach, ks. Stanisław Olejnik, ks. Paweł Pałka, ks. Ignacy Różycki, ks. Antoni Słomkowski, Czesław Strzeszewski, Stefan Swieżawski, bp Wincenty Urban, bp Walenty Wójcik¹⁵⁶. Znacząca zmiana w składzie Rady Naukowej wprowadzona została podczas obrad 163. Konferencji Plenarnej EP, która zebrała się na Jasnej Górze w dniach 4-5 maja 1978 r. Udział w pracach zakończyli wówczas: ks. Wincenty Granat,

¹⁵² AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/284, k. 64, Protokół 155. KPEP, Warszawa, 17-18 XI 1976 r.

¹⁵³ A. Kubiś, *III Kongres Teologów Polskich: 14-16 IX 1976 r.*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1977 nr 15/2, s. 221-232.

¹⁵⁴ T. Halík *Wierny w czasie i wieczności. Josef Zvěřina 1913–1990*, w: tenże, *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni*, Poznań 1997, s. 38-42.

¹⁵⁵ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, s. 589.

¹⁵⁶ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/263, k. 77, Protokół 134. KPEP, Warszawa, 24-25 I 1973 r.

ks. Ignacy Różycki i ks. Antoni Słomkowski. W ich miejsce powołani zostali: bp Alfons Nossol, ks. Marian Finke oraz ks. Władysław Hładowski¹⁵⁷.

Działalność Rady Naukowej regulował uchwalony podczas 131. Konferencji Plenarnej EP w dniu 28 czerwca 1972 r. *Statut Rady Naukowej*¹⁵⁸. Dokument ten został zatwierdzony na okres pięciu lat. W związku z tym jeszcze w 1976 r. ustanowiono podkomisję, która miała przygotować nową wersję. Prace redakcyjne prowadził trzyosobowy zespół, w skład którego weszli: bp Walenty Wójcik, ks. Remigiusz Sobański, ks. Eugeniusz Florkowski¹⁵⁹. Uchwalenie kolejnego *Statutu Rady Naukowej* nastąpiło w czasie obrad 163. Konferencji Plenarnej EP w dniu 4 maja 1978 r.¹⁶⁰. Dokument składał się z trzech części: I. Charakter; II. Skład i działalność; III. Zadania szczegółowe. Analiza treści pozwala stwierdzić, że był on dojrzalszy od poprzedniego, lepiej porządkował treści, choć nie zmieniał zasadniczej struktury oraz zadań stawianych przed radą. O ile więc Komisja ds. Nauki Katolickiej miała za cel koordynowanie szeroko pojętych procesów dydaktycznych, to Rada Naukowa przede wszystkim czuwała nad stanem kadr naukowych. W tym zakresie Karol Wojtyła inicjował wiele nowych działań, m.in. przygotował zestawienie o stanie kadr samodzielnych pracowników nauki katolickiej w Polsce w roku akademickim 1972/1973¹⁶¹. Z kolei w latach następnych opracowywano procedury dotyczące wydawania opinii w sprawie stopni i tytułów naukowych. Ostatecznie 21 maja 1975 r. Rada Naukowa przyjęła *Regulamin opiniowania o przewodach habilitacyjnych doktorów oraz o przewodach w celu unadzwyczajnienia docentów i uwyzwyczajnienia profesorów nadzwyczajnych*. Opracowanie to zostało następnie zatwierdzone przez 151. Konferencję Plenarną EP w dniu 18 lutego 1976 r.

3.5. Członkostwo w Komisji Duszpasterstwa Ogólnego (1958–1978), Komisji Soborowej (1963–1970), Komisji Powołań (1967–1970) Episkopatu Polski

Komisja Duszpasterstwa Ogólnego EP była pierwszą wyspecjalizowaną komisją, do której Karol Wojtyła wszedł po święceniach biskupich. Znajdujemy go bowiem na liście członków z 19 lutego 1959 r. W jej skład, oprócz przewodniczącego – bpa Bolesława Kominka, wchodził: ks. Hieronim Kocyłowski (sekretarz), bp Herbert Bednorz, bp Zdzisław Goliński, bp Czesław Kaczmarek, bp Jan Lorek, bp Edmund Nowicki, bp Wilhelm Pluta, bp Tomasz Wilczyński, bp Karol Wojtyła,

¹⁵⁷ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/292, k. 31, Protokół 163. KPEP, Częstochowa, 4-5 V 1978 r.

¹⁵⁸ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/260, k. 66, Protokół 131. KPEP, Kraków, 27-28 VI 1972 r.

¹⁵⁹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/282, k. 50, Protokół 153. KPEP, Przemyśl, 12 VI 1976 r.

¹⁶⁰ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/292, k. 31, Protokół 163. KPEP, Częstochowa, 4-5 V 1978 r.

¹⁶¹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/269, k. 83, Protokół 140. KPEP, Warszawa, 23-24 I 1974 r.

ks. Konrad Lubos, ks. Karol Milik, ks. Stanisław Nawrocki SJ, o. Marian Lisowski OFM, ks. Franciszek Marlewski¹⁶².

Natomiast według zestawienia z marca 1970 r. Komisję Duszpasterstwa Ogólnego tworzyli: abp Bolesława Kominek (przewodniczący), kard. Karol Wojtyła, ks. Hieronim Kocyłowski (sekretarz), bp Jerzy Ablewicz, bp Stefan Bareła, bp Herbert Bednorz, bp Jan Czerniak, bp Tadeusz Etter, bp Jan Groblicki, bp Franciszek Jop, bp Ignacy Jeż, bp Jan Mazur, bp Władysław Miziołek, bp Jerzy Modzelewski, bp Wilhelm Pluta, bp Józef Rozwadowski, bp Jerzy Stroba, bp Ignacy Tokarczuk, bp Jan Wosiński, o. Czesław Drzyzgiewicz OFM, ks. Józef Majka, o. Stanisław Nawrocki SJ, ks. Alojzy Orszulik¹⁶³. Po śmierci kard. Kominka 141. Konferencja Plenarna EP, obradująca w dniu 27 marca 1974 r., wybrała przewodniczącym komisji bpa Władysława Miziołka¹⁶⁴.

W pierwszej połowie lat sześćdziesiątych XX w. komisja posiadała najszerzy zakres działań obejmujący dwie główne płaszczyzny. Były to: projektowanie i nadzór nad ogólnopolskimi programami duszpasterskimi (szczególnie Wielkiej Nowenny) oraz tworzenie i koordynowanie różnego typu duszpasterstw specjalistycznych, stanowych, zawodowych. Temu drugiemu zadaniu poświęcone było wystąpienie bpa Karola Wojtyły podczas 75. Konferencji Plenarnej EP obradującej w dniu 13 marca 1963 r. Przywołajmy jego fragment: „[...] pracą centralną Komisji Duszpasterskiej było spotkanie z krajowymi duszpasterzami stanowymi, zawodowymi i specjalistycznymi. Są to duszpasterze: mężów, kobiet, młodzieży męskiej, ministrantów, młodzieży żeńskiej, prawników, lekarzy (służby zdrowia), nauczycieli, inżynierów (nieobecny), inteligencji twórczej (pisarzy, naukowców, artystów), głuchoniemych i niewidomych”¹⁶⁵.

Najważniejsze zmiany wynikające z procesu usamodzielniania się podkomisji, co w dalszej konsekwencji doprowadziło do utworzenia komisji dla poszczególnych rodzajów duszpasterstw, miały miejsce w latach 1966–1967. Podczas 92. Konferencji Plenarnej EP, która zebrała się 23 marca 1966 r., zaproponowano przekształcenie w samodzielną komisję Podkomisji ds. Rodziny i Małżeństwa oraz Podkomisji Duszpasterstwa Duszpasterzy. Sugerowano również utworzenie Komisji dla Spraw Laikatu¹⁶⁶. Jesienią 1967 r. działały już następujące komisje: Komisja Duszpasterstwa Duszpasterzy, Komisja Duszpasterstwa Kobiet, Komisja Duszpasterstwa Dobroczynnego, Komisja Duszpasterstwa Akademickiego¹⁶⁷. Nie

¹⁶² AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/183, k. 100, Spisy członków niektórych komisji.

¹⁶³ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/247, k. 34, Komisje Konferencji Episkopatu Polski, 20 III 1970 r.

¹⁶⁴ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/270, k. 52-53, Protokół 141. KPEP, Warszawa, 27-28 III 1974 r.

¹⁶⁵ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/204, k. 115, Protokół 75. KPEP, Warszawa, 13 III 1963 r.

¹⁶⁶ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/221, k. 23, Protokół 92. KPEP, Warszawa, 23 III 1966 r.

¹⁶⁷ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/233, k. 18-25, Komisje Konferencji Episkopatu, stan na 1 IX 1967 r.

można wykluczyć, że przede wszystkim dzięki inspiracji Karola Wojtyły powstające wówczas programy duszpasterskie silnie powiązano z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. Zwracano przy tym uwagę na specyfikę polskiego katolicyzmu oraz tradycje historyczne. Wykonanie uchwał soborowych miało mieć związek z programem Wielkiej Nowenny, uwypuklić nauczanie o Najświętszej Maryi Pannie, pogłębić wiedzę i świadomość religijną. Jednocześnie zalecano, by zachować czujność wobec niebezpieczeństwa odchyłeń teologicznych oraz podkreślano znaczenie praktycznego wymiaru nauczania soborowego¹⁶⁸.

Od początku lat siedemdziesiątych XX w. posiedzenia Komisji Duszpasterstwa Ogólnego wielokrotnie odbywały się w pałacu arcybiskupim w Krakowie, co potwierdza duże zaangażowanie i osobiste zainteresowanie kard. Wojtyły pracami tego gremium. Ważnym osiągnięciem wspomnianej komisji było opracowanie *Dyrektorium pastoralnego Episkopatu Polski*, które zostało następnie zatwierdzone przez Stolicę Apostolską 22 lutego 1973 r.¹⁶⁹. Oddziaływanie Metropolity krakowskiego na prace komisji stało się jeszcze większe po śmierci arcybiskupa wrocławskiego Bolesława Kominka (10 marca 1974 r.). Tytuł przyjętego na rok 1974/1975 programu duszpasterskiego brzmiał: *Katolicy świeccy we wspólnotcie parafialnej* i jak stwierdzono: „Idzie on po linii wskazań Soboru Watykańskiego II i dąży do tego, by doprowadzić do odpowiedzialności wszystkich wierzących za sprawę Kościoła i Wiary oraz przeciwdziałania tendencji osamotnienia i przeciążenia kapłana pracą duszpasterską. Program przygotowuje krakowski ośrodek duszpasterski”¹⁷⁰.

Jeszcze przed zwołaniem Soboru Watykańskiego II 15 kwietnia 1959 r. KEP utworzyła Komisję Soborową EP. W jej skład weszli wówczas: abp Antoni Baraniak (przewodniczący), bp Michał Klepacz, bp Ignacy Świrski, bp Piotr Kałwa, bp Andrzej Wronka oraz bp Jan Jaroszewicz¹⁷¹. Natomiast 18 grudnia 1963 r., podczas 79. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, doszło do rozszerzenia składu komisji poprzez włączenie kolejnych hierarchów: abpa Bolesława Kominka, bpa Józefa Drzazgi, bpa Lecha Kaczmarka, bpa Kazimierza Józefa Kowalskiego, bpa Karola Wojtyły oraz ks. Wincentego Granata i o. Bernarda Przybylskiego OP. W tym składzie komisja działała aż do końca 1969 r. W 1970 r. została przekształcona w Komisję ds. Realizacji Uchwał Soboru Watykańskiego II¹⁷², przy czym Metropolita krakowski nie wszedł już w jej skład¹⁷³.

¹⁶⁸ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/225, k. 29-30, Protokół 96. KPEP, Warszawa, 31 VIII–1 IX 1966 r.

¹⁶⁹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/264, k. 31, Protokół 135. KPEP, Warszawa, 21-22 III 1973 r.

¹⁷⁰ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/270, k. 51, Protokół 141. KPEP, Warszawa, 27-28 III 1974 r.

¹⁷¹ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/184, k. 125, Protokół 55. KPEP, Warszawa, 15 IV 1959 r.

¹⁷² K. Wojtyła, *Vaticanium II czas twórczego myślenia*, s. 19.

¹⁷³ Poza arcybiskupem Antonim Baraniakiem – jej przewodniczącym – zasilili ją: o. Bernard Przybylski OP (sekretarz), bp Jan Jaroszewicz, bp Józef Drzazga, bp Lech Kaczmarek, bp Jerzy

Udział Karola Wojtyły w pracach Komisji Soborowej EP wynikał zapewne z zaangażowania w prace *Vaticanum Secundum*, jego aktywności w auli soborowej, udziału w spotkaniach nieformalnych grup dyskusyjno-studyjnych oraz licznie zgłaszanych postulatów. W trakcie II sesji, jak czytamy w protokole z posiedzenia polskich ojców soborowych w Rzymie w dniu 14 listopada 1963 r.: „Biskup Wojtyła podnosi również, iż teologowie w Kraju nie są dostatecznie zaangażowani w dzieło soborowe. Proponuje, by niektórzy teologowie polscy zostali powołani na Sobór jako «periti», co włączy ich mocniej do dyskusji soborowej. Nawet w wypadku, gdyby nie mogli udać się do Rzymu, pozostanie ślad ich pracy w historii soborowej”¹⁷⁴.

Pomysł Wojtyły nie spotkał się ze zrozumieniem ze strony kard. Wyszyńskiego, ale na pewno potwierdził sens włączenia wikariusza kapitulnego archidiecezji krakowskiej w prace Komisji Soborowej. Ważnym odcinkiem działalności Komisji Soborowej, w którym wyraźnie widać aktywność Metropolity krakowskiego, jest przygotowanie tłumaczeń oraz opracowania redakcyjnego i merytorycznego dokumentów Soboru Watykańskiego II. Jeszcze podczas obrad soboru środowisko krakowskie zostało bowiem wybrane do dokonania przekładu tekstów, a Arcybiskup krakowski sprawował osobisty nadzór nad pracami zespołu translatorskiego¹⁷⁵. W tym celu powołał do życia Krakowski Ośrodek Dokumentacji Soborowej. Tłumaczeń dokonali m.in.: o. Feliks Bednarski OP, ks. Andrzej Deskur, ks. Bolesław Filipiak, o. Franciszek Małaczyński OSB, o. Bernard Przybylski OP. Druk uchwał soborowych – opatrzonych wprowadzeniami autorstwa najbardziej kompetentnych znawców – opublikowany w poznańskim Pallottinum w 1968 r. był sporym sukcesem Karola Wojtyły i jego bliskich współpracowników.

Krótko – w latach 1967–1970 – Karol Wojtyła był członkiem Komisji Powołań, której przewodniczył biskup częstochowski Stefan Bareła¹⁷⁶. Gremium to podejmowało wiele działań. W lutym 1969 r. komisja ta skierowała ankietę do wszystkich diecezji na temat powołań w latach powojennych. Celem ankiety było przygotowanie opracowania, które ukazałoby socjologiczny wymiar powołań, ilość powołań oraz sformułowało praktyczne wnioski duszpasterskie¹⁷⁷.

Stroba, bp Julian Wojtkowski, ks. Wincenty Granat, ks. Czesław Domin, ks. Wacław Hipsz. Zob. AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 2/247, k. 32, Komisje Konferencji Episkopatu Polski, 20 III 1970 r.

¹⁷⁴ M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2018 [w druku].

¹⁷⁵ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/225, k. 29, Protokół 96. KPEP, Warszawa, 31 VIII–1 IX 1966 r.

¹⁷⁶ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/233, k. 24, Komisje Konferencji Episkopatu, na dzień 1 IX 1967 r.; AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/235, k. 41, Protokół 106. KPEP, Warszawa, 24–25 I 1968 r.

¹⁷⁷ AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/242, k. 22, Protokół 113. KPEP, Warszawa, 12–13 II 1969 r.

* * *

40. rocznica wyboru Karola Wojtyły na Biskupa Rzymu oraz inauguracji jego pontyfikatu zachęca, by ponownie przyjrzeć się jego posłudze biskupiej, a zwłaszcza aktywności na forum KEP i jej komisji. Wielopłaszczyznowość działań podejmowanych przez krakowskiego Hierarchę pozwala na nowo odkryć jego osobowość oraz właściwie ocenić znaczenie wielu jego autorskich koncepcji. Analiza dokumentów znajdujących się w Archiwum Archidiecezjalnym Warszawskim (zespół: Sekretariat Prymasa Polski) wskazuje na nieprzeciętną aktywność duszpasterską Karola Wojtyły w sprawach Kościoła katolickiego w Polsce, w tym dużą wrażliwość na kwestie społeczne i zaangażowanie polityczne, które służyło obronie godności ludzkiej oraz podstawowych praw obywatelskich. Znacznie większą rolę, niż do tej pory sądzono, odegrał jako architekt stosunków państwo – Kościół. Karol Wojtyła zdobył również ogromne doświadczenie w kontaktach z dykasteriami Kurii Rzymskiej, a w relacjach międzynarodowych – szczególnie z zagranicznymi konferencjami biskupimi. Młody pasterz Kościoła krakowskiego był jedną z nielicznych postaci spośród Episkopatu Polski, które formułowały postulaty przeobrażeń instytucjonalnych KEP.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II stało się dla Karola Wojtyły inspiracją do starań o powołanie do życia Komisji Apostolstwa Świeckich, Komisji ds. Nauki Katolickiej, Rady Naukowej oraz Rady ds. Kultury. Do utworzenia tej ostatniej nie doszło z powodu wyniesienia Metropolity krakowskiego na Stolicę Piotrową. Natomiast jako przewodniczący pozostałych komisji przyczynił się do awansu i promocji świeckich, rozwoju duszpasterstwa stanowego i zawodowego, rekonstrukcji sieci katolickiego szkolnictwa wyższego, upowszechnia studiów wyższych wśród duchowieństwa. W praktyce działalność wymienionych komisji była jednym z najistotniejszych elementów procesu recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce. Dwadzieścia lat służby Karola Wojtyły Kościołowi polskiemu oraz powszechnemu ocenić należy więc przede wszystkim jako czas przygotowania do przewodzenia całemu Ludowi Bożemu.

KAROL WOJTYŁA'S PARTICIPATION IN THE WORK OF THE POLISH EPISCOPATE CONFERENCE AND ITS SPECIALIST COMMITTEES

(1958–1978)

Abstract

The aim of this paper is to present the leading role of Karol Wojtyła in the works of the Episcopal Conference of Poland (ECP) in 1958–1978. Therefore, the main research problem will be a description of Karol Wojtyła's participation and actual influence on activities of the Episcopal Conference of Poland, together with evaluation of the effects of his activities. The following hypotheses can be formulated. 1) Karol Wojtyła's influence on works of the Episcopal Conference of Poland evolved

along with his changing position in the Episcopate structures (a strong trend for the increasing influence); 2) Karol Wojtyła undertook multi-faceted, multi-directional and multidimensional actions; 3) actions undertaken by Karol Wojtyła in the Episcopate of Poland significantly influenced development of relationships between the state and the Church. The studies conducted using the historical (genetic) method and content analyses allow to present the following factual data.

Karol Wojtyła played an important role in works of the Episcopal Conference of Poland and its specialist committees. From 1958 (his appointment as the suffragan bishop of Krakow) he was a member of the ECP, and in 1964 (appointment as the Metropolitan Archbishop of Krakow) he joined the top management group – EP Main Committee/Main Board. As a part of the tasks he was appointed then, he prepared pastoral letters and participated in development of relationships with PRL government; he was also responsible for contacts with the Apostolic See and episcopal conferences abroad; and inspired changes in the organisational structure, aims and tasks of the Episcopal Conference of Poland. His participation in works of specialist committees represented an important part of his involvement with the Episcopal Conference of Poland. During twenty years of his service as a bishop Karol Wojtyła was a member of the following commissions: Commission for the Lay Apostolate – chairman in 1966–1978; Subcommission for Studies – chairman in 1967–1970; Commission for Catholic Education – chairman in 1970–1978; Science Council – chairman in 1972–1978; Commission for Christian Ministry – member in 1958–1978; Council Commission – member in 1963–1970; and Vocations Committee – member in 1967–1970. The number and the diversity of proposals, projects, and postulates notified by him prove the unique intellect, organisational skills and leadership skills of the future pope.

Słowa kluczowe: Episkopat Polski; Karol Wojtyła; Konferencja Episkopatu Polski; Komisja Główna/Rada Główna Episkopatu Polski; Komisja Apostolstwa Świeckich; Podkomisja Studiów, Komisja ds. Nauki Katolickiej; Rada Naukowa; Komisja Duszpasterstwa Ogólnego; Komisja Soborowa; Komisja Powołań; Rada ds. Kultury.

Keywords: Karol Wojtyła; Episcopate of Poland; The Episcopal Conference of Poland; Main Committee/Main Board of the Episcopate of Poland; Commission for the Lay Apostolate; Subcommission for Studies, Commission for Catholic Education; Science Council; Commission for Christian Ministry; Council Commission; Vocations Committee; Council for Culture.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła archiwalne

Archiwum Konferencji Episkopatu Polski (AKEP):

Archiwum Konferencji Episkopatu Polski, dokument łaciński: *Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, die 13 februarii Anno 1969.*

Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie (AAW):

Zespół Sekretariatu Prymasa Polski (SPP):

Protokoły Komisji Głównej/Rady Głównej Episkopatu Polski (KGEP/RGEP)

AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/19

AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/21

AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/22

AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/23

AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/25

AAW, SPP, Protokoły RGEP, sygn. II 4/27

AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/28

AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/29

AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/30

AAW, SPP, Protokoły KGEP, sygn. II 4/31

Protokoły Konferencji Episkopatu Polski (KEP)

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/183

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/184

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/187

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/204

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/219

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/220

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/221

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/222

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/225

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/226

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/227

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/229

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/232

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/233

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/234

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/235

AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/236

- AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/241
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/242
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/243
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/245
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/246
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/247
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/248
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/252
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/259
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/260
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/263
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/264
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/267
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/269
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/270
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/276
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/277
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/279
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/282
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/284
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/292
AAW, SPP, Protokoły KEP, sygn. II 4/294
AAW, SPP,teczka: *Sobór Watykański II. Sesje polskich ojców soborowych (od 29 IX 1963 r. do 4 XII 1965 r.)*

II. Źródła drukowane

- Białkowski M., *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2019.
- Biskupi polscy na pięćsetną rocznicę śmierci świętego Jana z Kęt, profesora Uniwersytetu Krakowskiego*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975.
- Casaroli A., *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2001.
- Deklaracja w sprawie wychowania katolickiej młodzieży w Polsce*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975.
- Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979*, t. 1: *Przebieg prac synodalnych. Dokumenty synodu*, t. 2: *Dokumentacja*, Kraków 1985.
- Głos biskupów polskich w obronie zagrożonego bytu narodu*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975.
- Lasota M., *Donos na Wojtyłę. Karol Wojtyła w teczkach bezpieki*, Kraków 2006.

- List pasterski Episkopatu Polski na rozpoczęcie roku posoborowego*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975.
- Memoriał Episkopatu Polski do Rządu o wolności religijnej jako podstawie normalizacji stosunków pomiędzy państwem a Kościołem*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 2, Poznań 1995.
- Protest Episkopatu Polski skierowany do Rady Państwa w sprawie znieważenia obrazu Matki Bożej Częstochowskiej przez władze administracyjne oraz gwałcenia uczuć religijnych*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 2, Poznań 1995.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.
- Słowo biskupów polskich z Milenijnej Konferencji Episkopatu przy grobie św. Wojciecha w Gnieźnie*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975.
- Słowo Episkopatu Polski o wydarzeniach marcowych*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975.
- Słowo pasterskie biskupów w Uroczystość Świętej Rodziny*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975.
- Teczki Wojtyły*, wyb., oprac. i red. C. Wilanowski, Warszawa 2003.
- Wojtyła K., *Kazania 1962–1978*, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Kościół w tajemnicy Odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, wyb. i oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2012.
- Wojtyła K., *Nauczyciel i Pasterz*, t. 1: *Listy pasterskie – Komunikaty – Zarządzenia 1959–1978*, zebr. i oprac. M. Jagosz, Rzym 1987.
- Wojtyła K., *Nauczyciel i Pasterz*, t. 2: *Memoriały i pisma do rządu i władz administracyjnych 1959–1978*, zebr. i oprac. M. Jagosz, Kraków 1998.
- Wojtyła K., *Odnova Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, wyb. i oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2014.
- Wojtyła K., *Vaticanum II czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, wyb. i oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2014.

III. Opracowania

- Bejze B., *Kronika Soboru Watykańskiego II*, Częstochowa 2000.
- Białkowski M., *Od bulli «Episcoporum Poloniae coetus» do wyboru Kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Druga faza recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce (1972–1978)*, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 3: 1972–1978, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin–Warszawa 2018.
- Białkowski M., *Od Vaticanum II do bulli «Episcoporum Poloniae coetus»*. Pierwsza faza recepcji Soboru Watykańskiego II w Polsce (1966–1972) – wybrane zagadnienia, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 2: 1956–1972, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin–Warszawa 2017.
- Białkowski M., *Początki odnowy posoborowej w Kościele katolickim w Polsce (do 1972 roku). Zarys wybranych problemów*, „Nasza Przyszłość”, 128 (2017).
- Białkowski M., *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016.

- Dyduch J. M., *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, Kraków 2007.
- Dyduch J. M., *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Kościołowi Powszechnemu. Udział w pracach Kurii Rzymskiej i Synodów Biskupich*, Kraków 1998.
- Dyduch J. M., *Kształt prawny Konferencji Episkopatu Polski*, „Prawo Kanoniczne” 2013, nr 2 (56).
- Dyduch J. M., *Rola Kardynała Karola Wojtyły w pracach Komisji Apostolstwa Świeckich*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek, R. Zawadzki, Kraków 1988.
- Dyduch J. M., *Troska kard. Karola Wojtyły o wolność nauki*, „Annales Canonici” 9 (2013).
- Dyduch J. M., *Udział kardynała Karola Wojtyły w pracach Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego*, „Roczniki Nauk Prawnych”, t. VII, 1997.
- Dyduch J. M., *Udział kardynała Karola Wojtyły w pracach Rady Świeckich*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny”, 1996, nr 39/1-2.
- Dyduch J. M., *Wkład kardynała Karola Wojtyły w dzieło I Synodu Biskupów w 1967 r.*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny”, 1996, nr 39/3-4.
- Dziwisz S., *Świadeństwo. Stanisław Dziwisz w rozmowie z Gian Franco Svidercoschim*, przekł. M. Wolińska-Riedi, Warszawa 2008.
- Góralski W., *Wydział teologiczny na uniwersytecie. Aspekt historyczny i prawny*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, t. 3(2008): *Teologia na uniwersytecie*, s. 38;
- Halik T., *Wierny w czasie i wieczności. Josef Zvěřina 1913–1990*, w: idem, *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni*, Poznań 1997.
- Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004.
- Kakowski A., *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, wstęp kard. J. Glemp, Prymas Polski, red. i oprac. T. Krawczak, R. Świętek, Kraków 2000.
- Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, wyd. I – Kraków 1983, wyd. II – Kraków 2000.
- Kantor R., *Rola Konferencji Biskupów w działalności apostolskiej w świetle listów pasterskich*, „Textus et Studia”, nr 2 (2)2015.
- Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988.
- Kubiś A., *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie w latach 1954–1981*, Kraków 2005.
- Kubiś A., *III Kongres Teologów Polskich: 14-16 IX 1976 r.*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1977, nr 15/2.
- Ku prawdzie i wolności. Komunistyczna bezpieka wobec kard. Karola Wojtyły*, red. J. Marecki, F. Musiał, seria „Niezlomni”, Kraków 2009.
- Lasota M., *Wojtyła na podłuchu*, Kraków 2014.
- Mariański J., *Apostolstwo świeckich w Kościele*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja, doświadczenia, perspektywy*, red. J. Homerski, F. Szulc, Lublin 1987.
- Morawiec E., *Kongres teologów polskich w Lublinie*, „Studia Philosophiae Christianae” 1972, nr 8/2.

- Moskwa J., *Droga Karola Wojtyły*, t. 1: *Na tron Apostołów 1920–1978*, Warszawa 2014.
- Noszczak B., *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego 1953–1956*, Warszawa 2008.
- Pest Cz., *Kardynał Edmund Dalbor (1869–1926), pierwszy prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004.
- Pietrzak J., *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda (1945–1948)*, t. 1-2, Poznań 2009.
- Smoliński M. G., *Biskup Negocjator Zygmunt Choromański (1892–1968). Biografia niepolityczna?*, Warszawa 2014.
- Stefan Kardynał Wyszyński, Karol Kardynał Wojtyła. *Spotkania w Republice Federalnej Niemiec*, Poznań 1979.
- Stępień M., *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski. Studium prawno-historyczne*, Łomża 2014.
- Synod krakowski odczytany na nowo. Materiały z sympozjum „Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979 XXV lat od zakończenia” zorganizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie dnia 8 czerwca 2004 r.*, red. A. Chrapkowski, A. Wójcik, Kraków 2005.
- Szczepaniak J., *Kościelny ośrodek akademicki w Krakowie w wizji i działaniu Karola Wojtyły (1959–1978)*, „Textus et Studia”, nr 2(6) 2016.
- Wąsowicz J., *Kardynał Štěpán Trochta SDB – więzień dwóch systemów totalitarnych*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, 7 (2017).
- Wilk S., *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Lublin 1992.
- Woźniakowski J., *Świeccy*, Kraków 1987.
- Zakrzewski T. P., *Wspomnienia*, wyd. i oprac. M. M. Grzybowski, Ciechanów–Płock 2016.
- Żaryn J., *Dzieje Konferencji Episkopatu Polski w zarysie (1919–1945–1989–2000)*, w: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, wstęp i oprac. J. Żaryn, Poznań 2006.

Sebastian Kießig / Magdalena Branner¹
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

**PRAKTISCH-THEOLOGISCHE REZEPTIONEN
IM PONTIFIKAT JOHANNES PAULS II.:
DIE ENTWICKLUNG EINER THEOLOGIE
DER *COMMUNIO* ZUR PASTORALEN METHODIK**

Das in der jüngeren Kirchengeschichte schon allein aufgrund seiner zeitlichen Dauer außergewöhnliche Pontifikat Papst Johannes Pauls II. (1978-2005) war von zahlreichen pastoralen und gesellschaftlichen Ereignissen geprägt, die lange mit dem Namen des im Jahr 2014 heiliggesprochenen polnischen *Pontifex Maximus* in historischer Erinnerung sowie andauernder Genese bleiben: Johannes Paul II. war als Begründer der Weltjugendtage Zeit seines Pontifikates der erste Seelsorger der Jugend der Welt², er war Dialogpartner für die anderen Religionsgemeinschaften³, er war der erste Papst, der die Gläubigen in allen Winkeln der Welt besuchte – sei

¹ Magdalena Branner (*1995) studiert kath. Theologie und Klassische Philologie an der Katholischen Universität Eichstätt, an der sie am Dekanat der Theologischen Fakultät als studentische Hilfskraft eingestellt ist.

Sebastian Kießig (*1986) studierte Wirtschaftswissenschaften und kath. Theologie in Berlin, Wismar, Bamberg, Erfurt, Wien und Eichstätt. An der KU Eichstätt-Ingolstadt wurde er mit einer pastoraltheologischen Dissertation promoviert und ist an der dortigen Universität Akademischer Rat a.Z. am Lehrstuhl für Pastoraltheologie und -psychologie.

² Bock, Florian, Zwischen Wandervogel und Weltjugendtag. Das 20. Jahrhundert oder wie die Katholiken die Jugend entdeckten, 25-39, bes. 39, In: Gärtner, Eva-Maria / Kießig, Sebastian / Kühnlein, Marco (Hgg.), „... damit eure Freude vollkommen wird!“ Theologische Anstöße zur Synode „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsentscheidung“, Würzburg 2018.

³ Johannes Paul II. Address of John Paul II to the representatives of the christian churches and ecclesial communities gathered in Assisi for the World Day of Prayer. 27. Oktober 1986, In: AAS 97 (1987), 865-871.

es an der Peripherie oder im Zentrum. Zudem fielen in sein Pontifikat die letzten größeren strukturellen politischen Veränderungen in Europa, die zugleich mit seinem Namen angesichts seiner Solidarität für die Unterdrückten hermeneutisch verbunden sind. Papst Johannes Paul II. kann folglich als ein Mensch seiner Zeit verstanden werden, der innerhalb wie außerhalb der Kirche weltweit einen öffentlichen Stellenwert hatte, der weit über religiöse Fragen oder pastorale Themen hinausging.

Weniger öffentlich publik, wenngleich für das Lehramt, die Theologie und mittelbar auch für das pastorale Leben der Kirche relevant, ist die sukzessive Weiterentwicklung einer Theologie der *communio* während des Pontifikates Johannes Pauls II.⁴ Diese Theologie tangiert die ekklesiologischen Prozesse innerhalb der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965), hat aber auch praktisch-relevante Auswirkungen für das pastorale Leben der Kirche.

Daher ist es das Ziel dieses Beitrags, den Stand der theologischen Diskussion zur *communio* zu Beginn des Pontifikates zu benennen, sodann die Außerordentliche Bischofssynode von 1985 einzuordnen sowie in einem dritten Schritt zu zeigen, wie diese Theologie anhand der weltweit engagierten geistlichen Gemeinschaften praktische Relevanz erlangen kann.

Theologie der *communio* zu Beginn des Pontifikates Johannes Pauls II

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war die Diskussion um die Stellung der Kirche eine intensive: Die unmittelbare Zeit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil war vor allem die Kirche als *Leib Christi* verstanden worden, die in der Enzyklika *Mystici corporis* von Papst Pius XII. vom 29. Juni 1943 grundgelegt wurde.⁵ Dieser Gedanke, dass sich die Kirche als Leib Christi verstünde, resultierte wiederum aus den Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts. Gab es nach dem Ersten Vatikanischen Konzil (1870-1871) den Eindruck, dass die Kirche vor allem eine *Societas perfecta*⁶ sei, die sich durch die sichtbare Kirche als Institution mit dem Papst an der Spitze ausdrücke, so gab es in den pastoralen Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts konkret in der liturgischen, biblischen und exegetischen Bewegung das Empfinden, bewusst kirchliche Glaubens- und Lebensvollzüge zu gestalten und zu reflektieren. Dieses pastorale Bedürfnis, die religiöse Praxis nicht nur in einer unveränderlichen Glaubensgemeinschaft zu erleben, sondern die Glaubenspraxis als einen reflektierten Ausdruck der kirchlichen Authentizität widerzuspiegeln, brachte Romano Guardini in der Kurzformel, dass die Kirche in den Seelen der Gläubigen erwache, zum Ausdruck.⁷

⁴ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1985 (Hrsg.), Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, Bonn 1985.

⁵ Pius XII. Enzyklika *Mystici Corporis*. 29. Juni 1943, In: AAS 35 (1943), 193-248.

⁶ Begriff der *communio hierarchica* ist vor allem in LG 21 grundgelegt.

⁷ Vgl. Guardini, Romano, Vom Sinn der Kirche (1922), Mainz ⁴1955, 19.

Dieses Ansinnen aus dem pastoralen Leben der Kirche rezipierte erstmals Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici corporis*, indem die Kirche als eine mystische Dimension charakterisiert wurde. Somit wurde dem Eindruck einer einseitig sichtbaren Institution bereits in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil lehramtlich und theologisch entgegengetreten.

Das Zweite Vatikanische Konzil setzte am mystischen Verständnis der Kirche an, während der Aspekt vom *Leib Christi* stärker auf den des *Volkes Gottes* gelenkt wurde. Die beiden großen Konstitutionen des Konzils, die sich mit der Frage der Ekklesiologie beschäftigen, waren die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*⁸ und die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*⁹. Ergänzend können zu diesen Konstitutionen noch die nachgelagerten Dekrete *Apostolicam Actuositatem*¹⁰, *Christus Dominus*¹¹, *Unitatis Redintegratio*¹² sowie die Erklärungen *Nostra aetate*¹³ und *Dignitatis humanae*¹⁴ als Texte des Konzils aufgefasst werden, welche den Gedanken einer mystischen Kirche in der Beziehung zu den einzelnen Gläubigen sowie zur Welt in konkreten Teilaspekten ausformulieren.

Das zentrale Ansinnen des Konzils war es, den wahrgenommenen Bruch zwischen der Kirche und ihrem pastoralen Leben sowie der sich in der Moderne entwickelnden Welt zu thematisieren, um aus der Heiligen Schrift sowie der Tradition des Glaubensgutes der Kirche neue Impulse für die Gesellschaften zu geben. Erinnert sei daran, dass die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil erstmals einer Welt gegenüberstand, die durch unterschiedliche politische Systeme in ihren verschiedenen Teilen geprägt wurde. So wurden zahlreiche Ortskirchen im westlichen Europa nach den Jahren des Zweiten Weltkrieges restauriert, während in den (post-)kolonialen Regionen neue pastorale Strukturen entstanden und in der Machtsphäre der sozialistischen Staaten die Kirche mehr oder minder offene Formen der Repression zu ertragen hatte.

Zudem hatte die Kirche aber auch erkannt, dass sie aus den Methodiken und paganen Wissenschaften neue Erkenntnisse erhalten konnte, die wiederum für das pastorale Leben von Interesse waren.¹⁵ Anders formuliert konnten aus dem Leben des Volkes Gottes Erkenntnisse erwachsen, die wiederum eine Antwort der Theologie erforderlich machten, so dass die Pastoral seit der Zeit des Zweiten

⁸ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, In: AAS 57 (1965), 5-64.

⁹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, In: AAS 58 (1966), 1025-1115.

¹⁰ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret *Apostolicam Actuositatem*, In: AAS 58 (1966), 837-864.

¹¹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret *Christus Dominus*, In: AAS 58 (1966), 673-701.

¹² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret *Unitatis Redintegratio*, In: AAS 57 (1965), 90-112.

¹³ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung *Nostra aetate*, In: AAS 58 (1966), 740-744.

¹⁴ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung *Dignitatis humanae*, In: AAS 58 (1966), 929-946.

¹⁵ Vgl. GS 4.

Vatikanischen Konzils dem Lehramt und der Theologie gewinnbringende Fragen sowie neue Herausforderungen stellt.

Diesen besonderen Umständen des Zweiten Vatikanischen Konzils – erstmals sah sich das Konzil einer Welt gegenüber, die von unterschiedlichen politischen Systemen regiert wurde – begegnete das Konzil darin, dass es die Vorstellung einer mystischen Dimension von Kirche aufnahm, um damit vor allem an die patristische Theologie der Sakramentalität zu betonen. Diese Bezugnahme auf die sakramentale Dimension ist der Ansatz, die Kirche stärker dem Begriff des *Volkes Gottes* zuzuwenden, um anzuzeigen, dass es einen Unterschied zwischen der wahren Kirche Jesu Christi und der Institution Kirche gebe.¹⁶ Somit galt es, Unterschied zwischen Kirche und Christus, den das Bild einer Kirche als *Leib Christi* zu verwischen drohte, herauszustellen. Die Annahme einer Theologie der *Kirche als Leib Christi* führte zuvor in der Konsequenz zu einer Überbetonung der Kirche, so dass jede Kritik an ihr sofort als eine Kritik an Jesus Christus verstanden wurde. Diesem Umstand begegnete das Zweite Vatikanische Konzil, indem es die mystische Dimension der Kirche als Grundsakrament charakterisierte. Sie lässt sich folglich als Werkzeug Gottes in seinen Heilsplan hineinnehmen und ist daher kein Substitut für eine göttliche Person

Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet. Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.¹⁷

Die Kirche bezeichnet sich im Konzil als das „Quasi-Sakrament“, so dass es sich von den sieben Sakramenten auf dem Glaubensweg eines Christen zwar unterscheidet, zugleich aber in einen relationalen Kontext stellt. Das Besondere dieses Grundsakramentes ist es, dass sich eine Gruppe von Menschen, das Volk Gottes, bereits in den Ruf Gottes hineinnehmen lässt und miteinander das Reich Gottes auf Erden beginnen lassen möchte, so dass diese Gemeinschaft auf Jesus Christus hinweist. Die Kirche ist somit Zeichen und Werkzeug Gottes. Sie versteht sich als ein Schritt zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, das für Jesus Christus Zeugnis ablegt.

Dabei ist die Kirche eine soziologisch fassbare Größe mit all ihren Institutionen und Hierarchien, die dennoch eine mystische Größe als komplexe Wirklichkeit ist, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.¹⁸ Dieses Zusammennehmen von menschlicher und göttlicher Wirklichkeit unterstreicht nochmals den Zugang zur Kirche als Volk Gottes, das in seiner pilgernden Endlichkeit auf dem Weg zum unendlichen Jesus Christus unterwegs ist. Mit dieser Dimension des Volk-Gottes-Begriffs wird folglich auch eine Position des reinen Spiritualismus

¹⁶ Vgl. Tyrrell, George, *Das Christentum am Scheideweg*, München–Basel 1959.

¹⁷ LG 1.

¹⁸ Vgl. LG 8.

zurückgewiesen, der beispielsweise bedarf, dass es nur eine Vereinigung im Gebet oder in besonderen intellektuellen Sphären geben könne.¹⁹ Die Kirche ist folglich auch immer anthropologisch bestimmt.

Der Begriff des Volkes Gottes macht sich ebenso an der pastoralen Dimension der Kirche fest: Sie ist eine geschichtliche Größe, die sich seit ihrer Stiftung auf dem Weg der Pilgerschaft zu Jesus Christus befindet. Dabei kommt sie mit unterschiedlichen Menschen in Berührung und ist als Volk Gottes am Kontakt mit der Menschheit interessiert.

Als Zeuge und Künder des Glaubens des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes kann daher das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden als dadurch, dass es mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme; dass es das Licht des Evangeliums bringt und dass es dem Menschengeschlecht jene Heilskräfte bietet, die die Kirche selbst, vom Heiligen Geist geleitet, von ihrem Gründer empfängt. Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft.²⁰

Das Volk Gottes als Kirche zeichnet sich dadurch aus, dass sich dieses als Teil der Menschheitsfamilie erachtet, das den Ruf erhalten hat, Zeuge und Künder des Glaubens an Jesus Christus zu sein. Diese pastorale Dimension des Volk-Gottes-Begriffs zeigt, dass die Kirche keine *Societas perfecta* ist, sondern mit den Menschen in der Welt lebt und zu allen Zeiten Christus bekennt und das Evangelium in die Lebenspraxis einbringt.

Dieser Auftrag des Volkes Gottes zeigt nicht nur die neue pastorale Dimension der Kirche, sondern auch das Angewiesensein von Kirche und Welt. Das Volk Gottes dient dem Einzelnen und der Gemeinschaft in Form der menschlichen Gesellschaft und benötigt dafür einen Zugang zur Welt in seiner heutigen Zeit.

Der kurze Textauszug aus der Pastoralkonstitution zeigt bereits an, dass die Konzilsväter dem Volke Gottes als lebendige Verbindung zum trinitarischen Gott den Heiligen Geist als explizite Sendung zuschrieben. Diese Sendung des Heiligen Geistes drückt sich in der Struktur des geistlichen Lebens des Einzelnen wie auch der *communio* aus, indem der Geist nicht aus sich selbst und für sich selbst lebt.²¹ Implizit wird aber das Wirken des Hl. Geistes schon ausdrücklich angenommen, denn eine Kirche, die sich als Volk Gottes in lebendigem Austausch mit der Menschheitsfamilie bespricht, kann nicht ein einheitlicher Block sein, sondern bedarf der verschiedenen Glieder mit ihren von Gott empfangenen Charismen.²² Eine solche Gemeinschaft des Volkes Gottes in der Menschheitsfamilie, der Sendung des Einzelnen und Verbindung zum Hl. Geist macht den Charakter einer *communio* aus.

¹⁹ Vgl. Neuner, Peter, *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt a. M. 1988, 130.

²⁰ GS 3.

²¹ Vgl. Hilberath, Bernd Jochen, Art. Heiliger Geist – c) Pneumatologische Entfaltung, In: LThK 4, ³1995, Sp. 1312.

²² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Gemeinsam Kirche sein*, Bonn 2016.

Somit deutete das Zweite Vatikanische Konzil bereits die Dimension der Gemeinschaft in der Kirche an, wenngleich diese noch nicht thematisiert wurde, sondern erst mit dem Pontifikat von Papst Johannes Paul II. eine lehramtliche und theologische Rezeption erfuhr.

Die Außerordentliche Bischofssynode 1985

Die im Jahr 1985 durchgeführte außerordentliche Bischofssynode „zum 20. Jahrestag des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils“ unternahm eine Bestandsaufnahme der Konzilsrezeption und kam zu dem Ergebnis, dass die Diskussion um die Rezeption der theologischen Genese der *communio* deutlich auseinanderging. So gab es spiritualistische Interpretationen, die jede institutionelle Rückbindung einer *communio* ausschlossen, wie jene, die jegliche charismenorientierten Impulse quasi ausblendeten.

Walter Kasper fasste den theologischen Diskussionsstand wie folgt zusammen:

Das Konzil stand (also) vor der Frage, wie die Spannung zwischen der intendierten Erneuerung der *communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends mit der *communio*-hierarchica-Ekklesiologie des zweiten Jahrtausends gelöst werden kann. Einen gewissen Interpretationsschlüssel hat schon das I. Vatikanum angedeutet, indem es sagte, es wolle seine Lehre vom Primat aus dem Geist des antiken und konstanten Glaubens der universalen Kirche, also der Kirche von Ost und West darlegen (vgl. DH 3952). Dass auch das letzte Konzil die Tradition beider Jahrtausende zusammenhalten wollte, ist bei einer seriösen Lektüre der Texte evident. Doch wie beide zu vermitteln sind, ist in den Texten nicht hinreichend geklärt. So konnte die Frage aufkommen, ob es sich in den Texten des Konzils nicht doch um zwei letztlich unvereinbare Ekklesiologien handle, welche in der Kirchenkonstitution unvermittelt nebeneinandergestellt und durch Kompromissformeln nur überdeckt wurden.²³

Die vom 24. November bis 08. Dezember 1985 – genau zwanzig Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils – in Rom tagende Bischofssynode nahm eine Orts- und Kursbestimmung der Kirche vor, innerhalb derer die *communio* als zentraler Gedanke der Ekklesiologie und ihrer pastoralen Praxis gewichtet wurde.²⁴ Dieser Gedankenfindung ging ein Ringen um die zu benennende Zielsetzung des letzten Konzils voraus, deren Rezeption die Synode²⁵ zu prüfen hatte und deren Intentionen zu fördern das Anliegen war.²⁶

²³ Kasper, Walter, Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Heiligen Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, In: IKaZ „Communio“ 41, 2012, 251-267, 253.

²⁴ Vgl. Kasper, Walter, Zukunft aus der Kraft des Konzils, Freiburg i.Br. 1986, 5.

²⁵ Vgl. Bischofssynode, In: OR. 10. Dezember 1989, 7. Neben dem Feststellen von „Licht und Schatten“ bei der Rezeption des Konzils fand die Synode einen Vierschritt, mit dem man sich einer authentischen Interpretation des Konzils nähern könne: Zunächst müsse man sich tiefere und eingehendere Kenntnis erwerben, dann sich das Ansinnen selbst aneignen, die Texte aus einer inneren Annahme bekräftigen und somit das Konzil verlebendigen.

²⁶ Vgl. Kießig, Sebastian, Communio-Ekklesiopraxis. Pastorale Handlungen aus der Mitte der Kirche, Katowice 2018, 59.

Die Bischofssynode setzte dabei an den Themen an, die bereits in der Endphase des Zweiten Vatikanischen Konzils diskutiert wurden, jedoch nicht mehr in einem eigenen Text besprochen werden konnten: Dem Geheimnis der Kirche und den Quellen, aus denen die Kirche lebt, d. h. es ging um die mystische und reale soziale Gestalt der Kirche. Die mystische Dimension der Kirche zeichnet sich durch einen engen Bezug zu Jesus Christus, eine Rückbesinnung auf das Heilige, eine allgemeine Berufung eines jeden Getauften zur Heiligkeit und die verschiedenen Zugangswege zum Geheimnis des Glaubensereignisses aus.²⁷ „Die Quellen, aus denen die Kirche lebt, benennt die Synode als das Wort Gottes aus der Perspektive von Schrift, Lehramt und Tradition, die Evangelisation, der Beziehung zwischen dem Lehramt der Bischöfe und den verschiedenen Theologen und der Feier der Liturgie.“²⁸ Diese Grundlagen dienen der Kirche als *communio*:

Die Koinonia / Communio, die in der Heiligen Schrift gründet, genoss in der Alten Kirche und in den Ostkirchen bis heute hohes Ansehen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschah viel, damit die Kirche als „Communio“ klarer verstanden und konkreter ins Leben umgesetzt wurde. [...] Deshalb kann man die „Communio“-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen.²⁹

Die *communio* ist folglich eine theologische Leitlinie zum Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, die bereits in der Alten Kirche grundgelegt war und das pastorale Leben, das Lehramt und die Theologie seit dem Konzil praktisch und genetisch durchdringen soll. Die außerordentliche Bischofssynode im Pontifikat Papst Johannes Pauls II. unterstreicht diese als theologische Leitlinie, die schon in der Schöpfungsordnung der Kirche grundgelegt war³⁰, „denn der Vater hat die Menschen von Anfang an zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben bestimmt.“³¹ Die unterschiedlichen Formulierungen werden dadurch notwendig, weil „die Kirche in ihrer mystischen Dimension der *communio* sich in ihrem sakramentalen Wesen als Zeichen und Werkzeug der *communio* versteht, als kirchliche Einheit der Trinität zustrebt und zugleich selbst ein Geheimnis der trinitarischen *communio* ausdrückt.“³² Der mystische Begriff der *communio* wurde durch die Bischofssynode 1985 rezipiert, die formulierte, dass ursprünglich die *communio* nicht die Gemeinschaft zwischen Menschen bedeutet, sondern

²⁷ Vgl. eben da, 60.

²⁸ Eben da.

²⁹ Kasper, Walter, Zukunft aus der Kraft des Konzils. Freiburg i. Br. 1986, 33f.

³⁰ Vgl. Nedumkallel, Joseph, Was ist eigentlich: die „Universalkirche“?: kritische Metareflexion einer postkonziliaren Debatte, Würzburg 2009, 146.

³¹ Heim, Maximilian Heinrich, Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie, Frankfurt a. M. 2005, 75.

³² Vgl. Kießig, Sebastian, Communio-Ekklesiopraxis. Pastorale Handlungen aus der Mitte der Kirche, Katowice 2018, 60.

die gemeinsame Anteilhabe an den Gütern des Heils durch Jesus Christus im Heiligen Geist.³³

In der Ausarbeitung der theologischen Rezeption des Begriffs der *communio* wird dieser in verschiedenen patriotischen Epochen und in der jüngeren Zeit (wieder-)entdeckt, so dass die Rezeption dieses theologischen Verständnisschlüssels für die Ekklesiologie und Pastoral nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil über das Besprechen der Texte des Konzils hinausgeht. So wird im Apostolischen Glaubensbekenntnis eine *communio sanctorum* genannt, die ursprünglich nicht ausschließlich die Gemeinschaft der auf Erden lebenden Christen mit den Verstorbenen im Himmel oder am Reinigungsort meint, sondern die gemeinsame Anteilhabe an den Sakramenten, besonders an der Taufe und an der Eucharistie, durch welche die Glieder der Kirche sowohl in Gemeinschaft mit Jesus Christus wie untereinander stehen.³⁴ Aus diesem Verständnis, dass die *communio* mit der Taufgnade zum Wesen eines Glaubenslebens eines jeden Christen gehört, bespricht die Synode das Kirche-Sein und die Herausforderungen der Zeit.

Ganz wesentlich streicht Papst Johannes Paul II. heraus, dass die *communio* die doppelte pastorale Sendung in die Gemeinschaft der Kirche als auch der Menschheitsfamilie auszeichne:

È ora vostro compito di far penetrare profondamente nella Chiesa universale, nelle vostre Chiese particolari e nelle varie comunità la grande forza e la consapevolezza dell'importanza del Concilio. [...] In modo particolare in questo Sinodo è stata esaminata la natura della Chiesa, in quanto è mistero e comunione, cioè "koinonia". Dalle risposte date in occasione della preparazione dell'assemblea è innanzi tutto emerso questo argomento: "La Chiesa che celebra i misteri del Cristo alla luce della parola di Dio per la salvezza degli uomini". In realtà, la Chiesa, Corpo Mistico del Cristo, è al servizio del mondo; non desidera altro che servire, che promuovere la salvezza integrale dell'uomo.³⁵

³³ Vgl. Text der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, In: Kasper, Walter (Hrsg.), Zukunft aus der Kraft des Konzils, Freiburg i.Br. 1986, 19-45, Hier: 41.

³⁴ Vgl. Kießig, Sebastian, *Communio-Ekklesiopraxis*. Pastorale Handlungen aus der Mitte der Kirche, Katowice 2018, 60.

³⁵ Johannes Paul II., Discorso di Giovanni Paolo II a conclusione della il assemblea straordinaria del Sinodo del Vescovi, 07. Dezember 1985, In: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/december/documents/hf_jp-ii_spe_19851207_sinodo-vescovi.html (Aufgerufen am 16. Januar 2019).

„Es ist jetzt Ihre Aufgabe, die große Stärke und das Bewusstsein für die Bedeutung des Konzils tiefer in die Universalkirche, in Ihre Teilkirchen und in die verschiedenen Gemeinschaften einzubringen. (...)“

Auf besondere Weise wurde in dieser Synode das Wesen der Kirche, das „koinonia“ heißt, besprochen, das ein Mysterium und die *communio* umfasst. Aus den Antworten während der Vorbereitung der Versammlung ging eingangs folgende Aussage hervor: „Die Kirche, die die Geheimnisse Christi im Licht des Wortes Gottes für die Errettung der Menschen feiert“. Tatsächlich steht die Kirche, der mystische Leib Christi, im Dienst der Welt; sie will nichts mehr als zu dienen, als die ganzheitliche Errettung des Menschen zu fördern.“

(Eigene Arbeitsübersetzung)

Diese Intention Johannes Pauls II. wird in der Definition des Begriffes der *communio* nach der Synode auch ausdrücklich unterstrichen:

Als theologischer Begriff bezeichnet Communio in seiner Grundbedeutung die in der Gemeinschaft des dreieinen Gottes vorgebildete und in der Teilhabe an seinem Leben gründende personale Gemeinschaft der Menschen mit ihm und den Mitmenschen, wie sie in Jesus Christus in einmaliger Weise vollendet, ermöglicht und in seiner Kirche kraft des Hl. Geistes anfanghaft verwirklicht ist. In diesem umfassenden theologischen Sinn spiegelt Communio die Erfahrung des Gemeinschaftswillens Gottes wider und ist somit der Sache nach ein Grundwort christlichen Heilsverständnisses. [...] Das Vaticanum II erhebt in bewusstem Rückgriff auf das neutestamentliche und patristische Selbstverständnis der Kirche Communio zu einem Leitbegriff römisch-katholischer Ekklesiologie. Die nachkonziliare Wirkungsgeschichte [...] kommt [...] in der Systematischen Theologie aber erst mit der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 breiter zum Durchbruch.³⁶

Der Durchbruch, der auf theologischer Ebene erzielt wurde, setzt sich seitdem mit einiger zeitlichen Verzögerung in pastoralen Fragestellungen wider. Wenngleich diese Phase der pastoralen Rezeption bis heute anhält, gab es jedoch schon im Pontifikat des polnischen Papstes erste pastorale Methodiken, welche eine praktische *communio* erkennen ließen.

Praktische Relevanz einer Theologie der *communio*

Dass die Kirche als *communio* in der Welt von der Gemeinschaft der Gläubigen stets gebildet wird, die sich in die Beziehung zu Jesus Christus, untereinander und zur Menschheitsfamilie setzt, wird an verschiedenen pastoralen Fragestellungen sichtbar, die sich im Pontifikat von Papst Johannes Paul II. in der Universalkirche als auch den verschiedenen Ortskirchen ereignen.

In Ortskirchen wird beispielsweise intensiv die Frage besprochen, auf welcher Ebene von *communio* die unterschiedlichen geistlichen Gemeinschaften – diese werden vielfach auch *movimenti* genannt –, die sich zumeist in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils gebildet haben, verortet werden sollen. Beispielsweise wird diskutiert, ob diese Gemeinschaften einzelnen Ortskirchen oder mehreren Ortskirchen (z. B. einer Bischofskonferenz) zuzuordnen sind oder einseitig auf der Ebene der Universalkirche angesiedelt werden sollen. Damit einher geht auch die Frage, in welcher kanonischen Beziehung die geistlichen Bewegungen stehen: Helfen sie in der Pastoral einer Ortskirche mit, haben sie Anspruch auf ortskirchliche Unterstützung oder sind sie in allen Belangen unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt und damit kein expliziter Bestandteil einer Ortskirche?

Die jüngsten kirchlichen Erneuerungsbewegungen – geistliche Gemeinschaften, *movimenti*, Neuere geistliche Bewegungen – sind im Leben der Kirche vital

³⁶ Drumm, Joachim, Art. Communio I. Systematisch-theologisch, In: LThk 2, Freiburg i.Br. 2006, 1280-1283.

präsent, wenngleich der pastoraltheologische Ort, die Praxis und die wissenschaftlichen Vollzüge bisher keine finale Festlegung erfahren haben: Dies liegt an Gründen, die im Wesen der einzelnen *movimenti* zu suchen sind. Jede geistliche Bewegung hat eine andere kerygmatische Gabe erhalten, mit der sie in *communio* Christus nachfolgen möchte. Ebenso ist jede Gemeinschaft in ihrer Phase der Konstituierung: Ein Scheitelpunkt ist hierbei der Übergang von den Gründern zur nachgewachsenen Generation. *Movimenti* durchlaufen folglich pastorale Transformationsprozesse, die einer theologischen Reflexion im Einzelnen stetig bedürfen.³⁷

Daher ist die Theologie einer *communio*, die im Pontifikat von Papst Johannes Paul II. zur wesentlichen Methodik erhoben wurde, eine, welche den pastoralen Prozess einer jeden geistlichen Bewegung annimmt und begleitet. Dieser Prozess soll zum Zielpunkt führen, dass die Gemeinschaften sich in die *communio ecclesiae* einfügen, d. h. in Übereinstimmung mit universalkirchlichen Vorgaben und in gutem Einvernehmen mit den jeweiligen Ortskirchen, in denen diese präsent sind, ihr pastorales und religiöses Wirken entfalten. Konkret bedeutet dies, dass man aus der Spiritualität der eigenen Charismen heraus lebt, die vielfach darauf abzielt, die Berufung der einzelnen Getauften für sich selbst, aber auch das Leben in Gemeinschaft zu vertiefen. Dies zeichnet sich dadurch aus, dass die einzelne Gemeinschaft für die Christinnen und Christen in den jeweiligen Ortskirchen ansprechbar ist, sich in die sakramentale Struktur der Kirche einfügt und einen konstruktiven Austausch mit den Verantwortungsträgerinnen und -trägern der jeweiligen Ortskirche pflegt.

Zugleich zeigt die pastorale Methodik aber auch an, dass jede geistliche Gemeinschaft, genau wie die Kirche als Ganzes, auf die Menschheitsfamilie ausgerichtet ist. Diese Ausrichtung steht explizit für die Theologie der *communio*, ist aber auch in den pastoraltheologischen Grundvollzügen – διακονία, λειτουργία und μαρτυρία – grundgelegt. Auch wenn in den Prozessen zum qualitativen Einfügen einer Gemeinschaft in die Kirche diese Grundvollzüge nicht gleichzeitig umfassend berücksichtigt werden, bilden diese sich doch in den Jahren stetig aus. Diese Beobachtung steht auch für eine Theologie der *communio*, die sich auf dem Weg sich entfaltet und die mystische Dimension der Kirche dadurch unterstreicht, dass sie sich organisch entwickelt.

Papst Johannes Paul II. spitzte diese pastorale Methodik der *communio* in einer Ansprache an die geistlichen Gemeinschaften im Jahr 1998 zu, indem er nach dem authentischen Geist des Charismas einer jeden Bewegung fragt:

How is it possible to safeguard and guarantee a charism's authenticity? It is essential in this regard that every movement submit to the discernment of the competent ecclesiastical authority. For this reason no charism can dispense with reference and submission to the Pastors of the Church. The Council wrote in clear words: "Those who have charge over the Church should judge the genuineness and proper use of these gifts, through their

³⁷ Vgl. Kießig, Sebastian, *Communio-Ekklesiopraxis. Pastorale Handlungen aus der Mitte der Kirche*, Katowice 2018, 269.

office not indeed to extinguish the Spirit, but to test all things and hold fast to what is good (cf. 1 Thes 5:12; 19-21)³⁸. This is the necessary guarantee that you are taking the right road!³⁹

Der polnische Papst hält es folglich für eine pastorale Methodik für unerlässlich, dass die geistlichen Gemeinschaften ihre Charismen dann als authentisch verstehen können, wenn diese sich in die Gemeinschaft der Kirche einfügen. Somit bereichern sie die Kirche von innen und aus dieser heraus den pastoralen Dienst für die Menschheitsfamilie. Diesen Prozess muss jede kirchliche Bewegung und geistliche Gemeinschaft durchlaufen, wenn sie Theologie des Konzils aber auch des Pontifikates ernsthaft umsetzen möchte.

Zur Konkretisierung der pastoralen Methodik für ihre doppelte Sendung sowohl in die Kirche wie auch in die Welt hinein, notiert Papst Johannes Paul II. einen konkreten Weg:

In our world, often dominated by a secularized culture which encourages and promotes models of life without God, the faith of many is sorely tested, and is frequently stifled and dies. Thus we see an urgent need for powerful proclamation and solid, in-depth Christian formation. There is so much need today for mature Christian personalities, conscious of their baptismal identity, of their vocation and mission in the Church and in the world! There is great need for living Christian communities! And here are the movements and the new ecclesial communities: they are the response, given by the Holy Spirit, to this critical challenge at the end of the millennium. You are this providential response.

True charisms cannot but aim at the encounter with Christ in the sacraments. The ecclesial realities to which you belong have helped you to rediscover your baptismal vocation, to appreciate the gifts of the Spirit received at Confirmation, to entrust yourselves to God's forgiveness in the sacrament of Reconciliation and to recognize the Eucharist as the source and summit of all Christian life. Thanks to this powerful ecclesial experience, wonderful Christian families have come into being which are open to life, true "domestic churches", and many vocations to the ministerial priesthood and the religious life have blossomed, as well as new forms of lay life inspired by the evangelical counsels. You have learned in the movements and new communities that faith is not abstract talk, nor vague religious sentiment, but new life in Christ instilled by the Holy Spirit.⁴⁰

Johannes Paul II. schlussfolgert, dass die geistlichen Bewegungen angesichts der Herausforderungen des Säkularismus die Chance böten, den Christinnen und Christen einen Weg zur Erkenntnis der eigenen persönlichen Berufung in Form der Annahme der Taufgnade zu ermöglichen. Dies bedeute, dass diese einerseits die Heilige Schrift, die Sakramente sowie die Gemeinschaft der Kirche als persönliche

³⁸ LG 12.

³⁹ Johannes Paul II., Ansprache anlässlich einer Gebetswache des Treffens der Kirchlichen Bewegungen und Neuen Geistlichen Gemeinschaften, In: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1998/may.index.html> (Aufgerufen am 31. Dezember 2018).

⁴⁰ Eben da.

Kraftquellen annehmen, andererseits die empfangenen Impulse in die Gesellschaft einbringen und somit das christliche Leben sichtbar machen.

Zudem weist der Papst darauf hin, dass genau diese Quellen des Glaubens – die Heilige Schrift, die empfangene Botschaft aus der Offenbarung und kirchlichen Gemeinschaft – die eigene Position in der Glaubensgemeinschaft reflektieren und zum Weg der geistlichen Entscheidung für den eigenen Lebensweg führen.

Die pastorale Methodik könnte nun noch für anderen Beispiele unterschiedlicher Ortskirchen in der Welt angesprochen werden. Zu erwähnen sei, dass eine Theologie der *communio* ganz evident für die pastorale Neustrukturierung von Ortskirchen⁴¹, für das pastorale Leben im Volke Gottes, z. B. der Familie ist, für die Frage einer Reform der vatikanischen Kurie und somit für diverse Veränderungen in der Kirche, die vielfach durch die Veränderungen in der Welt bedingt sind. Andererseits sei auch genannt, dass die *communio* ihrerseits Ansporn für säkulare Wissenschaften ist, ihren Gedanken in abgewandelter Form zu reflektieren und Schlüsse für die eigenen Wissenschaften zuzulassen.⁴²

Ausblick: Fortgang der theologischen Genese

Es kann festgehalten werden, dass eine Theologie der *communio* unter dem Pontifikat Papst Johannes Pauls II. eine relevante lehramtliche Entwicklung nahm, die eine aktive Förderung seitens des polnischen Papstes erhielt. Unter Johannes Paul II. setzte sich folglich die hermeneutische Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils fort, welche die theologischen Aufgaben annahm und auf weltkirchlicher Ebene synodal besprach und ausformulierte. Das besondere Charisma des mittlerweile heiliggesprochenen Papstes war es, die theologischen Spuren nicht einzig der lehramtlichen Dokumentation oder wissenschaftlichen Auseinandersetzung zu überlassen, sondern sie zielgerichtet im pastoralen Leben der Kirche zu etablieren.

Ferner kann auch gesagt werden, dass diese wichtige Frucht des Pontifikates des polnischen Papstes auch nachfolgende theologische und pastorale Debatten begleitete und weiterhin begleitet. Die theologische Rezeption wurde von seinem Nachfolger Papst Benedikt XVI. weitergeführt und prominent fortgesetzt⁴³ und wissenschaftlich⁴⁴, lehramtlich sowie in einzelnen Bereichen von Ortskirchen auch

⁴¹ Vgl. Möde, Erwin / Kießig, Sebastian, Pastorale Räume in zeitgemäßer Neugestaltung, In: Klerusblatt 96 (2016), 5, 109f.

⁴² Vgl. Speer, Sebastian, Gelebte *communio* und dienstleistungsorientierte Praxis – Überlegungen aus dem Tourismus für die Pastoral, In: Kießig, Sebastian / Kühnlein, Marco, Anthropologie für das 21. Jahrhundert. Regensburg 2019, 365-382.

⁴³ Vgl. Benedikt XVI, Ansprache an die römische Kurie, 22. Dezember 2005, In: AAS 98 (2006), 238-240.

⁴⁴ Vgl. Buckenmaier, Achim, Universale Kirche vor Ort – Zum Verhältnis von Universal- und Ortskirche, Regensburg 2009.

pastoral rezipiert. Unter Papst Franziskus ist vor allem die pastorale Rezeption auf weltkirchlicher Ebene gegenwärtig sehr präsent.⁴⁵

Zusammenfassung

Der Aufsatz „*Praktisch-Theologische Rezeptionen im Pontifikat Johannes Pauls II.: Die Entwicklung einer Theologie der communio zur pastoralen Methodik*“ befasst sich zunächst mit der Stellung der katholischen Kirche, die während des Zweiten Vatikanum eine bedeutsame Änderung durchlief. Sodann rückt die Außerordentliche Bischofssynode von 1985 in den Blick, auf welcher die *communio* als Zentralbegriff des Zweiten Vatikanum definiert wurde – unter besonderem Mitwirken Papst Johannes Pauls II., der die Wichtigkeit einer (praktischen) Theologie der *communio* in der säkularisierten Welt von heute betonte. Abschließend bietet dieser Beitrag eine Zusammenfassung und einen Ausblick auf das, was nach der Amtszeit Papst Johannes Pauls II. im Hinblick auf eine Theologie der *communio* weitergeführt wurde und wird.

PRACTICAL-THEOLOGICAL RECEPTION IN THE PONTIFICATE OF POPE JOHN PAUL II: THE DEVELOPMENT OF A THEOLOGY OF COMMUNIO AS A PASTORAL METHODOLOGY

Summary

The essay *Practical-Theological Reception in the Pontificate of Pope John Paul II: The Development of a Theology of Communio as a Pastoral Methodology* takes initially a close look at the position of the Catholic Church, which was changed during the time of the Second Vatican Council. Then the essay discusses the Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops in 1985. At the Synod, *communio* was identified as a key concept of the Second Vatican Council's theology. Pope John Paul II supported this development and accentuated the significance of a practical-theological understanding of *communio* for a secular world. Finally, this essay gives a summary about these concepts of the theology of communion, which were discussed during the papacy of John Paul II and are continued today in the new developments.

Słowa kluczowe: teologia communio, Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów 1985, metodologia pastoralna

⁴⁵ Vgl. XV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung, Deutschsprachige Arbeitsübersetzung der Deutschen Bischofskonferenz, In: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/Abschlussdokument-Jugendsynode-2018.pdf (Aufgerufen am 16. Januar 2019).

Keywords: Theology of Communio, Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops 1985, Pastoral Methodology

BIBLIOGRAFIA

- Benedikt XVI., Ansprache an die römische Kurie, 22. Dezember 2005, In: AAS 98 (2006), 238-240
- Bock, Florian, Zwischen Wandervogel und Weltjugendtag. Das 20. Jahrhundert oder wie die Katholiken die Jugend entdeckten, 25-39, In: Gärtner, Eva-Maria / Kießig, Sebastian / Kühnlein, Marco (Hgg.), „... damit eure Freude vollkommen wird!“ Theologische Anstöße zur Synode „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsentscheidung“, Würzburg 2018.
- Buckenmaier, Achim, Universale Kirche vor Ort – Zum Verhältnis von Universal- und Ortskirche, Regensburg 2009.
- Drumm, Joachim, Art. Communio I. Systematisch-theologisch, In: LThk 2, Freiburg i.Br. 2006, 1280-1283.
- Guardini, Romano, Vom Sinn der Kirche (1922), Mainz 1955.
- Heim, Maximilian Heinrich, Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie, Frankfurt a. M. 2005.
- Hilberath, Bernd Jochen, Art. Heiliger Geist – c) Pneumatologische Entfaltung, In: LThK 4, 1995, Sp. 1312.
- Johannes Paul II., Address of John Paul II to the representatives of the christian churches and ecclesial communities gathered in Assisi for the World Day of Prayer. 27. Oktober 1986, In: AAS 97 (1987), 865-871.
- Johannes Paul II., Ansprache anlässlich einer Gebetswache des Treffens der Kirchlichen Bewegungen und Neuen Geistlichen Gemeinschaften, In: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1998/may/index.html> (Aufgerufen am 31. Dezember 2018).
- Johannes Paul II., Discorso di Giovanni Paolo II a conclusione della il assemblea straordinaria del Sinodo del Vescovi, 07. Dezember 1985, In: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/december/documents/hf_jp-ii_spe_19851207_sinodo-vescovi.html (Aufgerufen am 16. Januar 2019).
- Kasper, Walter, Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Heiligen Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, In: IKaZ „Communio“ 41, 2012, 251-267.
- Kasper, Walter, Zukunft aus der Kraft des Konzils, Freiburg i. Br. 1986.
- Kießig, Sebastian, Communio-Ekklesiopraxis. Pastorale Handlungen aus der Mitte der Kirche, Katowice 2018.
- Möde, Erwin / Kießig, Sebastian, Pastorale Räume in zeitgemäßer Neugestaltung, In: Klerusblatt 96 (2016), 5, 109f.
- Nedumkallel, Joseph, Was ist eigentlich: die „Universalkirche“?: kritische Metareflexion einer postkonziliaren Debatte, Würzburg 2009.
- Neuner, Peter, Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt a. M. 1988.

- Pius XII., Enzyklika *Mystici Corporis*, 29. Juni 1943, In: AAS 35 (1943), 193-248.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Gemeinsam Kirche sein*, Bonn 2016.
- Speer, Sebastian, *Gelebte communio und dienstleistungsorientierte Praxis – Überlegungen aus dem Tourismus für die Pastoral*, In: Kießig, Sebastian / Kühnlein, Marco, *Anthropologie für das 21. Jahrhundert*. Regensburg 2019. 365-382.
- Text der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, In: Kasper, Walter (Hrsg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, Freiburg i.Br. 1986, 19-45.
- Tyrrell, George, *Das Christentum am Scheideweg*, München-Basel 1959.
- XV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, *Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung*, Deutschsprachige Arbeitsübersetzung der Deutschen Bischofskonferenz, In: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/Abschlussdokument-Jugendsynode-2018.pdf (Aufgerufen am 16. Januar 2019).
- Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret *Apostolicam Actuositatem*, In: AAS 58 (1966), 837-864.
- Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret *Christus Dominus*, In: AAS 58 (1966), 673-701.
- Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret *Unitatis Redintegratio*, In: AAS 57 (1965), 90-112.
- Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, In: AAS 57 (1965), 5-64.
- Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung *Dignitatis humanae*, In: AAS 58 (1966), 929-946.
- Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung *Nostra aetate*, In: AAS 58 (1966), 740-744.
- Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, In: AAS 58 (1966), 1025-1115.

Ks. Bogdan Biela
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

ODNOWA PARAFII – PASTORALNE WSKAZANIA JANA PAWŁA II

Jan Paweł II w swym nauczaniu zwracał często uwagę na parafię jako podstawową wspólnotę i strukturę Kościoła, wysuwając jednocześnie różnorakie postulaty służące jej odnowie. Mimo iż nie został opublikowany przez Papieża żaden dokument poświęcony wyłącznie parafii, to jednak w bardzo obfitym magisterium papieskim można wyróżnić przynajmniej kilkaset dokumentów, które bezpośrednio lub pośrednio, w całości lub w jakiejś tylko części odnoszą się do duszpasterstwa parafialnego i parafii jako takiej. Bezpośrednie czy pośrednie odniesienie do parafii można odnaleźć we wszystkich encyklikach papieskich¹. Szczególne miejsce poświęca Papież parafii w posynodalnych adhortacjach apostolskich, mających profil na wskroś pastoralny². Tematyki parafialnej nie pomijały listy apostolskie, orędzia, katechezy w czasie audiencji generalnych i z okazji modlitwy *Anioł Pański*, przemówienia i homilie w czasie podróży apostolskich, alokucje wygłaszane do swoich najbliższych współpracowników w urzędzie pasterskim, słowa kierowane do zgromadzeń synodalnych czy wizyty *ad limina apostolorum*³. Należy także

¹ Np. encykliki: *Redemptor hominis* nr 5 [RH], *Dives in misericordia* nr 14 [DiM], *Redemptoris Mater* nr 28 [RMa], *Redemptoris missio* nr 51 [RM], *Ut unum sint* nr 73 [UUS], *Ecclesia de Eucharystia* nr 32 [EdE].

² Np. adhortacje: *Catechesi tradendae* nr 67 [CT], *Familiaris consortio* nr 70 [FC], *Reconciliatio et paenitentia* nr 30 [RP], *Christifideles laici* nr 26-27 [ChL], *Pastores dabo vobis* nr 68 [PDV], *Vita consecrata* nr 49 [VC], *Pastores gregis* nr 46 [PG].

³ Zob. bibliografię w: M. Duda, *Myśląc parafia... Papieża Jana Pawła II wizja parafii. Studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 2006, s. 563-614.

wspomnieć o nowym *Kodeksie prawa kanonicznego*⁴ oraz *Katechizmie Kościoła Katolickiego*⁵, które ukazują teologiczne i prawne zręby instytucji parafialnej.

Na konto papieskiej posługi wobec parafii trzeba zapisać także dokumenty oraz inicjatywy kongregacji rzymskich, które powstały na polecenie Jana Pawła II i za jego aprobatą. Instytucje te bowiem ze swej natury kierują się na co dzień troską o Kościół powszechny i w oparciu o magisterium papieskie przedstawiają w postaci dyrektorów bądź instrukcji praktyczne aplikacje papieskiej doktryny. Szczególnie ważne są w tej materii dokumenty Kongregacji ds. Duchowieństwa, Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów czy Papieskiej Rady ds. Świeckich⁶.

Gdyby dokonać syntezy treści zawartych w papieskich dokumentach dotyczących problematyki parafialnej, udałoby się z nich zbudować swoisty system teologii parafii wypracowany w oparciu o eklezjologię soborową oraz dorobek współczesnej myśli teologiczno-pastoralnej. Warto także podkreślić, iż oprócz pozytywnego w(y)kładu potwierdzającego ważność i wartość parafii pod każdą szerokością geograficzną, w wymiarze Kościoła powszechnego Jan Paweł II posiadał niezaprzeczalne doświadczenie duszpasterskie jako „proboszcz świata”⁷. Artykuł ma wydobyć z papieskiego magisterium najistotniejsze wskazania pastoralne

⁴ KPK 515, 519, 532 i in. Zob. *Parafia według „Kodeksu prawa kanonicznego”*, w: B. Biela, *Pastoralne nawrócenie w teorii i praktyce parafialnej*, Katowice 2014, s. 27-32.

⁵ KKK 2179, 2226.

⁶ Zob. przykładowo międzydykasterialny dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa; Nauki Wiary; Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; Biskupów; Ewangelizacji Narodów; Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego; Papieskiej Rady Świeckich; Papieskiej Rady ds. Interpretacji tekstów prawnych: *Ecclesiae de mysterio. Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w urzędowej posłudze kapłanów* (15.08. 1997); Kongregacji ds. Duchowieństwa *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (31.01.1994); Kongregacji ds. Duchowieństwa *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19.03.1999); Kongregacji ds. Duchowieństwa, *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* (04.08.2002).

⁷ Choć Jan Paweł II formalnie nie był nigdy proboszczem, to jednak ten tytuł sobie przypisywał, a szczególnie do niego nawiązywał w czasie obecności w parafiach swojej diecezji (w latach 1978–2004 Jan Paweł II zwizytował 301 parafii rzymskich, pozostałe „wizytacje” odbyły się w auli Pawła VI w Watykanie – zob. M. Duda, *Myśląc parafia...*, s. 661-672). Wyznawał także, iż myśli kategoriami proboszcza, gdyż zawsze utrzymywał z proboszczami bliskie kontakty i przejmował ich własne doświadczenia (zob. Jan Paweł II, *Autobiografia*, wyb. i oprac. Justyna Kiliańczyk-Zięba, Kraków 2002, s. 129). Można powiedzieć, że w przypadku Jana Pawła II tytuł ten jest związany z jego wytrwałą posługą wobec parafii i wręcz parafialnym wymiarem jego pontyfikatu. Słusznie może on więc być nazywany „papieżem parafii” czy „proboszczem globalnej wioski”, gdyż żaden pasterz w historii Kościoła i świata nie przemawiał w imieniu Chrystusa do takiej liczby ludzi i nie odwiedził tylu miejsc na globie ziemskim, gromadząc nie tylko wyznawców Chrystusa, ale także innych ludzi dobrej woli. Żaden też papież w historii Kościoła nie odwiedził tylu parafii i nie wygłosił do konkretnych wspólnot tylu homilii i przemówień, nie odbył tylu spotkań z poszczególnymi grupami parafialnymi, nie mówiąc już o sformułowanej w tej dziedzinie doktrynie i pastoralnych wskazaniach. „Proboszczem całego świata” nazywa Jana Pawła II m.in. Vittorio Messori w książce: *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 16.

mające służyć odnowie parafii. Główne linie jej odnowy mogą być konkretną wskazówką dla duszpasterzy pragnących taką parafię urzeczywistniać oraz dla wiernych świeckich pragnących znaleźć swoje miejsce w budowaniu wspólnoty parafialnej. Wpierw jednak zwróćmy uwagę na jednoznaczną papieską „apologię parafii” wobec coraz częstsze go zjawiska jej dezawuowania.

1. PAPIESKA APOLOGIA PARAFII

Misja Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia zakłada w swym wymiarze praktycznym ustanawianie oraz ochronę instytucji będących nosicielami i przekazicielami orędzia i łaski zbawienia. Osłabienie ich oddziaływania, czy wręcz ich zanik przez likwidację, de facto utrudnia, a nawet uniemożliwia realizację misji zbawczej Kościoła. Tę prawidłowość można odnieść także do instytucji, jaką jest w ramach Kościoła katolickiego parafia. Jest ona – jak często podkreślał Jan Paweł II – pierwszą, podstawową, organiczną, najstarszą, naturalną, zwyczajną, uprzywilejowaną, żywą, widzialną, bezpośrednią, miejscową wspólnotą Kościoła – jego urzeczywistnieniem. A ponieważ jest ona jego częścią, stąd też cała jej wartość płynie z komunii z Kościołem powszechnym i partykularnym oraz komunii w swoim łonie z innymi wspólnotami kościelnymi: komunii autentycznej, trwałej, rzeczywistej (por. ChL 26-27).

Na poszczególnych etapach procesu kryzysu parafii, zarówno w przeszłości, jak i obecnie, usiłowano znaleźć swoistego rodzaju alternatywę, która zastąpiłaby parafię. Tego typu próby opierały się przede wszystkim na koncepcji parafii jako wytworu wyłącznie historycznego. Wśród różnych propozycji, czym zastąpić parafię, znalazły się między innymi wspólnoty podstawowe czy aktualnie tzw. jednostki pastoralne. Także różne dawniejsze czy nowsze ruchy religijne pretendowały do zastąpienia parafii jakąś doskonalszą formą życia kościelnego, bardziej dojrzałą, świadomą czy bardziej wspólnotową, wręcz rodzinną – idealną⁸. Główną przyczyną tych fałszywych koncepcji był w przeszłości, jak i z pewnością będzie w przyszłości, fakt nieuznawania teologicznej rzeczywistości parafii⁹. Dopiero bowiem spojrzenie na parafię jako na Kościół urzeczywistniający się w parafii może uchronić od niebezpieczeństwa szukania alternatywy dla parafii. Dla tych wszystkich „alternatyw” – casus ruchów, wspólnot czy jednostek pastoralnych – parafia powinna być „ojczyzną”, „matką”, „platformą”, będąc przez nie ubogacana lub też uzupełniana. Sobór Watykański II już te kwestie generalnie rozstrzygnął,

⁸ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15.08.1997), Poznań 1998, przyp. 266.

⁹ Por. K. Rahner, *Zur Theologie der Pfarrei*, w: *Die Pfarre. Von Theologie zur Praxis*, hrsg. H. Rahner, Freiburg 1956, s. 27-39; A.L. Szafranski, *W poszukiwaniu teologii parafii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12(1965), z. 3, s. 21-41; B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 2006, s. 165-181.

mówiąc, że „parafia dostarcza naocznego przykładu apostolstwa wspólnotowego, gdy gromadzi w sobie wiele różnorodności i włącza je w powszechność Kościoła”¹⁰. Podważenie zasadności parafii i jej wartości może zatem prowadzić do utrudnienia misji Kościoła i jej wyraźnego osłabienia. Dlatego też Jan Paweł II nie tylko naucza, czym jest parafia w całym swym złożonym bogactwie, ale i tym samym chroni ją od prób dezawuowania. Przybiera to formę konsekwentnej i zdecydowanej apologii parafii.

Już na początku swego pontyfikatu w adhortacji o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradende* (1979) Jan Paweł II dobitnie podkreśli, że „w niemałej liczbie krajów parafia została jak gdyby zburzona na skutek niezmiernego rozrostu miast. Niektórzy może zbyt pochopnie uznali, że parafie są przestarzałe, że nawet zanikają, a na ich miejsce powinno się tworzyć małe wspólnoty, dogodniejsze i sprawniejsze. Ale czy to się podoba czy nie, parafia jest w dalszym ciągu miejscem, w którym chrześcijanie, nawet niepraktykujący, złączeni są ścisłymi więzami. Właściwy więc osąd, oparty na rzeczywistości, i mądrość każą się trzymać planu zmierzającego do tego, by istniejącej parafii, jeśli zachodzi potrzeba, dać stosowniejsze struktury, a przede wszystkim wlać w nią nowego ducha przez wzmożone angażowanie wiernych wybitnie uzdolnionych i doświadczonych, obowiązkowych i wielkodusznych [...]. Parafia musi odnaleźć na nowo swoje powołanie, które każe jej być domem rodzinnym, braterskim i gościnnym, w którym ochrzczeni i bierzmowani uświadamiają sobie, że są ludem Bożym. Tam w jednej czynności liturgicznej łamie się dla nich obficie chleb zdrowej nauki i chleb eucharystyczny; stamtąd są codziennie posyłani, by pełnili swe apostolskie działania wszędzie, gdzie kipi życie świata” (CT 67).

Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici* (1988), która stanowi swoistą syntezę teologii parafii. To tutaj znajdziemy m.in. podstawowe określenie parafii: „Parafia jest niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek” (ChL 26). Według tego dokumentu, chociaż zadania Kościoła we współczesnym świecie są zbyt wielkie, by sama parafia mogła im sprostać, to jednak „ta pradawna i czcigodna struktura, jaką jest parafia, spełnia niezastąpioną i wielce aktualną misję [...]. Wspólnota kościelna zawsze posiada wymiar powszechny, to jednak swój najbardziej bezpośredni i widzialny wyraz znajduje w życiu parafii”. Dlatego też „wszyscy powinniśmy odkryć, poprzez wiarę, prawdziwe oblicze parafii, czyli samą «tajemnicę» Kościoła, który właśnie w niej istnieje i działa. Ona bowiem, choć czasem bywa uboga w ludzi i środki, niekiedy rozproszona na rozległych obszarach, albo zagubiona w ludnych, pełnych chaosu dzielnicach wielkich metropolii, nigdy nie jest

¹⁰ Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002 [dalej: DA], nr 10.

po prostu strukturą, terytorium, budynkiem, ale raczej «rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności», «domem rodzinnym, braterskim i gościnnym», «wspólnotą wiernych». Parafia wreszcie jest zbudowana na gruncie rzeczywistości teologicznej, bowiem jest ona wspólnotą eucharystyczną, czyli wspólnotą zdolną da sprawowania Eucharystii, będącej żywym źródłem jej wzrostu i sakramentalnym węzłem doskonałej komunii z całym Kościołem. Ta zdolność wynika z tego, że parafia jest wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną, czyli taką, która składa się z wyświęconych kapłanów i z innych chrześcijan, i w której proboszcz, reprezentujący biskupa diecezji, jest hierarchicznym ogniwem łączącym parafię z całym Kościołem partykularnym” (ChL 26). Nie tylko jednak powinniśmy odkryć prawdziwe oblicze parafii. Za ojcami synodalnymi Jan Paweł II nawołuje wręcz do jej „bardziej stanowczej odnowy” (tamże).

Problematykę parafii Papież podejmuje także we wszystkich adhortacjach poświęconych poszczególnym kontynentom¹¹. Na szczególną uwagę zasługuje jednak dokument poświęcony Europie, gdyż to właśnie ten kontynent można nazwać w pewnym sensie ojczyzną parafii¹². Instytucja parafii stanowi bowiem historyczny kościec Europy, a rozwinięta najbardziej w świecie siatka parafialna była i ciągle jeszcze jest nośnikiem tradycji, historii i kultury tego kontynentu, a także w wielu przypadkach stanowi miejsce integracji i socjalizacji dla wspólnot lokalnych¹³.

W adhortacji *Ecclesia in Europa* (2003) Papież wyraził przekonanie, że „Ewangelia wciąż wydaje owoce we wspólnotach parafialnych, wśród osób konsekrowanych, w stowarzyszeniach laikatu, w grupach modlitewnych i apostołskich, w różnych wspólnotach młodzieżowych, jak również poprzez nowe ruchy i dzieła kościelne i ich rozpowszechnianie się. W każdym z nich bowiem ten sam Duch potrafi wzbudzać wciąż na nowo oddanie sprawie Ewangelii, wielkoduszną gotowość do służby, życie chrześcijańskie nacechowane ewangelicznym radykalizmem i zapalem misyjnym. Dziś jeszcze w Europie, tak w krajach postkomunistycznych, jak

¹¹ Zob. Adhortacje: *Ecclesia in Africa* nr 100 [EAF]; *Ecclesia in America* nr 41 [EAm]; *Ecclesia in Asia* nr 25 [EAs]; *Ecclesia in Oceania* nr 6, 13 [EO]; *Ecclesia in Europa* nr 15 [EE].

¹² W sensie ścisłym miejscem narodzenia się parafii był kontynent azjatycki, gdy weźmie się pod uwagę pierwsze gminy chrześcijańskie. W Azji jednakże chrześcijaństwo nie rozwinęło się jako religia masowa i wciąż stanowi „małą trzódkę”, choć również tam Kościół zaszczerpił się i zakorzenił poprzez siatkę parafialną, oczywiście o wiele mniej rozwiniętą niż w Europie i mającą w wielu krajach wciąż charakter misyjnych stacji, lecz mimo wszystko stanowiących podstawową strukturę duszpasterstwa.

¹³ Kontynentowi europejskiemu były poświęcone dwa synody. Pierwszy odbył się w 1991 r. pod hasłem: *Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*. To pierwsze zgromadzenie specjalne dostrzegło pilną konieczność nowej ewangelizacji, by Europa nie tylko odwoływała się do swojej chrześcijańskiej przeszłości, ale uczyła się też kształtować swoją przyszłość w spotkaniu z Osobą i orędziem Jezusa Chrystusa (EE 2). W 1999 r. synod wrócił do tego wyzwania w perspektywie nadziei. Jego hasło brzmiało: *Jezus Chrystus nadzieją Europy*. Chodziło o to, aby orędzie nadziei głosić Europie, która – jak się zdawało – ją zagubiła (EE 2). Tutaj pojawiła się także problematyka parafialna.

i na Zachodzie, parafia – choć potrzebuje ciągłej odnowy – nadal ma do spełnienia i spełnia swoje niezbędne, bardzo aktualne posłannictwo w wymiarze duszpasterskim i eklesjalnym. Nadal potrafi ona dawać wiernym możliwość rzeczywistego prowadzenia życia chrześcijańskiego. Jest wciąż miejscem autentycznej humanizacji i socjalizacji, zarówno w bezimiennym i samotnym tłumie wielkich współczesnych miast, jak na słabo zaludnionych obszarach wiejskich” (nr 15).

Papież potwierdza ważność i znaczenie parafii, zwłaszcza wobec współczesnych trudności, na jakie napotyka ona w spełnianiu swej misji oraz prób podważania jej wartości. Do zaangażowanych w duszpasterstwo parafialne księży i świeckich w Utrechcie mówił: „Chciałbym podzielić się z wami tym, o czym jestem głęboko przekonany, a co mam często okazję podkreślać: żywię przekonanie o zasadniczej roli, jaką ma do odegrania parafia, również w obecnym kontekście społecznym i w środowisku miejskim”¹⁴. Ta obrona parafii wynika nie tylko z faktu, iż jest ona jedną z wielkich zdobyczy historii chrześcijaństwa, stanowiąc najbardziej starożytną formę wspólnoty kościelnej, ale przede wszystkim posiada w sobie dynamizm misyjny. Jest ona nadal miejscem dysponującym wszystkimi środkami i wystarczającą żywotnością, by dotrzeć z Ewangelią do ludzi w różnorodności ich sytuacji życiowych. Ponadto odpowiada na zapotrzebowanie współczesnych – często zagubionych – ludzi na wspólnotę z innymi. Dlatego też, mimo iż parafia w pluralistycznym społeczeństwie jest nieraz zagrożona, a czasem wręcz niszczone poważnymi kryzysami, to jest ona „częstką niezbędną dla życia Kościoła”¹⁵. „Niezależnie od prawdziwych czy domniemyanych kryzysów, które może przeżywać, jest to instytucja, którą należy zachować jako naturalną i podstawową formę duszpasterstwa”¹⁶.

Broniąc parafii przed kontestacją płynącą z wewnątrz Kościoła, Papież dostrzega przyczyny jej trudności i przeżywanych przez nią współcześnie kryzysów – i to zarówno tych obiektywnych, związanych z kontekstem socjokulturowym życia współczesnego człowieka, jak i tych, które tkwią w niej samej i wynikają z nieprzystosowania się do nowych warunków oraz niepodjęcia odnowy, którą od lat postuluje Kościół. Niewątpliwie podstawową przyczyną kryzysu parafii, jak zauważa Jan Paweł II, jest rozprzestrzeniający się powszechnie sekularyzm, który prowadzi do agnostycyzmu, czy wręcz ateizmu, a „którego wpływy przenikają nawet do wnętrza wspólnot chrześcijańskich i wystawiają je na próbę” (EV 21).

Oprócz przyczyn, które leżą u podstaw współczesnego kryzysu wiary, a co za tym idzie instytucji życia religijnego, istnieją także przyczyny strukturalne, związane z wadliwym funkcjonowaniem parafii jako takiej. Okazuje się bowiem, że nawet poprawnie funkcjonujące parafie nie są w stanie wypełnić swojej misji

¹⁴ Jan Paweł II, *Parafia – wspólnota wiary, nadziei i miłości. Spotkanie z księżmi i zaangażowanymi w pracę duszpasterską – Utrecht* (12.05.1985), Nauczanie papieskie VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, s. 659.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Jan Paweł II, *Parafia – wspólnota otwarta. Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Kongregacji Duchowieństwa* – (20.10.1984), Nauczanie papieskie VII (1984) t. 2, Poznań 2002, s. 489.

wobec ludzi zagubionych w anonimowości i chaosie wielkich metropolii miejskich, gdzie właściwie już życie straciło swój pełny wymiar ludzki (por. CT 67, ChL 26). Wskazana przez Papieża przyczyna kryzysu współczesnej parafii, zwłaszcza w zsekularyzowanym środowisku wielkomiejskim, chociaż jest przyczyną typu zewnętrznego, to jednak dotyczy samego bytu parafii od strony jej fundamentów humanistycznych – niemożności zbudowania poprawnej ludzkiej wspólnoty w nieludzkim świecie współczesnych wielkich miast.

Papieska teologia i apologia parafii posiada charakter uniwersalny, tak jak uniwersalny jest zasięg papieskiej misji. W swej istocie pozostaje ona zawsze w porządku teologicznym tą samą rzeczywistością w każdym zakątku ziemi, trwając w *mysterium communionis* Kościoła¹⁷. Każda konkretna parafia posiada jednak odmienny własny charakter, przybierając inną formę kulturową, gdyż wraz z całym Kościołem, jako jego podstawowa wspólnota, podlega i winna podlegać nieustannie procesowi inkulturacji. Jan Paweł II, będąc tego świadom, wskazywał na nieodzowność parafii w Kościele i uczył jednocześnie, co należy zrobić w parafii, z parafią i dla parafii, aby spełniła ona swoją misję w tak bardzo zmieniającym się świecie. Wiąże się to ściśle z pojęciem nowej ewangelizacji, która dla papieża przełomu XX i XXI była wręcz pastoralnym imperatywem odnowy parafii.

2. DUSZPASTERSTWO NOWEJ EWANGELIZACJI

Ewangelizacja jest „działaniem globalnym i dynamicznym, które ogarnia cały Kościół uczestniczący w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej misji Pana Jezusa. Dlatego do jej nieodłącznych elementów należy przepowiadanie, celebrowanie i posługa miłości. Jest aktem głęboko eklesjalnym, który domaga się udziału wszystkich pracowników Ewangelii – każdego wedle właściwego mu charakteru i posługi” (EV 78). Dzięki ewangelizacji „możliwe jest budowanie i kształtowanie Kościoła jako wspólnoty wiary, a ściślej – jako wspólnoty wiary wyznawanej przez przyjęcie Słowa Bożego, sprawowanej w sakramentach i przeżywanej w miłości – będącej duszą chrześcijańskiego życia moralnego” (ChL 33). W encyklice o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* (1990) Jan Paweł II precyzuje pojęcie nowej ewangelizacji, odróżniając ją od ewangelizacji misyjnej (pierwszej) i pastoralnej. Jako kryterium podziału na te trzy typy ewangelizacji Papież wybiera adresata. W odróżnieniu od ewangelizacji misyjnej (skierowanej do niewierzących i nieochrzczonych) oraz pastoralnej (adresowanej do wierzących), nowa ewangelizacja skierowana jest do byłych chrześcijan, do tzw. neopogan, którzy w różnym stopniu odeszli od wiary, którzy utracili „żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii” (nr 33).

¹⁷ Por. B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła...*, s. 182-187.

Analiza wypowiedzi papieskich na temat pojęcia „nowa ewangelizacja” pozwala określić kilka jej elementów. Po pierwsze, ewangelizacja jest nowa, ponieważ Chrystus i Jego dzieło – to zawsze będzie dla człowieka nowość. Nikt z ludzi nie jest w stanie zgłębić tajemnicy Chrystusa w sposób wyczerpujący i ostateczny. Po wtóre, ewangelizacja jest nowa także ze względu na Ducha Świętego, który ciągle ukazuje nowość słowa Bożego i duchowo ożywia ludzi oraz prowadzi do przenikania kultur Ewangelią Jezusa Chrystusa. Nowe treści ewangelizacyjne wynikają więc z konfrontacji, adaptacji, inkulturacji i dialogu Ewangelii ze współczesnym człowiekiem o nowej mentalności, z nową kulturą w zmieniających się uwarunkowaniach społeczno-politycznych oraz z dzisiejszym światem, pełnym nowych osiągnięć naukowych, ale i groźnych dewiacji. Nowe treści ewangelizacyjne powstają również w procesie interpretacji aktualnych problemów ludzkich w świetle Ewangelii. Decydującym jednak czynnikiem, który przyczynił się do ukształtowania pojęcia „nowa ewangelizacja”, są adresaci, czyli przede wszystkim osoby zdechrystianizowane, żyjące z dala od Chrystusa i Kościoła, zaniedbujące świadomy rozwój wiary, a także uważające się za chrześcijan, którym jednak brakuje konsekwencji w przeżywaniu wiary. Chodzi o to, aby doprowadzić tych ludzi z powrotem do wiary żywej (por. RMis 33; VS 106; PDV 18; NMI 40)¹⁸.

Zanim jednak nastąpi właściwa ewangelizacja, konieczny jest etap wstępny, czyli preewangelizacja, adresowana nie tylko do niewierzących, ale także do chrześcijan zdechrystianizowanych¹⁹. Na tym etapie szczególnie przydatna staje się refleksja filozoficzna, na której znaczenie Jan Paweł II wskazuje w encyklice o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio* (1998). Stąd też z jednej strony Papież apeluje do filozofów, „aby starali się coraz głębiej poznawać obszary prawdy, dobra i piękna, które otwiera przed nami Słowo Boże” (FR 103), a z drugiej strony zachęca do wykorzystania owocu ich refleksji i poszukiwań w duszpasterstwie, aby także na drodze rozumowej poprzez otwarty dialog, szczególnie pilny wobec globalnych wyzwań współczesności, przygotować niewierzących do przyjęcia światła wiary (por. FR 104). To przesłanie Papieża z encykliki *Fides et ratio* koniecznie domaga się przełożenia na wymiar parafialny, gdzie często zbyt mało jest elementu preewangelizacji w duchu otwartego dialogu, zarówno wobec niewierzących, mieszkających na terenie parafii, jak i wobec wątpiących, poszukujących czy wreszcie chcących pogłębić swoją wiarę i jej zrozumienie (por. NMI 54-56)²⁰. W adhortacji *Ecclesia in Europa* (2003) Jan Paweł II wzywa wręcz, aby „w naszych wspólnotach [...] poważnie zadbać” o ewangelizację

¹⁸ Por. M. Widenka, *Nowa ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Nowa ewangelizacja wyzywaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 25-75.

¹⁹ Por. B. Biela, *Pojęcie, typy i metody ewangelizacji w świetle współczesnego nauczania Kościoła*, w: *Nowa ewangelizacja w archidiecezji katowickiej*, red. B. Biela, Katowice 2017, s. 20-27.

²⁰ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na rolę spotkań dla niewierzących lub dystansujących się od Kościoła. Zob. B. Biela, *Nabożeństwa dla zdechrystianizowanych i poszukujących*, „Studia Pastoralne” 2018, nr 14, s. 454-470.

zdechryistianizowanych. Wezwanie to określi jako teologicznie głębokie i „dramatyczne”, dodając przy tym: „wezwanie to polega często nie tyle na tym, by ochrzcić nowo nawróconych, ile na tym, by doprowadzić ochrzczonych do nawrócenia do Chrystusa i Jego Ewangelii” (nr 47).

Imperatyw nowej ewangelizacji – jako jeden z tematów wiodących pontyfikatu Jana Pawła II – był wynikiem z jednej strony pogłębionej wizji Kościoła po Soborze Watykańskim II, bazującej zwłaszcza na idei *communio*, z drugiej zaś strony gwałtowny postęp tego wszystkiego, co możemy nazwać anty-Kościółem i antyewangelizacją, a więc współczesnych prądów kulturowych przyczyniających się do sekularyzacji i głęboko dehumanizujących człowieka. Stąd też Jan Paweł II głosił konieczność nowej ewangelizacji jako pierwszorzędnego zadania duszpasterskiego. Nowa ewangelizacja stanowi bowiem zasadniczą odpowiedź Kościoła świadomego swej fundamentalnej racji istnienia. Jest ona najbardziej fundamentalną opcją pastoralną, „naczelnym zadaniem duszpasterskim” (PDV 18), a zarazem „największym i najbardziej porywającym wyzwaniem”, wobec którego staje Kościół od początku swego istnienia (VS 106). Nowa ewangelizacja jest swoistego rodzaju metodologią podchodzenia do wszystkich spraw i dzieł Kościoła. Jej celem jest nie tyle oddziaływanie na poszczególne osoby, ile docelowe „kształtowanie dojrzałych wspólnot kościelnych, w których wiara ujawnia się i urzeczywistnia w całym swoim pierwotnym znaczeniu jako przyłgnięcie do osoby Chrystusa i do Jego Ewangelii, jako spotkanie i sakramentalna komunია z Chrystusem, jako życie w duchu miłości i służby” (ChL 34). Szczególna rola przypada tutaj wspólnocie rodzinnej. Kościół bowiem żyje oraz znajduje swoje podstawowe urzeczywistnienie w rodzinie jako Kościele domowym, a rodzina z kolei żyje i wzrasta w Kościele²¹. Ma ona być nie tylko ewangelizowana, ale także i sama powinna podjąć ewangelizację, realizując funkcję nauczycielską, kapłańską i królewską (por. FC 49-54)²².

Duszpasterstwo tradycyjne, klasyczne, które zdało lepiej lub gorzej egzamin w przeszłości, winno być nieustannie odnawiane, aby odpowiedzieć na wyzwania teraźniejszości. Nie jest więc kwestią fakultatywną, czy poddawać duszpasterstwo nieustannej odnowie, jest to bowiem konieczność. Pozostaje tylko problem, w oparciu o jakie zasady i kryteria dokonywać tej odnowy. Jeśli Papież postuluje duszpasterstwo odnowione, to znaczy, że tradycyjne, dotychczasowe duszpasterstwo już nie wystarcza i nie wolno się w nim zamykać, pod groźbą nieskuteczności, a zarazem swoistego rodzaju nieposłuszeństwa Kościołowi pragnącemu nieustannej odnowy pastoralnej, zwłaszcza parafii. Poddaje więc Papież krytyce taki styl duszpasterstwa, w którym „poświęca się niemal wyłącznie uwagę aspektom społecznym i sprawom doczesnym”²³.

²¹ B. Biela, I. Celary, *Wsluchani w Ducha. Ku odnowie wspólnoty parafialnej – rodziny Bożej*, Katowice 2019, s. 14.

²² Por. Tamże, s. 99-154.

²³ Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 1986 roku, nr 2.

Duszpasterstwo nowej ewangelizacji domaga się przede wszystkim radykalizmu i gorliwości. U progu nowego tysiąclecia w liście *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II zwywał:

Mamy karmić się słowem, aby być „sługami Słowa” w dziele ewangelizacji. Jest to z pewnością jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia. Nawet w krajach, gdzie Ewangelia dotarła wiele wieków temu, przestało już istnieć „społeczeństwo chrześcijańskie”, które mimo licznych ułomności, jakie cechują wszystko, co ludzkie, odwoływało się jednoznacznie do wartości ewangelicznych. Dzisiaj trzeba odważnie stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z globalizacją oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami. Wielokrotnie w minionych latach przypominałem wezwanie do nowej ewangelizacji. Ponawiam je i teraz, pragnąc przede wszystkim wskazać, że musimy na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapal apostolskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy. Powinniśmy wzbudzić w sobie płomiennego ducha św. Pawła, który wołał: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16). Ten zapal z pewnością pobudzi Kościół do nowej aktywności misyjnej, której nie będzie można powierzyć jedynie wąskiej grupie „specjalistów”, ale będzie ona wymagać odpowiedzialnego udziału wszystkich członków Ludu Bożego. Kto prawdziwie spotkał Chrystusa, nie może zatrzymywać Go dla siebie, ale winien Go głosić. Potrzeba nowego rozmachu w apostołstwie, które byłoby przeżywane jako codzienne zadanie wspólnot i grup chrześcijańskich (nr 40).

Duszpasterstwo doby nowej ewangelizacji winna cechować postawa przyjmowania, dzięki której parafia jawi się jako wspólnota przygarniająca. To przygarnianie braci w wierze, czy też każdego człowieka, kimkolwiek on jest, skądkolwiek przychodzi i z czymkolwiek się zwraca do parafii, ma mieć charakter uniwersalny i bezinteresowny. Nie ma dla tej funkcji przygarniania ani określonego czasu, ani określonej kategorii ludzi, ani spraw. Owa postawa przygarniania jest naśladowaniem Jezusa: „Przygarniajcie siebie nawzajem, bo i Chrystus przygarnął was” (por. Rz 15,7). Człowiek więc ma przygarnąć Chrystusa i na Jego wzór przygarnąć każdego człowieka. Realizowanie z czułością i delikatnością duszpasterstwa przygarniania ma wymiar świadectwa wiary w Boga, który jest miłością²⁴.

Szczególną funkcję w realizacji postawy przygarniania w parafii może odgrywać centrum parafialne, będące zarazem centrum przyjmowania, nie tylko dla parafian, ale i dla przybyszów z dalekich krajów. W ten sposób „parafia staje się miejscem przygarniania, które kieruje serca mieszkańców dzielnicy ku wartościom duchowym. Oni mogą odnaleźć tutaj swoją rodzinę, która otwiera przed nimi ramiona i w której mogą spotkać Chrystusa i doświadczyć radości braterstwa wśród tych, którzy wierzą w Niego. Parafia winna być przygarniająca wobec

²⁴ Jan Paweł II, *Z przyjściem Chrystusa rodzi się prawdziwy pokój. Przemówienie do pielgrzymów z Diecezji Civita Castellana, Orte i Gallese, Nepi i Sutri* (17.12.1983), *Nauczanie papieskie VI* (1983) t. 2, Poznań 1999, s. 645.

wszystkich, gdyż tak naprawdę nie ma obcych w rodzinie chrześcijańskiej”²⁵. Z duszpasterstwem przygarniania łączy się ściśle duszpasterstwo postaw pokrewnych, a więc: gościnności, otwartości, dyspozycyjności, tolerancji, zrozumienia, dialogu, przyjaźni, pomocy, zainteresowania się, jednym słowem – wielkodusznej i wspaiałomyślniej miłości²⁶.

Z nową ewangelizacją ściśle związane jest duszpasterstwo misyjne. Misyjny styl, czy raczej misyjny wymiar duszpasterstwa w parafii zakłada poprawną świadomość teologiczną. Bazuje ona na wizji Kościoła jako wspólnoty z natury misyjnej, którego parafia jest częścią. Nadto odwołuje się do wypływającego z chrztu powołania chrześcijanina, które z natury jest powołaniem do apostołstwa (por. ChL 14). Dynamika misyjna ma wielkie możliwości realizacyjne w wymiarze parafialnym ze względu na bliskość oraz znajomość ludzi i ich warunków życia, a także możliwość podjęcia konkretnych inicjatyw. Dlatego też Papież apeluje o ducha misyjnego w każdej parafii. „Żadna wspólnota chrześcijańska nie spełni wiernie swojego zadania, jeśli nie będzie wspólnotą misyjną. Albo będzie wspólnotą misyjną, albo przestanie być nawet wspólnotą chrześcijańską, ponieważ chodzi tu o dwa aspekty tej samej rzeczywistości, wyrastającej z sakramentu chrztu i z innych sakramentów”²⁷. Styl duszpasterstwa misyjnego w parafii zakłada nie tylko świadomość jej powołania do misji, ale także „widzenie” terenów misyjnych. Bez tego widzenia nie ma mowy o dalszym etapie, którym jest decyzja pójścia z Ewangelią do tych, którzy na nią czekają, bardziej lub mniej świadomie. Budząc ducha misyjnego w parafii, Papież wskazuje tereny, kategorie osób, dziedziny życia, które trzeba uczynić celem „misyjnych wypraw” duchownych i świeckich, indywidualnych i zorganizowanych. W duszpasterstwie nastawionym misyjnie trzeba iść z Ewangelią do wszystkich, do każdej osoby i w każdej jej życiowej sytuacji: w pracy, nauce, cierpieniu, czasie wolnym. I na tym odcinku duszpasterstwo parafialne oczekuje szczególnie swojej odnowy, gdyż – jak podkreśla Papież – często w krajach o wielowiekowych tradycjach chrześcijańskich trzeba podejmować misję jakby na nowo. Potrzeba misji „pojawia się w środowiskach dotąd tradycyjnie chrześcijańskich, tak że coraz częściej są one «misjami pośród nas»; tego typu działalność staje się pilnym zadaniem każdej wspólnoty”²⁸. Dlatego też misyjność parafii *ad intra* i *ad extra* wzajemnie się warunkują. Misyjność bowiem wobec niechrześcijan, często odległych, stawia pytanie o misyjność wobec własnych członków i mieszkańców własnego terytorium. „Misyjność *ad intra* jest wiarygodnym znakiem i bodźcem dla misyjności *ad extra* i odwrotnie” (RM 34).

²⁵ Jan Paweł II, *Kościół Ciałem Chrystusa i widzialnym znakiem wspólnoty, Homilia w czasie Mszy św. w Abidżanie* (10.05.1980), Nauczanie papieskie III (1980) t. 1, Poznań 1985, s. 574.

²⁶ Por. M. Duda, *Mysząc parafia...*, s. 501-502.

²⁷ Jan Paweł II, *Dzieło ewangelizacji posłannictwem chrześcijanina. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny* (1991), w: *Orędzia Ojca świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998, s. 326.

²⁸ Tamże, s. 326-327.

Duszpasterstwo nowej ewangelizacji domaga się z natury programowania. Dlatego też Jan Paweł II często proponuje – zarówno w swoich pastoralnych dokumentach, jak i w czasie swoich spotkań z duchowieństwem – opracowanie programów duszpasterskich. Między innymi w ramach licznych wizytacji parafii rzymskich Papież zachęca do działania programowego, z uwzględnieniem priorytetów oraz środków prowadzących do ich realizacji. Program ten oczywiście nie może być narzucony odgórnie, ale powinien być opracowany wspólnie przez kapłanów i wiernych świeckich, przy współudziale wszystkich podmiotów apostołstwa w parafii. Szczególną odpowiedzialność za jego powstanie oraz rozwiązywanie problemów duszpasterskich winny wziąć na siebie parafialne rady duszpasterskie (por. KPK, kan. 536, § 1 i 2; ChL 27). Papież zwraca przy tym uwagę, aby przy planowaniu działań duszpasterskich nie był pomijany porządek teologiczny, na rzecz rozwiązań czysto ludzkich czy technicznych. „Kaźda realizacja programów duszpasterskich winna czerpać potrzebną siłę z tajemnicy eucharystycznej i ku niej się kierować, jako do szczytu” (EdE 60). Programowanie duszpasterstwa z konieczności domaga się koordynacji, gdyż wiele osób i wspólnot w ramach parafii oraz wielość podejmowanych przez nie działań, bez harmonizacji zarówno w łonie parafii, jak i poza nią, mogłoby doprowadzić do dezintegracji wspólnoty parafialnej, zamiast służyć jej dobru (por. ChL 26). Ta koordynacja jest szczególnie potrzebna, gdy splot trudności, ale zarazem i szans duszpasterskich, wykracza w swym oddziaływaniu duszpasterskim poza ramy i możliwości jednej parafii. Wtedy właśnie istotna staje się wprowadzona przez Papieża zasada konieczności koordynacji działań, nie tylko między zainteresowanymi parafiami oraz centralą diecezjalną, ale również we współdziałaniu z instytucjami świeckimi dla dobra człowieka²⁹.

Duszpasterstwo nowej ewangelizacji stanowi zadanie pierwszoplanowe i fundamentalne Kościoła naszych czasów. Jest to jednak zadanie trudne, odpowiedzialne i bardzo wymagające. Wydaje się często przekraczać ludzkie możliwości i siły. Dlatego też – na co wskazuje Jan Paweł II – potrzebne jest otwarcie na Ducha Świętego:

Jeżeli w oczekującej nas pracy programowej z większą ufnością zajmujemy się duszpasterstwem, które przeznaczy całą swoją przestrzeń na modlitwę indywidualną i wspólnotową, to zastosujemy się do kluczowej zasady chrześcijańskiej wizji życia: zasady pierwszeństwa łaski. Istnieje pewna pokusa, która od zawsze zagraża życiu duchowemu każdego człowieka, a także działalności duszpasterskiej: jest nią przekonanie, że rezultaty zależą od naszej zdolności działania i planowania. To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego Królestwu wykorzystywali wszystkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, gdybyśmy zapomnieli, że bez Chrystusa „nic nie możemy uczynić” (por. J 15, 5). Modlitwa sprawia, że w życiu towarzyszy nam świadomość tej właśnie

²⁹ Jan Paweł II, *Agire con profondo motivazioni cristiani e umane per ricomporre nel segno di Christo, il tessuto sociale. L'omelia nella parrocchia del Sacro Cuore di Gesù* (29.11.1987), „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 127(1987) nr 286, cyt. za: M. Duda, *Myśląc parafia...*, s. 517.

prawdy. Przypomina nam nieustannie o pierwszeństwie Chrystusa i – przez odniesienie do Niego – o pierwszeństwie życia wewnętrznego i świętości. Kiedy ta zasada nie jest przestrzegana, to czyż można się dziwić, że przedsięwzięcia duszpasterskie kończą się niepowodzeniem, pozostawiając w sercu obezwładniające uczucie frustracji? Niech zatem także naszym udziałem stanie się doświadczenie uczniów, opisane w ewangelicznej relacji o cudownym połowie: „Całą noc pracowaliśmy i niceśmy nie ułowili” (Łk 5, 5). W takim momencie potrzebna jest wiara, modlitwa i dialog z Bogiem, aby serce otworzyło się na strumień łaski, a słowo Chrystusa mogło przeniknąć nas z całą swoją mocą: *Duc in altum!* (NMI 38)³⁰.

3. KIERUNKI ODNOWY PARAFII

Odnowa – ów podstawowy postulat ponawiany przez Papieża pod adresem parafii – winna być traktowana jako nieustanny proces, pewien styl życia i działania parafii. „Parafia potrzebuje się nieustannie odnawiać, aby stać się prawdziwą wspólnotą wspólnot, zdolną do działalności misyjnej rzeczywiście intensywną”³¹. Odnowa parafii ma więc zarówno ukierunkowanie zasadnicze – ma stać się wspólnotą misyjną, jak i bardzo praktyczne – ma stać się wspólnotą wspólnot. Jedno warunkuje drugie. Stając się wspólnotą wspólnot, parafia ma większe szanse stać się wspólnotą misyjną i dotrzeć do wszystkich – *ad intra* i *ad extra*. Stając się coraz bardziej misyjną, musi być wspólnotą wspólnot, gdyż misyjność zakłada wielość podmiotów, a po drugie jej celem jest „stwarzanie” nie tyle indywidualnych chrześcijan, co raczej stwarzanie wspólnoty. Pragnąc realizować taki model parafii, trzeba mieć na uwadze cztery płaszczyzny, czy też wymiary, działalności pastoralnej podkreślane w nauczaniu Papieża: płaszczyznę trynitarną – tajemnica Boga; płaszczyznę eklezjologiczną – tajemnica Kościoła; płaszczyznę kanoniczną – rzeczywistość prawno-strukturalna; płaszczyznę humanistyczną³².

Na płaszczyźnie teologicznej najważniejszą perspektywą, w którą powinna być wpisana „cała działalność duszpasterska, jest perspektywa świętości” (NMI 30), która daje nam udział w życiu Trójcy Świętej i czyni nas uczestnikami świętości

³⁰ Ponieważ nowa ewangelizacja jest czymś tak ważnym, a zarazem trudnym, dlatego też Papież często zanosił w tej intencji modlitwy i zachęcał do nich. Szczególnie polecił modlitwę do św. Józefa, patrona Kościoła: „Trzeba modlić się o to orędownictwo; jest ono ustawicznie potrzebne Kościołowi, nie tylko dla obrony przeciw pojawiającym się zagrożeniom, ale także i przede wszystkim dla umocnienia go w podejmowaniu zadania ewangelizacji świata i nowej ewangelizacji. Aby nieść po raz pierwszy prawdę o Chrystusie lub głosić ją ponownie tam, gdzie została zaniedbana czy zapomniana, Kościół potrzebuje szczególnej «mocy z wysokości» (por. Łk 24,49; Dz 1,87), będącej z pewnością darem Ducha Pańskiego, jak również owocem wstawiennictwa i przykładu jego Świętych”. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris Custos*, o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła, Watykan 1989, nr 29.

³¹ Jan Paweł II, *Eucharystia żywym sercem parafii. Przemówienie do uczestników XXI Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich* (25.11.2004), „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 26(2005) nr 2(270), s. 48.

³² Por. M. Duda, *Myśląc parafia...*, s. 520.

Boga. „Ponowne odkrycie Kościoła jako «tajemnicy», czyli jako ludu «zjednoczonego jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego», musiało doprowadzić także do ponownego odkrycia jego «świętości», pojmowanej w podstawowym znaczeniu jako przynależność do Tego, który jest w najgłębszym sensie Święty, «po trzykroć Święty» (por. Iz 6, 3)” (NMI 39). Nie da się odnowić parafii bez wewnętrznego nawrócenia i życia w komunii z Bogiem. Jest to warunek fundamentalny odnowy Kościoła, w tym także parafii. „Nie wystarczy odnawiać metody duszpasterskie ani lepiej organizować i koordynować instytucje kościelne, ani też studiować z większą przenikliwością biblijne i teologiczne podstawy wiary: trzeba wzbudzić nowy «zapal świętości» wśród misjonarzy i w całej wspólnotie chrześcijańskiej, szczególnie wśród tych, którzy są najbliższymi współpracownikami misjonarzy” (RM 90). Byłoby bowiem absurdem chcieć działać na rzecz jedności z Bogiem, bez posiadania żywego doświadczenia komunii. Na płaszczyźnie eklezjologicznej ważna jest świadomość, czym jest zbudowana na gruncie rzeczywistości teologicznej parafia we wspólnocie Kościoła (por. ChL 26). Zakłada to poprawną świadomość Kościoła i jego ewangelizacyjnej misji *ad intra* i *ad extra* w parafii będącej „wspólnotą wspólnot” (por. ChL 19, 27). Ważny jest tutaj wkład zwłaszcza teologii pastoralnej. Na płaszczyźnie prawnej „władze lokalne powinny zadbać: a) o przystosowanie struktur parafialnych z dużą elastycznością, jaką w tej dziedzinie dopuszcza *Kodeks prawa kanonicznego*, mając na względzie przede wszystkim udział świeckich w odpowiedzialności duszpasterskiej; b) o tworzenie niewielkich podstawowych wspólnot kościelnych, zwanych także wspólnotami żywymi, w których wierni mogą przekazywać sobie nawzajem Słowo Boże oraz służyć innym i praktykować miłość. Wspólnoty te są prawdziwym wyrazem kościelnej komunii i ośrodkami ewangelizacji, działającymi w łączności ze swoimi pasterzami” (ChL 26). Istotnym jest więc uznanie konieczności wspólnotowych struktur widzialnych w parafii, będących znakiem i narzędziem niewidzialnej rzeczywistości eklezjologicznej komunii. Z kolei na płaszczyźnie ludzkiej chodzi o takie kształtowanie oblicza parafii, aby było odbierane przez ludzi jako pełne humanizmu, poszanowania godności ludzkiej, praw człowieka, otwarcia się na człowieka, dobroci, solidarności itp. Pominiecie tego wymiaru czyniłoby Kościół zamkniętym i niewrażliwym na człowieka, ulegającym pokusie „eklezjocentryzmu”, tak jakby był dla samego siebie, a nie dla zbawienia człowieka. Kościół nie byłby wtedy wiarygodny w głoszeniu miłości. Podobnie też zamknięcie się na osiągnięcia nauk świeckich czyniłoby go zaściankowym, nierozumiejącym świata i człowieka oraz niekorzystającym z dorobku nauki i doświadczenia oraz współczesnej techniki w dziele ewangelizacji. Papież daje w tej materii bardzo znaczącą wskazówkę ogólną: „uczynić parafię na miarę człowieka” oraz „przydałaby się większa pomysłowość w naszym tworzeniu Kościoła”³³.

³³ Jan Paweł II, *Parafie diecezji rzymskiej. Spotkanie z klerem Rzymu* (21.02.1985), Nauczanie papieskie VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, s. 299.

Wszystkie te cztery nurty odnowy parafii, występujące razem powinny być w służbie komunii. Ważna jest tutaj także harmonizacja i hierarchizacja tych wymiarów. Chodzi przede wszystkim o uchwycenie właściwych proporcji oraz adekwatny do nich nakład sił i środków. Nie może bowiem być tak, że reforma zewnętrznych struktur czy zabezpieczenia materialnego zaplecza parafii pochłonie większość czasu czy środków. W odnowie parafii zawsze na pierwszym miejscu będzie chodziło o autoewangelizację wspólnoty – tak by stała się ona wyrazem komunii. Jan Paweł II często powtarzał: „Parafia musi na nowo odnaleźć swoje powołanie” (CT 67), „odkryć ponownie, że jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości”³⁴, „uświadomić sobie, że jest tym, czym jest «wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem odkupionym»”³⁵, „trzeba wlać w nią nowego ducha” (CT 67). Chodzi zatem o realizację w rzeczywistości parafialnej soborowej idei *communio* w jej wymiarze wertykalnym i horyzontalnym³⁶. Odnowa parafii powinna więc przebiegać w kierunku odnowy jej podstawowych funkcji będących w służbie komunii (zwłaszcza w poszukiwaniu nowych sposobów i metod ewangelizacji)³⁷ oraz w kierunku kształtowania modelu parafii spełniającego w swoich strukturach i inicjatywach wymogi eklezjologii komunii³⁸. Współczesna odnowa parafii w praktycznym modelu realizacyjnym zasadniczo przebiega w dwóch kierunkach. Z jednej strony następuje dzielenie parafii na mniejsze rejony, w których powstają wspólnoty podstawowe, wspólnoty domowe itp. Z drugiej strony następuje ruch łączenia, grupowania parafii w ramach „jednostki pastoralnej”, sektora, dekanatu, regionu, przede wszystkim diecezji. Niezwykle ważną rolę w tym kontekście odgrywają małe wspólnoty oraz ruchy odnowy parafii³⁹.

Postulaty te precyzuje w sposób syntetyczny Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in America* (1999):

³⁴ Jan Paweł II, *Parafia – wspólnota wiary, nadziei i miłości...*, s. 659.

³⁵ Tamże.

³⁶ Zob. B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła...*, s. 33-150.

³⁷ Por. Tenże, *Pastoralne nawrócenie w teorii i praktyce parafialnej*, Katowice 2014, s. 76-95.

³⁸ Zob. „Współczesne projekty budowania komunijnej parafii”. Tamże, s. 119-143.

³⁹ Coraz bardziej aktualne wydają się w tym kontekście wytyczne zawarte w dokumencie Stolicy Apostolskiej (Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Religii Niechrześcijańskich, Sekretariat dla Niewierzących, Papieska Rada ds. Kultury) z 1986 r. pt. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*. W punkcie 3.1 czytamy m.in.: „Niemal wszystkie odpowiedzi [Konferencji Episkopatów] zawierają apel o ponowne przemyślenie (przynajmniej w wielu sytuacjach lokalnych) tradycyjnej «struktury wspólnoty parafialnej», o poszukiwanie takiego modelu owej wspólnoty, który miałby w sobie więcej braterstwa, byłby bardziej «na miarę człowieka», lepiej przystosowany do sytuacji życiowych ludzi, posiadałby w większym stopniu charakter «podstawowej wspólnoty kościelnej». Jej rodzaje: opiekuńcze wspólnoty żywej wiary, miłości (ciepła, akceptacji, zrozumienia, pojednania, koleżeństwa) i nadziei; wspólnoty celebracyjne; wspólnoty modlitewne; wspólnoty misyjne – zwrócone na zewnątrz, pełniące rolę świadków; wspólnoty pomagające i otwarte na potrzeby ludzi mających szczególnie trudne problemy, np. rozwiedzionych i ponownie zawierających małżeństwo, ludzi żyjących na marginesie społecznym”.

Parafia jest uprzywilejowanym miejscem, w którym wierni mogą mieć konkretne doświadczenie Kościoła. Dziś w Ameryce, jak i w innych częściach świata, parafia napotyka czasami na trudności w realizacji swojej misji. Parafia powinna odnawiać się nieustannie, wychodząc z podstawowego założenia, że „parafia ma być przede wszystkim wspólnotą eucharystyczną”. Ta zasada zakłada, że „parafie są powołane, aby być gościnnym i solidarnym miejscem wtajemniczenia chrześcijańskiego, wychowania i celebracji wiary, otwartymi na różnorodność charyzmatów i służb, zorganizowanymi w sposób wspólnotowy i odpowiedzialny, integrującymi ruchy apostołskie już istniejące, zwracającymi uwagę na różnorodność kulturową swoich mieszkańców, otwartymi na projekty duszpasterskie, także i te wykraczające poza jej granice, i na otaczającą je rzeczywistość”.

Na szczególną uwagę zasługują, ze względu na swoją specyficzną problematykę, parafie w wielkich ośrodkach miejskich, gdzie trudności są tak wielkie, że normalne struktury duszpasterskie wydają się niewystarczające i możliwości działalności duszpasterskiej znacznie ograniczone. Niemniej jednak instytucja parafialna zachowuje swoją wagę i powinna być podtrzymywana. Aby osiągnąć ten cel, trzeba „kontynuować poszukiwanie środków, przy pomocy których parafia i jej struktury duszpasterskie staną się skuteczniejszymi w środowiskach miejskich”. Klucz do odnowy parafialnej, szczególnie naglącej w parafiach wielkich miast, można odnaleźć być może widząc parafię jako wspólnotę wspólnot i ruchów. Wydaje się zatem rzeczą konieczną formacja wspólnot i grup eklezjalnych o takich wymiarach, które umożliwią prawdziwe relacje ludzkie. To pozwoli przeżywać intensywniej wspólnotę, starając się kultywować ją nie tylko *ad intra*, ale także jako wspólnotę parafialną, do której przynależą te grupy wraz z całym Kościołem diecezjalnym i uniwersalnym. W tym kontekście ludzkim będzie również łatwiej słuchać Słowa Bożego, aby rozważać w jego świetle różnorodne problemy ludzkie i dojrzewać do odpowiedzialnych wyborów opierających się na miłości uniwersalnej Chrystusa. Instytucja parafialna odnowiona w ten sposób „może wnieść wiele nadziei”. Może formować ludzi we wspólnotach, ofiarować pomoc dla życia rodzinnego, przezwyciężyć anonimowość, przyjąć i pomóc osobom, aby włączyły się w życie sąsiedzkie i w życie społeczeństwa. W ten sposób, każda parafia dzisiaj, a w szczególności te należące do środowiska miejskiego, będzie mogła ożywiać ewangelizację bardziej osobową i jednocześnie umacniać pozytywne relacje z przedstawicielami społecznymi, edukacyjnymi i wspólnotowymi.

Ponadto „ten typ parafii odnowionej wymaga pasterza, który na pierwszym miejscu będzie miał głębokie doświadczenie Chrystusa żywego, ducha misyjnego, serca ojcowskiego, który będzie animatorem życia duchowego i ewangelizatorem zdolnym do promowania współuczestnictwa. Parafia odnowiona zakłada współpracę świeckich, animatora akcji duszpasterskiej i zdolność pasterza, aby pracować z innymi. Parafie w Ameryce powinny odznaczać się duchem misyjnym, który sprawi, że obejmą swą działalnością tych, którzy są oddaleni” (EAm 41).

4. PODSUMOWANIE

Historyczne, teologiczne, pastoralne i czysto ludzkie argumenty przemawiają za wartością parafii, dlatego też winna być ona utrzymana za wszelką cenę. I nie jest to proste zalecenie czy opcja, którą można, ale niekoniecznie trzeba, podjąć, lecz pastoralny imperatyw. Oczywiście nie po to, by coś narzucić odgórnie, ale po

to, by nie przyłożyć ręki do demontażu Kościoła wskutek podcięcia jego korzeni i sparaliżowania siatki parafii, którą od wieków posługiwał się w dziele ewangelizacji. Dla parafii nie ma alternatywy i nikt do tej pory, mimo wielu usiłowań, takiej alternatywy nie przedstawił. I chociaż parafia powstała w konkretnej epoce historycznej, to jednak mimo niewątpliwych trudności i kryzysu, jaki przeżywa, nie widać jej końca czy zmierzchu. A ci, którzy ten koniec ogłaszali, często po latach musieli powracać do jej idei⁴⁰.

Nieodzwonne w tym kontekście będzie śledzenie i odczytywanie współczesnych znaków czasu, i to nie tylko w wymiarze globalnym, ale także w tych wymiarach lokalnych, płynących z konkretnego środowiska. Stanowią one bowiem „nowe wyzwanie duszpasterskie”, które niejednokrotnie najłatwiej jest zaobserwować. Chodzi bowiem o przystosowanie się parafii do specyficznych wyzwań ewangelizacyjnych danego środowiska. Wymownym przykładem takiej adaptacji parafii do warunków jej życia i działania jest to, co powiedział Jan Paweł II w 1983 r. w parafii pw. św. Maksymiliana Kolbego w Krakowie-Mistrzejowicach: „Dzieło ewangelizacji w parafii nowohuckiej winno być w sposób szczególny zespolone z wielką sprawą godności pracy ludzkiej i chrześcijańskiej godności. Tej sprawie parafia św. Maksymiliana winna także wytrwale służyć”⁴¹. Taka adaptacja prowadzi do uchwycenia specyfiki właściwej dla danej parafii. W związku z powyższym wydaje się, że współczesna parafia jest wezwana do większego zaangażowania się i zanurzenia w życie społeczne wspólnot lokalnych, we wszystkich jego wymiarach, gdzie istnieje wiele problemów nierozwiązanych, czekających na podjęcie i gdzie łatwo postawić pytanie pod adresem parafii: a co robi parafia w tym względzie? Nowa ewangelizacja musi koniecznie uwzględnić ten aspekt. Łączy się to ściśle z potrzebą maksymalnego otwarcia się parafii na inne podmioty ewangelizacji i dialog „ze światem”. Nawet bowiem odnowiona i nieustannie się odnawiająca parafia, dobrze przystosowana do współczesnych warunków, nie jest samowystarczalna. Ta otwartość parafii dotyczy nie tylko innych wspólnot ekumenicznych, ale ma także wymiar ekumeniczny oraz ogólnoludzki. Wynika z tego, iż nowa ewangelizacja nie obejdzie się bez parafii – jako podstawowej wspólnoty Kościoła ewangelizującego i ewangelizowanego. Z metodycznego punktu widzenia będzie się to jednak najpierw domagać koniecznej odnowy, adaptacji i otwarcia się parafii, tak aby była to parafia na czas nowej ewangelizacji.

Zapotrzebowanie na solidną wizję parafii, zakorzenioną w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, wynikającą z głębokiej refleksji teologicznej oraz

⁴⁰ Przykładowo można wskazać na Kościół we Francji, który w czasie dorocznych plenarnych obrad episkopatu powraca po latach do idei parafii. Zob.: *Assemblée plénière des évêques de France, Des communautés: l'Europe, la paroisse – Lourdes 1989*, Paris 1989; *Assemblée plénière des évêques de France, Eglise, communion missionnaire: le dimanche, la paroisse – Lourdes 1990*, Paris 1991.

⁴¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w Nowej Hucie-Mistrzejowicach z okazji konsekracji kościoła pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego* (22.06.1983), *Nauczanie papieskie VI* (1983) t. 1, Poznań 1998, s. 814.

opartą na doświadczeniu pastoralnym, otwartą w swoich propozycjach pastoralnych na kontekst współczesności, a także widzącą przed sobą perspektywę przyszłości – to jedno z najbardziej podstawowych zapotrzebowań współczesnego Kościoła. Jeśli bowiem parafia jest dla Kościoła swoistego rodzaju bazą, to baza ta powinna być zdrowa i mocna. Dlatego też tylko poprawna wizja teologiczno-pastoralna parafii może stanowić fundament dla wszelkiego rodzaju szczegółowych modeli realizacyjnych współczesnej parafii, jej odnowy, reformy czy restrukturyzacji. Bez solidnej teologii parafii i wypływających z niej zasad pastoralnych każdy duszpasterski zamysł, czy tym bardziej tzw. „akcja”, będzie zawieszony w próżni, bo pozbawiony naturalnego środowiska eklezjalnego i nieliczący się z wielowiekową tradycją Kościoła. Właśnie taką wizję teologiczno-pastoralną parafii, umiejscowioną na tle współczesnego kontekstu cywilizacyjnego, w ciągu swojego blisko dwudziestosiedmioletniego pontyfikatu wypracował, propagował, jej służył i zostawił Kościołowi Jan Paweł II.

Parafia to podstawowe urzeczywistnianie się Kościoła *hic et nunc*; instytucja ludzka, historyczna; wyraz komunii bosko-ludzkiej realizowanej w Kościele; podstawowa, zwyczajna, uprzywilejowana wspólnota wierzących, ukazująca Kościół jako powszechny sakrament zbawienia. W tej perspektywie została ukazana przez Jana Pawła II współczesna wizja parafii. Dopiero bowiem parafia uczestnicząca w rzeczywistości Kościoła-tajemnicy, Kościoła-komunii oraz Kościoła-misji stanowi klucz do zrozumienia jej prawdziwej wartości w wypełnianiu zbawczej misji Kościoła (por. ChL 8-44). Jest to zgodne z głównym przesłaniem listu apostolskiego Jana Pawła II *Novo millennio ineunte*, iż Kościół ma być w rozpoczynającym się tysiącleciu domem komunii dla wszystkich, a parafia szkołą i narzędziem tej komunii (por. NMI 43). Tak rozwinięta teologia parafii winna stanowić impuls do rozwoju konkretnych modeli realizacyjnych parafii, właściwych dla danego kontekstu socjokulturowego. W obliczu współczesnych wyzwań parafia nie może więc kojarzyć się tylko z instytucją, biurokracją, strukturą, prawem, infrastrukturą, punktem usługowym i całą tą otoczką, którą uważa się bardzo często za nieodzowną. Gdyby parafia tylko z tym się kojarzyła, czymś abstrakcyjnym byłaby zachęta Papieża do miłowania swojej parafii⁴². „Powie po prostu: kochajcie swoją parafię! To ona bowiem gromadzi was na sprawowaniu liturgii; ona ożywia waszą wiarę i pomaga wam pełnić dobre czyny miłości wobec braci cierpiących nędzę”⁴³. Miłość do parafii ma swoją podstawę w wierze w Kościół, którego parafia jest częścią. Parafia – ewangelizacyjna wspólnota wspólnot daje możliwość, by tej miłości doświadczyć i w tej miłości wzrastać.

⁴² „Do wszystkich wiernych kieruję swoje najserdeczniejsze pozdrowienie, swoje błogosławieństwo i zachętę, do miłowania swojej parafii” – Jan Paweł II, *Charyzmat Apostoła Narodów w pontyfikacie Pawła VI. Homilia w parafii św. Anny na Watykanie* (10.12.1978), Nauczanie papieskie I (1978), Poznań – Warszawa, 1987, s. 164.

⁴³ Jan Paweł II, *Przemówienie do wiernych z parafii św. Franciszka Ksawerego i św. Brunona. Audiencja generalna* (5.12.1979), Nauczanie papieskie II (1979) t. 2, Poznań 1992, s. 635.

PARISH RENEWAL – PASTORAL GUIDELINES OF JOHN PAUL II**Summary**

The need for a decent vision of the parish rooted in the teaching of the Church which results from a deep theological reflection and is based on pastoral experience, opened on its suggestions to the contemporary context and able to reach out to the future is one of the most important needs of the contemporary Church. It is precisely the theological and pastoral vision created and propagated with dedication by John Paul II during almost twenty-eight years of his pontificating. The vision has a major motive – it is supposed to become a missionary community on the one hand, and from the practical point of view it should become a community of communities. The conditioning of the parish is mutual in this respect. If one wishes to put into practice this model of a parish, one has to bear in mind the four dimensions of pastoral activities: the trinitarian dimension – the mystery of God; the ecclesiological dimension – the mystery of the Church; the canonical dimension – the legal and structural reality; and the humanistic dimension. This theology of a parish should be the purpose of its renewal and should be treated as a perpetual process, a specific lifestyle and mode of acting and, as consequence, should also serve as an impulse for the development of practical implementations of parishes that function in a specific social and cultural context.

Słowa kluczowe: parafia posoborowa, odnowa parafii według Jana Pawła II, apologia parafii, duszpasterstwo nowej ewangelizacji

Keywords: post-conciliar parish, parish renewal according to John Paul II, apology of parish, ministry of the New Evangelization

BIBLIOGRAFIA

- Assemblée plénière des évêques de France, Des communautes: l'Europe, la paroisse – Lourdes 1989, Paris 1989.*
- Assemblée plénière des évêques de France, Eglise, communion missionnaire: le dimanche, la paroisse – Lourdes 1990, Paris 1991.*
- Biela B., *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 2006.
- Biela B., *Pastoralne nawrócenie w teorii i praktyce parafialnej*, Katowice 2014.
- Biela B., *Pojęcie, typy i metody ewangelizacji w świetle współczesnego nauczania Kościoła*, w: *Nowa ewangelizacja w archidiecezji katowickiej*, red. B. Biela, Katowice 2017, s. 15-40.
- Biela B., *Nabożeństwa dla zdechrystianizowanych i poszukujących*, „Studia Pastoralne” 2018, nr 14, s. 454-470.

- Biela B., Celary I., *Wsluchani w Ducha. Ku odnowie wspólnoty parafialnej – rodziny Bożej*, Katowice 2019.
- Duda M., *Myśląc parafia... Papieża Jana Pawła II wizja parafii. Studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 2006.
- Jan Paweł II, *Charyzmat Apostoła Narodów w pontyfikacie Pawła VI. Homilia w parafii św. Anny na Watykanie* (10.12.1978), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I (1978), Poznań–Warszawa 1987, s.162-164.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do wiernych z parafii św. Franciszka Ksawerego i św. Brunona. Audiencja generalna* (5.12.1979), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. II/1 (1979), Poznań–Warszawa 1990, s. 635.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979).
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej przed opactwem oo. cystersów w Mogile* (9.06.1979), w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, 186-191.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* (16.10.1979).
- Jan Paweł II, *Kościół Ciałem Chrystusa i widzialnym znakiem wspólnoty, Homilia w czasie Mszy św. w Abidżanie* (10.05.1980), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I (1978), Poznań–Warszawa 1987, s. 572-575.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30.11.1980).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22.11.1981).
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Nowej Hucie-Mistrzejowicach z okazji konsekracji kościoła pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego* (22.06.1983), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VI/1 (1983), Poznań–Warszawa 1998, s. 811-814.
- Jan Paweł II, *Z przyjściem Chrystusa rodzi się prawdziwy pokój, Przemówienie do pielgrzymów z Diecezji Civita Castella Orte i Gallese, Nepi i Sutri* (17.12.1983), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VI/2 (1983), Poznań–Warszawa 1999, s. 643-646.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (2.12.1984).
- Jan Paweł II, *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Jan Paweł II, *Parafia – wspólnota otwarta. Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Kongregacji Duchowieństwa* (20.10.1984), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VII/2 (1984), Poznań–Warszawa 2002, s. 488-491.
- Jan Paweł II, *Parafie diecezji rzymskiej. Spotkanie z klerem Rzymu* (21.02.1985), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VIII/1 (1985), Poznań–Warszawa 2003, s. 296-300.
- Jan Paweł II, *Parafia – wspólnota wiary, nadziei i miłości. Spotkanie z księżmi i zaangażowanymi w pracę duszpasterską – Utrecht* (12.05.1985), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VIII/1 (1985), Poznań–Warszawa 2003, s. 658-663.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek* (1986).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25.03.1987),
- Jan Paweł II, *Agire con profondo motivazioni cristiani e umane per ricomporre nel segno di Christo, il tessuto sociale. L'omelia nella parrocchia del Sacro Cuore di Gesù* (29.11.1987), „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 127(1987) nr 286.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30.12.1988).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris Custos* (15.08.1989).

- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990).
- Jan Paweł II, *Dzieło ewangelizacji posłannictwem chrześcijanina. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny* (1991), w: *Orędzie Ojca świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998, s. 325-329.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25.03.1992).
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (6.08.1993).
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (25.03.1995).
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (25.05.1995).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Africa* (14.09.1995).
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* (25.03.1996).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America* (22.01.1999).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia* (06.11.1999).
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6.01.2001).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Oceania* (22.11.2001).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (28.06.2003).
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis* (16.10.2003).
- Jan Paweł II, *Eucharystia żywym sercem parafii. Przemówienie do uczestników XXI Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich* (25.11.2004), „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 26 (2005) nr 2 (270), s. 48.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (11.10.1992), Poznań 1994.
- Kodeks prawa kanonicznego* (25.01.1983).
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Tota Ecclesia. Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (31.01.1994), w: *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów. Tekst i komentarze*, Tarnów 1995.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa; Nauki Wiary; Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; Biskupów; Ewangelizacji Narodów; Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego; Papieskiej Rady Świeckich; Papieskiej Rady ds. Interpretacji tekstów prawnych, *Ecclesiae de mysterio. Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w urzędowej posłudze kapłanów* (15.08.1997), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, t. 2, s. 21-45.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15.08.1997).
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19.03.1999), Watykan 1999.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej. Instrukcja* (4.08.2002), w: „Wiadomości Archidiecezjalne”, Katowice 70(2002) nr 12, s. 517-562.

Rahner K., *Zur Theologie der Pfarrei*, w: *Die Pfarre. Von Theologie zur Praxis*, hrsg. H. Rahner, Freiburg 1956.

Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Religii Niechrześcijańskich, Sekretariat dla Niewierzących, Papieska Rada ds. Kultury, *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie* (1986).

Szafrński A.L., *W poszukiwaniu teologii parafii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12(1965) z. 3, s. 21-41.

Widenka M., *Nowa ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 25-75.

Ks. Przemysław Sawa
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

**ODNOWA CHARYZMATYCZNA I KOŚCIÓŁ
WOBEĆ WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI.
TEOLOGICZNA I PASTORALNA AKTUALNOŚĆ
WSKAZAŃ JANA PAWŁA II**

Jan Paweł II, papież nowej ewangelizacji, świadek modlitwy, otwarcia na nowe natchnienia Ducha Świętego, pasterz odważny w poszukiwaniu dróg dotarcia do różnych grup ludzi z przesłaniem Ewangelii, przez słowa oraz konkretne czyny, inicjatywy i propozycje poprowadził Kościół w stronę schyłku XX i początku XXI wieku. Praktykując od dzieciństwa szczególne nabożeństwo do Ducha Świętego, był w stanie odpowiadać na potrzeby czasu i osobliwe natchnienia Parakleta. Dzięki jego zaangażowaniu cały Kościół mógł wejść w proces odnalezienia się w zmieniającej się szybko rzeczywistości. Nie zaproponował jednak jakiejś duszpasterskiej rewolucji, ale wskazał drogę pokornego wsłuchiwanie się w wolę Bożą oraz stopniowego wcielanie jej w życie duchowe i pastoralne.

W tym procesie odnawiania, wpisanego w naturę Kościoła, duże znaczenie mają nowe wspólnoty i ruchy kościelne, szczególnie grupy szeroko rozumianej odnowy charyzmatycznej¹. Jan Paweł II poznawał je, doceniał i wskazywał dro-

¹ Nie można ograniczać rozumienia tej rzeczywistości jedynie do wspólnot zrzeszonych pod nazwą: Odnowa w Duchu Świętym. Obecnie powstaje wiele wspólnot odwołujących się do doświadczenia chrztu w Duchu Świętym i szeroko rozumianego nurtu charyzmatycznego. Z tego też powodu decyzją papieża Franciszka od Pięćdziesiątnicy 2019 r. działa służba CHARIS (Międzynarodowa Służba Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej) dla katolickich wspólnot pentekostalnych. Zob. www.charis.international (2019.03.10). O historii doświadczeń odnowy w Kościele katolickim

gi wzrostu². W swoim nauczaniu, ogólnym czy skierowanym do członków tych wspólnot, pomógł właściwie umiejscowić ich doświadczenie w całości życia Kościoła stojącego wobec konkretnych współczesnych wyzwań i tendencji. To przesłanie papieża Jana Pawła II w tym zakresie jest wciąż aktualne i domaga się pogłębiania.

Mając to na względzie, można postawić dwa pytania: Co Odnova w Duchu Świętym wnosi w życie Kościoła? Jak ją po katolicku przyjąć? By znaleźć właściwą odpowiedź i ukazać całościową perspektywę dla charyzmatyczności, należy rozpoznać aktualne wyzwania, wyliczyć istotne dla odnowy Kościoła elementy, a następnie przeanalizować wkład odnowy charyzmatycznej w osiągnięcie tego celu. Waga problemu zostanie pokazana również przez wskazanie sfer wciąż domagających się pastoralnej troski i teologicznego pogłębiania.

1. WYZWANIA WSPÓŁCZESNOŚCI

Kościół nie istnieje poza konkretnymi społeczeństwami i ich problemami. Dlatego też wyzwania epoki stają się wyzwaniami dla Kościoła. Różnego rodzaju przemiany społeczne dotyczą bowiem wspólnotę ochrzczonych i usiłują odcisnąć istotne piętno na życiu wiernych³. Nie bez znaczenia pozostają też napięcia w łonie samego Kościoła. Z tego powodu chrześcijanie (katolicy) muszą stanąć wobec konkretnych problemów i zjawisk współczesności.

1.1. Wyzwania społeczne

Świat niesie немало zagrożeń, pytań, kryzysów. Przykładem mogą być kwestie ekologiczne, wojny, deptanie praw człowieka, niesprawiedliwość społeczna, przemoc, ideologia, technokracja, agresywność środków przekazu, nieludzkie systemy polityczne, terroryzm, pozostawanie milionów ludzi na uboczu postępu technicznego, gospodarczego i kulturowego, głód, analfabetyzm, trudności w dostępie do opieki medycznej, bezdomność, różnego rodzaju uzależnienia, zadłużenie międzynarodowe wielu krajów, trudny dialog międzykulturowy,

zob. P. Hocken, *Katolicka odnowa charyzmatyczna*, w: *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*, red. V. Synan, tłum. M. Wilkosz, Kraków – Szczecin 2006, s. 251–277; N. Kokott, *Odnova w Duchu Świętym w misji Kościoła*, Kraków 2012, s. 31–131.

² Syntetyczne świadectwo spotkań Jana Pawła II z przedstawicielami odnowy charyzmatycznej zob. B. Dembowski, *Jan Paweł II wobec nowych ruchów*, w: *Jan Paweł II apostoł prawdy. Księga pamiątkowa ku czci i pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Kędzierski, Włocławek 2005, s. 17–28.

³ Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte* [dalej: NMI], 57; K. Kaucha, *Wiarogodność Kościoła w kontekście współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008, s. 20–25, 68–79, 131–146, 199–205, 244–248.

problemy dotyczące praw kobiet oraz poszanowania małżeństwa i rodziny, rozmaite wyzwania domagające się dzieł miłosierdzia. Jednocześnie trudna pozostaje kwestia poszanowania życia każdego człowieka – od naturalnego poczęcia do naturalnej śmierci, a także różne wartościowanie życia ludzkiego⁴. W kontekście europejskim wyzwaniem pozostają oznaki świadczące o pozbawieniu świata nadziei. Wśród nich Jan Paweł II wymienia: utratę zdolności powiązania Ewangelii z życiem codziennym, lęk przed przyszłością, fragmentaryzację egzystencji, kryzysy rodzinne, egocentryzm jednostek i grup, coraz mniejsze przejawy solidarności, rozwój nihilizmu, relatywizmu czy hedonizmu, kulturę kreowaną przez media⁵. Prowadzi to do pragnienia wolności bez granic, co skutkuje porzuceniem religijności i sekularyzmem⁶. Odpowiedzią na to może być tylko żywa wiara.

Nie można jednak widzieć wyłącznie negatywnych zjawisk. Kościół ma swoje istotne miejsce w kontekście znaków czasu, którymi są osiągnięcia nauki, rozwój medycyny, troska o środowisko naturalne, dążenie do sprawiedliwości i pokoju, działania ekumeniczne, dialog międzyreligijny czy promocja zaangażowania świeckich⁷. To tworzy nowe przestrzenie dla działalności ewangelizacyjnej i duszpasterskiej.

1.2. Wyzwania w Kościele: ewangelizacja i duchowość

Szczególnym wyzwaniem dla współczesnego Kościoła jest kryzys religijny związany z porzucaniem wiary i zeświecczeniem. Objawem tego kryzysu jest postępująca obojętność religijna, skutkująca życiem „jak gdyby Boga nie było” lub mglistą religijnością⁸. Przyczyn należy szukać w braku doświadczenia osobistej relacji z Bogiem, co sprawia, że ludzie nie dostrzegają światła Chrystusa. Wobec tego chrześcijanie winni być Jego odbłaskiem, dając świadectwo nadziei, radości, życia łaską, z poszanowaniem wolności każdego⁹. W takim kontekście zdrowa kościelna ewangelizacja staje się priorytetem dla współczesnego duszpasterstwa. Dlatego Jan Paweł II zwrócił uwagę na konieczność korekty wizji horyzontalnego zaangażowania Kościoła (np. w sprawy społeczne) i podkreślanie sakramentalnego aspektu Ciała Chrystusa jako wspólnoty wiary i miłości¹⁰. Takiej ewangelizacji

⁴ NMI 49-51; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* [dalej: ChL], 5-6.

⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* [dalej: EE], 7-9.

⁶ ChL 4.

⁷ Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* [dalej: TMA], 46.

⁸ Tamże, 36.

⁹ NMI 54-56. „Ewangelizację współczesnego świata trzeba będzie podejmować, biorąc za punkt wyjścia ponowne odkrycie osobowej, społecznej i kulturowej tożsamości chrześcijan. Oznacza to nade wszystko ponowne odkrycie Jezusa Chrystusa, Wcielonego Słowa i jedyne Zbawiciela ludzi!”. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Wrocław 2002, 29.

¹⁰ *Di qui la necessità che la parrocchia riscopra la sua funzione specifica di comunità di fede e di carità, che costituisce la sua ragion d'essere e la sua caratteristica più profonda. Ciò vuol dire*

potrzebują też ludzie wierzący. Wielu z nich doświadcza bowiem niepewności moralnej, duchowej, doktrynalnej, tej dotyczącej struktury Kościoła, posłuszeństwa czy trudności związanych z prześladowaniem chrześcijan¹¹. Wobec tego Kościół ma szukać dróg dotarcia z Ewangelią do współczesnych ludzi obarczonych konkretnymi ograniczeniami¹². Tylko wtedy możliwe jest doprowadzenie do odnowy czy wzbudzenia wiary, która będzie więzią z Bogiem.

Także przemiany społeczne i coraz większa indywidualizacja życia odciskają swoje piętno także na duchowości współczesnych chrześcijan. Z jednej strony daje się zauważyć kryzys tożsamości wierzących, co w dużej części skutkuje porzuceniem praktykowania wiary, z drugiej zaś indywidualizm wkrada się w przestrzeń zaangażowania duchowego, w którym prym wiodą własne preferencje, oczekiwania, poglądy. Nie brakuje absolutyzacji własnych teorii teologicznych, przeżyć wewnętrznych, objawień prywatnych. Z tego powodu Jan Paweł II jednoznacznie wezwał do oczyszczenia tej sfery: „[...] należy odrzucać pokusę duchowości skupionej na wewnętrznych, indywidualnych przeżyciach, którą trudno byłoby pogodzić z wymogami miłosierdzia, a ponadto z logiką Wcielenia i ostatecznie nawet z chrześcijańską eschatologią”¹³. Wobec tych zjawisk Kościół zobowiązany jest do znalezienia właściwej odpowiedzi i zdrowej formacji wiary.

2. DUCH ŚWIĘTY W ŻYCIU I MISJI KOŚCIOŁA

Duch Święty kreuje życie Kościoła i umożliwia wypełnianie misji ewangelizacyjnej i duszpasterskiej. Dotyczy to życia wewnętrznego ochrzczonych, struktury (tożsamości) Kościoła oraz podejmowanej służby wobec wiernych i świata. Kwestie te znalazły ważne miejsce w pasterskim nauczaniu Jana Pawła II.

2.1. Życie wewnętrzne ochrzczonych

Sobór Watykański II wyraźnie stwierdził, że wszyscy chrześcijanie powołani są do świętości, wobec czego historia Kościoła to historia świętości. Samo świadectwo świętych pokazuje, że doskonałość jest dostępna człowiekowi. Jednak wśród

fare dell'evangelizzazione il perno di tutta l'azione pastorale, quale esigenza prioritaria, preminente, privilegiata. Si supera così una visione puramente orizzontale di presenza solo sociale, e si rafforza l'aspetto sacramentale della Chiesa; aspetto che si manifesta in modo tutto speciale nella comunità parrocchiale, quando questa attende ad essere formatrice della fede dei suoi figli e svolge la sua funzione missionaria ed evangelizzatrice. Jan Paweł II, *Przemówienie do Kongregacji ds. Duchowieństwa*, w: *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale* 77 (1985), s. 307-308.

¹¹ TMA 36-37.

¹² Więcej o wyzwaniach ewangelizacyjnych w kontekście przemian społecznych zob.: J. Królikowski, *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia. Studia eklesjologiczne*, Kraków 2018, s. 383-402, 421-458.

¹³ NMI 52.

chrześcijan jest obecny również grzech. Doświadczenie przez wierzących grzechu stanowi wezwanie do nawrócenia, a więc stanięcia w obliczu prawdy o swoim życiu – prawdy o odejściu od ideału wyznaczonego przez Chrystusa¹⁴. Takie powołanie nie może jednak być realizowane tylko indywidualnie, lecz – zgodnie z wolą Jezusa – potrzebuje wspólnoty. Dlatego Kościoła jako wspólnoty ochrzczonych nie można postrzegać jedynie w kategoriach struktury organizacyjnej. W najgłębszej istocie chodzi bowiem o wymianę duchowych darów, która sprawia, że „świętość jednego wspomaga innych w znacznie większej mierze niż grzech jednego może zaszkodzić innym”¹⁵. I choć droga do świętości jest odmienna dla każdego ochrzczonego, to jest tu mowa o jedności, bowiem także w tym zakresie objawia się różnorodność, której źródłem jest Duch Święty – każdy bowiem otrzymuje odpowiednie dary dla własnego wzrostu, w zależności od poziomu przyjmowania miłości Boga, powołania, historii i duchowej drogi¹⁶.

2.2. Duchowość komunii

Soborowa wizja Kościoła jako komunii mocno wybrzmiewa w nauczaniu Jana Pawła II. Punktem wyjścia jest jedność z Bogiem dokonująca się przez Jezusa w Duchu Świętym w Słowie Bożym i sakramentach. To generuje postrzeganie wspólnoty ochrzczonych jako obcowania świętych, obejmującego wszczępienie w Chrystusa oraz miłość wobec wiernych. Owo misterium Kościoła można zrozumieć jedynie w perspektywie planu zbawienia. Istnienie tego jednego źródła nie wyklucza różnorodności, wręcz przeciwnie – Duch Święty stanowi więź jedności i źródło wielości powołań, stanów, charyzmatów, tajemnic, zadań. Obejmuje to również osobisty stosunek do świata i do Kościoła jako wspólnoty. W sposób szczególny tę komplementarność widzieć należy w kontekście konieczności współlistnienia darów hierarchicznych i charyzmatycznych, a co za tym idzie właściwego rozumienia posług urzędowych i zaangażowania świeckich¹⁷.

Trzeba więc pamiętać, że Kościół ze swej natury jest uniwersalny, powszechny, co oznacza wielość w jedności, jedność przy odmienności Kościołów lokalnych, ludzi je tworzących, zadań, obdarowań, dróg. Owa różnorodność zakorzeniona jest w Chrystusie oraz w jednym powołaniu do misji i świętości. Chodzi tu więc o jedność duchową¹⁸. Przejawia się to również we współlistnieniu różnych wspólnot

¹⁴ Jan Paweł II, *Bulla Incarnationis mysterium*, Poznań 1998, 10-11.

¹⁵ Tamże, 10.

¹⁶ Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, red. S. Dziwisz i in., Città del Vaticano 1992 [dalej: WDS], s. 344. Zob. tamże, s. 348-352.

¹⁷ ChL 18-23.

¹⁸ WDS, s. 86-89. „Nie chodzi tu [...] o jedność tylko mechaniczną czy też organiczną [...], ale o jedność duchową, która zobowiązuje do przestrzegania pewnych zasad etycznych. [...] Istnieje podobieństwo między komunią jedności Kościoła a komunią trynitarną, której najwyższa doskonałość wyznacza cel dążeniom wszystkich czasów” (WDS, s. 294-295). Zob. tamże, s. 304-308.

i ruchów, które różnią się, ale mają udział w misji Kościoła¹⁹. W tej wielości Kościół może zachować jedność dzięki działaniu Ducha Świętego, a jej gwarancją tkwi w posłudze apostołskiej i wzajemnej miłości wiernych²⁰.

2.3. Struktura Kościoła

Kościół ma wymiar hierarchiczny i charyzmatyczny. Podkreśla to Urząd Nauczycielski, a potwierdza współczesna praktyka duszpasterska, zwłaszcza coraz większe zaangażowanie świeckich oraz znaczenie nowych wspólnot wewnątrz Kościoła katolickiego.

2.3.1. Posługa hierarchiczna i charyzmatyczna

W Kościele niezbędna jest posługa wynikająca ze święceń. Wyświęceni uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa i służą Kościołowi. Kapłan „jawi się w strukturze Kościoła jako znak absolutnego priorytetu i łaski darmo danej Kościołowi przez zmartwychwstałego Chrystusa”²¹. Ów znak jest czytelny, a posługa właściwie wypełniona, kiedy prezbiterzy pozostają w jedności z własnym biskupem. Dodatkowo należy widzieć powiązanie kapłaństwa sakramentalnego z kapłaństwem chrzcielnym wiernych (różniącym się od sakramentalnego istotą)²². Stąd płynie konieczność współdziałania i wzajemnego poszanowania. Znamienne jest więc nie tylko posłuszeństwo wiernych pasterzom, ale także otwartość pasterzy na wiernych, mających różne doświadczenia i drogi duchowego wzrostu. Cenne są tu słowa Jana Pawła II o posłudze kapłana wobec wspólnoty: prezbiter „nie może pełnić służby na rzecz odnowy dopóty, dopóki nie nabierze do niej życzliwego stosunku, opartego na pragnieniu, wspólnego wszystkim chrześcijanom na mocy chrztu świętego, by wzrastać w darach Ducha Świętego”²³. W tym kontekście jakże ważna staje się troska o powołania kapłańskie i zakonne, która jest znakiem autentycznego zaangażowania w odnowę Kościoła. Jan Paweł II przypomniał więc liderom odnowy charyzmatycznej, że modlitewna odpowiedź na tę łaskę będzie kolejnym znakiem jej uczestnictwa w życiu i misji Kościoła²⁴.

¹⁹ W przesłaniu ze spotkania z ruchami katolickimi w Rzymie w dniu 30 maja 1998 r. Jan Paweł II stwierdził: „Każdy ruch różni się od innych, wszystkie jednak są zjednoczone w tej samej komunii i przez tę samą misję. [...] Nie zapominajcie, że każdy charyzmat jest dany dla wspólnego dobra, to znaczy dla pożytku całego Kościoła”. *Wtedy stanął Piotr... (Dz 2, 14). Zbiór wypowiedzi papieskich skierowanych do Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej od jej powstania do roku 2000*, opr. O. Pesare, Kraków 2001, s. 97.

²⁰ TMA 47.

²¹ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, 16.

²² Tamże, 17.

²³ Jan Paweł II, *Wszczepieni w Kościół*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 2 (1981) nr 5 (17), s. 14.

²⁴ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [dalej: IGPII], XVI, 2, 1993, Vaticano 1995, s. 802.

Nie wystarczy jednak tylko hierarchia. Istotnymi elementami struktury Kościoła są też charyzmaty, będące znakami wolności Ducha i stanowiące obdarowanie budujące Kościół, wspierające powiększanie dobra i odpowiadanie na potrzeby świata. Nie stanowią one jednak autonomicznej sfery, lecz są poddane rozeznaniu pasterzy. Niemniej należy je przyjmować z wdzięcznością, a używać tylko w łączności i posłuszeństwie wobec biskupów²⁵. Nie wolno też koncentrować się na nadzwyczajnych darach. Kościół jest bowiem płodny także przez codzienność życia, wysiłki wiernych w poznawaniu Chrystusa i w świadectwie wiary²⁶. Sam zaś Duch Święty jest udzielany również sakramentalnie, zwłaszcza w bierzmowaniu²⁷.

2.3.2. Ruchy kościelne

Wyrazem charyzmatyczności Kościoła są ruchy i wspólnoty. Pomagają one wierzącym w życiu radykalizmem ewangelicznym i świętością, rozwijają powołanie świeckich, umożliwiają dzieło ewangelizacji, ożywiają Kościół i wnoszą w jego życie radość, stanowią środek zaradczy wobec grup destrukcyjnych (sekt), wspierają ekumenizm i dialog międzyreligijny²⁸. Oczywiście ważna staje się w tym kontekście rola świeckich liderów. Każdy odpowiedzialny we wspólnocie powinien więc dawać sobą przykład modlitwy, przede wszystkim opartej na Biblii. Konieczna jest tu również równowaga w podejściu do darów Ducha Świętego, życie rytmem liturgicznym (także według liturgii godzin), a zwłaszcza Eucharystią i sakramentem pokuty. Niezbędna jawi się też wierność właściwej doktrynie strzeżonej przez Magisterium Kościoła oraz katolickie praktykowanie ekumenizmu. Wreszcie każdy z liderów jest odpowiedzialny za budowanie więzi z biskupem²⁹.

Ruchy i wspólnoty nie stanowią jednak alternatywnej formy Kościoła, lecz winny być zintegrowane z całością jego życia. Wobec tego konieczne jest ich

²⁵ ChL 24; WDS, s. 327-331.

²⁶ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* [dalej: CT], 72. Nie wystarczy jednak samo głoszenie kerygmatu. „[...] nieodzowna jest ewangelizacja prowadzona w sposób autorytatywny, umotywowany i – gdy trzeba – «systematyczny»” (WDS, s. 94).

²⁷ Zob. TMA 45.

²⁸ EE 16.

²⁹ Jan Paweł II, *Wszczepieni w Kościół...*, s. 14. Odnowa ma ukazywać obecność Ducha Świętego, przywracać i podtrzymywać dar łaski, troszczyć się o jedność w obrębie Kościoła katolickiego z innymi ruchami i formami zaangażowania wiernych. Ważne jest też odpowiednie zaangażowanie ekumeniczne. Zob. IGPII, XV, 1, 1992, Vaticano 1994, s. 592-593. Ważną sferą uwagi Jana Pawła II był ekumenizm, budowany w oparciu o katolickie zasady sformułowane przez Sobór Watykański II. Z tego powodu nie bał się prowadzić dialog teologiczny, ale również współpracować i razem się modlić. Znamienne było pragnienie zorganizowania w roku 2000 panchrześcijańskiego spotkania. „Stosownym podkreśleniem ekumenicznego i uniwersalnego wymiaru Świętego Jubileuszu będzie natomiast doniosłe spotkanie panchrześcijańskie. Ma to być wydarzenie o wielkim znaczeniu i dlatego, aby uniknąć nieporozumień, trzeba je właściwie zaplanować i starannie przygotować w duchu braterskiej współpracy z chrześcijanami innych wyznań i tradycji oraz życzliwego otwarcia się na te religie, których przedstawiciele zechcą uczestniczyć we wspólnej radości wszystkich uczniów Chrystusa” (NMI 55).

podporządkowanie odpowiedniemu biskupowi, który pełni posługę rozeznania oraz winien wspierać komplementarność ruchów, dbać o ich właściwy rozwój i formację oraz włączanie w życie diecezjalne i parafialne³⁰. Z tego powodu Kościół ma pielęgnować te formy zaangażowania w Kościół, gdyż dodają mu świeżości i są znakiem „wiosny Ducha”³¹, gdyż „[...] oto świeccy otrzymują, w sobie właściwym wymiarze, udział w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa – kapłańskim, prorockim i królewskim. [...] Tak więc namaszczenie odnosi się do wszystkich chrześcijan”³². Z tego powodu świeccy uczestniczą w ofierze Chrystusa, dają świadectwo życia, przyjmują i głoszą Ewangelię w różnych wymiarach życia, podejmują duchową walkę, składają dar z siebie przez służbę bliźnim. Ten udział w życiu i misji Kościoła wypływa z chrztu, jest rozwinięty przez bierzmowanie, a podtrzymywany przez Eucharystię³³. Wspólnoty i ruchy kościelne stanowią jednocześnie świadectwo oddania się świeckich misji Kościoła i wykorzystania złożonych w nich charyzmatów na rzecz tej misji³⁴.

2.4. Służba duszpasterska i ewangelizacyjna

Zadaniem Kościoła jest ewangelizacja. Wynika to wprost z nakazu misyjnego Jezusa Chrystusa. Kluczem jest świadectwo wiary. Żeby jednak było to możliwe, „trzeba rozbudzić w każdym wierzącym prawdziwą tęsknotę za świętością, mocne pragnienie nawrócenia i osobistej odnowy w klimacie coraz żarliwszej modlitwy i solidarności z bliźnimi, zwłaszcza z tymi najbardziej potrzebującymi”³⁵.

Realizacja tak rozumianej misyjności jest możliwa dzięki działaniu Ducha Świętego, głównego sprawcy nowej ewangelizacji. On bowiem buduje królestwo Boże, przygotowując Kościół do paruzji przez wzbudzanie ziaren zbawienia, które swą pełnię osiągnie na końcu czasów³⁶. To właśnie On jest wewnętrznym nauczycielem Kościoła jako całości i każdego ochrzczonego z osobna. Przede wszystkim przemienia wierzących (uczniów) w świadków Chrystusa oraz naznacza swoją obecnością życie chrześcijan, którzy winni być Jego narzędziami w dziele ewangelizacji³⁷. Niemożliwe jest wypełnienie tej misji ewangelizacyjnej bez zaangażowania poszczególnych wierzących oraz ruchów i stowarzyszeń³⁸. Zadanie to wypełniają m.in. katolickie wspólnoty charyzmatyczne, łącząc głoszenie kerygmatu i działanie duszpasterskie z podkreśleniem roli sakramentów³⁹.

³⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis* [dalej: PG], 51.

³¹ NMI 47.

³² ChL 14; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 10.

³³ ChL 14.

³⁴ *Wtedy stanął Piotr...*, s. 76

³⁵ TMA 42.

³⁶ Tamże, 45.

³⁷ CT 72.

³⁸ Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Africa*, 88-91, 101.

³⁹ IGPII, VII, 1, 1984, Vaticano 1984, s. 1161-1162.

3. WYMIARY ODNOWY CHARYZMATYCZNEJ DLA KOŚCIOŁA

Jan Paweł II zwracał uwagę na duże znaczenie odnowy charyzmatycznej, której nie można utożsamiać z jakąś siecią wspólnot, ale z szeroką rzeczywistością odnowy Kościoła przez powszechne otwarcie na dary charyzmatyczne i ewangelizację. Tak rozumiana odnowa ma kilka istotnych płaszczyzn.

3.1. Odnowa życia chrześcijańskiego

Powołaniem każdego katolika jest wzrastanie w tożsamości (nowości chrześcijańskiej) zakorzenionej w chrzcie. Chrzestujani są bowiem synami w Synu, co możliwe jest dzięki działaniu Ducha Świętego. To jednocześnie oznacza włączenie w Kościół jako Ciało Chrystusa⁴⁰. Jednak podstawą jest osobiste nawrócenie i nowy styl życia. Jan Paweł II, przemawiając w dniu 15 listopada 1986 r. do uczestników Narodowego Kongresu Włoskiej Odnowy w Duchu Świętym, zwrócił uwagę, że prawdziwa odnowa zaczyna się od tego, by żyć zgodnie z Duchem, co wyraża się w pokonywaniu pokus ciała i ukierunkowaniu się na Boga. Prowadzi to do uzdrowienia życia i przyjęcia nowej mentalności, gdzie istotne stają się natchnienia Ducha⁴¹. Jest to możliwe tylko wtedy, kiedy Kościół zwraca uwagę na działanie Ducha Świętego w życiu chrześcijan⁴². Osiągnięcie celu nie jest jednak możliwe bez właściwej formacji, która „ma na celu fundamentalne odkrycie własnego osobistego powołania i coraz większą dyspozycyjność, by żyć nim poprzez wypełnianie własnej misji”⁴³.

3.2. Odnowa Kościoła

Odnowa osobista wiedzie do odnowy Kościoła. Temu dziełu służą wspólnoty charyzmatyczne, które jako część Kościoła realnie uczestniczą w misji Chrystusa. Jest to możliwe pod warunkiem zakorzenienia w Kościołach lokalnych (diecezjach) i parafiach⁴⁴, co wyraża się w ich uznaniu przez kompetentną władzę kościelną, utrzymywaniu realnego związku z biskupami i papieżem. To wszystko ukazuje katolicką tożsamość wspólnot⁴⁵. Tak przeżywana odnowa odmładza Kościół i przejawia się w kilku przestrzeniach: w nowym stylu współpracy duchownych i świeckich, w zaangażowaniu wiernych w liturgię i różne formy głoszenia Słowa Bożego oraz inne posługi, w większym udziale kobiet w sprawach Kościoła

⁴⁰ ChL 10-13.

⁴¹ IGPII, IX, 2, 1986, Vaticano 1986, s. 1437.

⁴² Zob. IGPII, III, 2, 1980, Vaticano 1980, s. 1386-1390.

⁴³ ChL 58.

⁴⁴ IGPII, VII, 1, 1984, 1160-1161. O kryteriach poprawności wspólnot i ich eklezjalnym znaczeniu zob. D. Bryl, *Ruchy odnowy w Kościele*, w: *Pneuma Hagion. W dwudziestolecie encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, red. T. Siuda, Poznań 2007, s. 183-198.

⁴⁵ IGPII, XVII, 2, 1994, Vaticano 1996, s. 775-776.

i społeczeństwa⁴⁶. Jednocześnie, co trzeba wyraźnie podkreślić, świeccy nie stanowią jedynie adresata duszpasterstwa, ale także jego podmiot. Przejawia się to w braniu odpowiedzialności i podejmowaniu różnych służb⁴⁷.

Jednak mówiąc o odnowie Kościoła nie można mieć na względzie jedynie organizacyjnych czy strukturalnych aktywności. Jan Paweł II wyraźnie zwracał uwagę na duchowy wymiar. Prawdziwa odnowa obejmuje więc życie według Ducha (uzdrowienie wewnętrzne, przeniknięcie umysłu Bożymi natchnieniami), rozpoznawanie prawideł życia duchowego oraz zobowiązań płynących z przyjętego chrztu, kształtującego ewangeliczny styl życia i podkreślanie priorytetu łaski⁴⁸.

Podejmując dzieło odnowy charyzmatycznej Kościoła, trzeba mieć też świadomość różnych niebezpieczeństw. Jan Paweł II wskazał jako ograniczające właściwy rozwój wiary następujące postawy: nadmierna emocjonalność w przeżyciu relacji z Bogiem, troska o spektakularność i nadzwyczajność, mylna interpretacja Pisma Świętego, koncentracja na własnym wnętrzu przy jednoczesnym zaniedbywaniu apostołstwa, upodobania narcystyczne w religijności. Nie są to jednak niebezpieczeństwa jedynie w kręgach Odnowy w Duchu Świętym. Wobec tego konieczne jest właściwe rozeznawanie, czyli „badanie duchów” pod kierunkiem biskupów⁴⁹.

3.3. Udział w ewangelizacji

Ewangelizacja jest wciąż aktualnym zadaniem Kościoła. Jednak współcześnie domaga się nowego dynamizmu i rozmachu. Jan Paweł II jednoznacznie ukazał tę powinność wierzących: „[...] musimy na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapal apostołskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy. Powinniśmy wzbudzić w sobie płomiennego ducha św. Pawła [...]. Ten zapal z pewnością pobudzi Kościół do nowej aktywności misyjnej, której nie będzie można powierzyć jedynie wąskiej grupie «specjalistów», ale będzie ona wymagać odpowiedzialnego udziału wszystkich członków Ludu Bożego. Kto prawdziwie spotkał Chrystusa, nie może zatrzymywać Go dla

⁴⁶ ChL 2.

⁴⁷ „W życiu wiernych świeckich, którzy liczbowo stanowią większość Ludu Bożego, powinna ujawniać się misyjna moc Chrztu. W tym celu potrzebują wsparcia, zachęty i pomocy ze strony swych biskupów, którzy powinni nimi tak kierować, aby rozwijali swoje apostołstwo zgodnie z właściwym im charakterem świeckim, czerpiąc z łaski sakramentu Chrztu i Bierzmowania. Jest konieczne promowanie specyficznych programów formacyjnych, które ich przygotują do przyjęcia odpowiedzialności w Kościele w obrębie struktur diecezjalnych i parafialnych oraz w różnych posługach, jak animacja liturgii czy katecheza, nauczanie religii katolickiej w szkołach itp.” (PG 51).

⁴⁸ IGPII, IX, 2, 1986, Vaticano 1986, s. 1437-1439. Nie można jednak narażać się na niebezpieczeństwo fideizmu, który nie docenia lub wręcz dyskredytuje działanie rozumu w wierze. Zob. *Wtedy stanął Piotr...*, s. 79.

⁴⁹ IGPII, III, 2, 1980, s. 1389-1390. Zob. *Wtedy stanął Piotr...*, s. 76.

siebie, ale winien Go głosić. Potrzeba nowego rozmachu w apostołstwie [...]”⁵⁰. Na tym polega nowa ewangelizacja nadająca Kościołowi dynamizm i nową zdolność służby misyjnej⁵¹.

Jest to możliwe tylko wtedy, kiedy ochrzczony prawdziwie doświadczy obecności Chrystusa. Dlatego Jan Paweł II pytał retorycznie: „Jakże ktoś, kto już posmakował dobroci Chrystusowej, może milczeć i pozostawać obojętnym? Jakże można chować pod kocem dobro, które otrzymaliśmy w takiej obfitości?”⁵². Niejako dopełnieniem tych słów jest podkreślana przez papieża Franciszka idea „uczeń – misjonarz”. Nie może więc to być jedynie słowo głoszone, ale słowo, które ma realny wpływ na ewangelizatora, a z drugiej strony nie samo głoszenie, ale towarzyszące mu doświadczenie⁵³. Zadanie to realizują różne wspólnoty, które dają światu świadectwo otwarcia na Ewangelię. Jan Paweł II wyraził to, prosząc członków wspólnot Odnowy w Duchu Świętym, by nie ustawiali w głośnym wołaniu do świata o otwarcie drzwi Chrystusowi, czyli w głoszeniu ludziom orędzia Ewangelii⁵⁴, na przykład w kontekście obrony życia chrześcijańskiego w społeczeństwie, w którym panują sekularyzacja i materializm. Wielu ludzi bowiem utraciło zdolność nasłuchiwania Ducha Świętego i nie dostrzega zarazem wezwania do miłości skierowanego do nich przez Boga⁵⁵.

Papież Wojtyła zauważył również ważne przestrzenie służby misyjnej ruchów. Przemawiając do uczestników zgromadzenia plenarnego Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships, stwierdził, że grupy te ożywiają Kościoły lokalne, umacniają członków wspólnot, ale także, zwłaszcza przez umiłowanie Biblii, przyczyniają się do rozwoju dialogu ekumenicznego, współpracując w szukaniu głosu Ducha Świętego⁵⁶.

⁵⁰ NMI, 40.

⁵¹ Jan Paweł II wezwał Kościół do nowej ewangelizacji, będąc na Haiti w 1983 r. Chodziło o to, by głosić niezmienną Ewangelię nowymi metodami, z nowym zapałem i przy wykorzystaniu nowych środków. Jednak już w 1976 r. kard. Karol Wojtyła, przemawiając na spotkaniu Komisji ds. Apostołów Konferencji Episkopatu Polski, powiedział: „Tradycyjna parafia potrydencka to parafia mająca centrum, jeden odpowiedzialny podmiot. Jest w niej aktywny Kościół, Kościół magisterialny pasterzy pośród wielkiej rzeszy wiernych – biernych, których rola sprowadza się do słuchania. Przekształcenie takiego modelu parafii we wspólną, przez wszystkich podejmowaną odpowiedzialność to jest naturalne zadanie, któremu dziś musimy stawić czoło”. P.J. Cordes, *Nowa ewangelizacja w rozumieniu Jana Pawła II*, www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZM/or201204-nowa-ew.html [dostęp: 20.12.2016].

⁵² *Wtedy stanął Piotr...*, s. 56.

⁵³ „Nowa ewangelizacja ujawnia swą autentyczność i równocześnie wyzwala cały swój dynamizm misyjny, jeśli dokonuje się nie tylko przez dar słowa głoszonego, ale także przez dar słowa przeżywanego”. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 107.

⁵⁴ Jan Paweł II stwierdził: *The Church's mission is to proclaim Christ to the Word. And you share effectively in this mission insofar as your groups and communities are rooted in the local Churches, in your dioceses and parishes*. IGPII, VII, 1, 1984, s. 1160-1161.

⁵⁵ IGPII, XV, 1, 1982, Vaticano 1984, s. 592.

⁵⁶ IGPII, XVII, 2, 1994, s. 776. W innym miejscu Papież podkreślił znaczenie ruchów i wspólnot, gdyż kiedy „włączają się z pokorą w życie Kościołów lokalnych i zostają przyjęte serdecznie

Tak rozumiana działalność ewangelizacyjna nie obejmuje jednak jedynie osób wierzących, lecz jest skierowana do świata. Chodzi o to, by mentalność „z Ducha” coraz bardziej obecna była w świecie oraz stanowiła model duchowości i kultury, które przepełnione są normami życia ukazanymi przez św. Pawła⁵⁷. Służba ta realizuje się przez ewangelizację kultur, wprowadzanie Ewangelii w życie rodziny, pracy, środków masowego przekazu, sportu, czasu wolnego, porządek społeczny, narodowy i międzynarodowy. We wszystkich tych przestrzeniach to świeccy dają światu nadzieję⁵⁸. Stanowi to formę otwarcia Kościoła na świat, czyli jest służbą na rzecz powszechnej jedności rodziny ludzkiej⁵⁹. Wobec tego autentyczna odnowa charyzmatyczna kieruje jej uczestników w stronę osób uważanych za „małych”, co papież Franciszek wyraźnie nazywa wyjściem na peryferie. Siłą podejmowania owej posługi jest Duch Święty, który przez stabilną modlitwę czyni ochrzczonych odważnymi, by pójść w stronę ubogich⁶⁰.

4. OWOCE ODNOWY CHARYZMATYCZNEJ

Mając świadomość różnych wymiarów odnowy Kościoła, należy rozpoznać także owoce odnowy charyzmatycznej. Jan Paweł II, zwracając się do Rady Międzynarodowego Biura Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, stwierdził, że odnowa jest szczególnym darem Ducha Świętego dla Kościoła i przyniosła mu wiele owoców⁶¹. Duch Święty, działając w Kościele przez wszystkie wieki, sprawia bowiem jego żywotność. Zaistnienie odnowy charyzmatycznej i jej licznych dobrych owoców jest

przez biskupów i kapłanów w strukturach diecezjalnych i parafialnych – stanowią prawdziwy dar Boży dla nowej ewangelizacji i dla działalności misyjnej we właściwym tego słowa znaczeniu”. Encyklika *Redemptoris missio*, 32.

⁵⁷ IGPII, IX, 2, 1986, s. 1437.

⁵⁸ PG 51. Mówiąc o Pięćdziesiątnicy Jan Paweł II widział jej ciągłą aktualność: „Dziś nazwalibyśmy to dostosowaniem przekazu do potrzeb językowych i kulturowych każdego człowieka. Można więc powiedzieć, że mamy tu do czynienia z pierwotną formą «inkulturacji», której sprawcą jest Duch Święty” (WDS, s. 84).

⁵⁹ WDS, s. 297.

⁶⁰ IGPII, X, 2, 1987, Vaticano 1988, s. 1693.

⁶¹ [...] *I willingly join you in giving praise to God for the many fruits which it has borne in the life of the Church. The emergence of the Renewal [...] was a particular gift of the Holy Spirit to the Church.* IGPII, XV, 1, 1982, Vaticano 1984, s. 591. Teologia wylicza następujące owoce doświadczenia charyzmatycznego chrztu w Duchu Świętym: odkrycie Biblii i mocy słowa Bożego, powstawanie licznych wspólnot, docenienie modlitwy, rozkwit uwielbienia, otwarcie na skuteczność sakramentów, różne formy modlitwy o uzdrowienie i uwolnienie, ożywianie parafii, nowa jakość relacji między duchownymi a świeckimi, głębsze poznawanie roli świeckich w Kościele, ożywienie ewangelizacyjne i misyjne, rozwój muzyki chrześcijańskiej, nowa jakość głoszenia (homilii). Por. M. Kowalczyk, *Katolicka wizja odnowy w Duchu Świętym*, w: *Z Duchem Świętym w trzecie tysiąclecie*, red. J. Budniak, M.J. Uglorz, Cieszyn 2002, s. 212-215; S. Rakoczy, *Czy istnieje odrębna duchowość charyzmatyczna?*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 165-167.

tego wymownym przykładem, zwłaszcza potężnej obecności Parakleta we wspólnocie wierzących⁶². Nie oznacza to w żadnym wypadku zerwania z dotychczasową tradycją. Rzecz tkwi w przygotowywaniu, w oparciu o wcześniejszą bazę, nowości zakorzenionej w Duchu Świętym. „[...] trudno nie dostrzec, jak wiele ten Sobór czerpie z doświadczeń i przemyśleń okresu przedsoborowego [...]. W dziejach Kościoła «stare» i «nowe» zawsze są ze sobą głęboko zespolone. To co «nowe» wyrasta ze «starego», to co «stare» odnajduje w «nowym» swój pełniejszy wyraz»⁶³.

4.1. Uświęcenie i ożywienie Kościoła

Powołaniem wszystkich ochrzczonych jest świętość, która jest doskonałością w miłości. Stanowi to niezbywalny element tajemnicy Kościoła. Nie można jednak tego rozumieć tylko w kategoriach moralnych, ale przede wszystkim widzieć tu znak miłości Ojca darującego ludziom nowe życie. Wobec tego powołanie do świętości wiąże się istotnie z godnością chrześcijańską. Takie doświadczenie jest równocześnie najgłębszym źródłem działalności ewangelizacyjnej, misji wynikającej z chrztu⁶⁴. W tym kontekście Jan Paweł II, przemawiając do biskupów północnej Francji w dniu 22 stycznia 1987 r., zauważył, że grupy modlitewne powstałe wskutek przyjęcia daru odnowy charyzmatycznej uświęcają Kościół i kierują spojrzenie wiernych na modlitwę, przede wszystkim modlitwę uwielbienia, wdzięczności, wstawienictwa, co przekłada się na nową jakość ewangelizacji⁶⁵. W ten sposób odnowa charyzmatyczna przyczynia się do przełożenia na praktykę nauki Soboru Watykańskiego II.

Jan Paweł II wyliczył wobec tego różne konkretne owoce rzeczywistości odnowy charyzmatycznej w życiu wiernych i wspólnot. Jest to przede wszystkim docenienie Pisma Świętego⁶⁶, odnowienie modlitwy, pragnienie świętości, powrót

⁶² Zob. IGPII, X, 2, 1987, s. 1692.

⁶³ TMA 18.

⁶⁴ ChL 16-17.

⁶⁵ IGPII, X, 1, 1987, s. 167.

⁶⁶ „Zachowując więź z Pismem Świętym, otwieramy się na działanie Ducha [...], z którego teksty biblijne biorą początek, a zarazem na świadectwo Apostołów [...], którzy bezpośrednio zetknęli się z Chrystusem, Słowem życia, widzieli Go na własne oczy, słyszeli własnymi uszami, dotykali rękoma” (NMI 17). Odnowa biblijna i duchowa jest jednym z oczekiwanych owoców Jubileuszu Roku 2000 i w ogóle Vaticanum II: „Wśród zagadnień chrystologicznych, proponowanych przez Konsystorz, na pierwszy plan wysuwają się następujące: ponowne odkrycie Chrystusa Zbawiciela i Ewangelizatora, ze szczególnym nawiązaniem do czwartego rozdziału Ewangelii św. Łukasza, gdzie temat Chrystusa posłanego, aby głosić Ewangelię, przeplata się z wątkiem Jubileuszu; głębsze rozważenie tajemnicy Jego Wcielenia i Jego narodzin z dziewiczego łona Maryi; wiara w Niego jako konieczny warunek zbawienia. Aby poznać prawdziwą tożsamość Chrystusa, chrześcijanie powinni – szczególnie w tym roku – *powrócić z odnowionym zapalem do Biblii*, czy to przez świętą Liturgię, przepelnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę, czy przez odpowiednie do tego instytucje i inne pomoce” (TMA 40). Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 25.

wielu ludzi do sakramentów, odkrywanie przez wierzących form realizacji własnego powołania chrzcielnego, oddanie wielu ludzi na misję Kościoła⁶⁷. Wymieniając dalej, Papież wskazał na modlitwę uwielbienia, odkrywanie w sposób żywy sakramentów, solidną formację, wierność Kościołowi i Urzędowi Nauczycielskiemu, wspieranie Ludu Bożego w drodze do świętości oraz kształtowanie „kultury Pięćdziesiątnicy” czyniącej płodną cywilizację miłości⁶⁸.

4.2. Entuzjazm wiary

Owocem doświadczenia osobistej relacji z Duchem Świętym jest entuzjazm w przeżywaniu wiary. Nie chodzi tu jedynie o jakiś stan emocjonalny, ale o umiejętne przeżywanie wiary, w więziach miłości między wierzącymi, co skutkuje nadzieją. Bazą tego jest głębsze przeżywanie obecności Jezusa Chrystusa i odpowiadanie na miłość Ojca; taka postawa jest możliwa tylko dzięki Duchowi Świętemu, który działa w sercach ochrzczonych⁶⁹. To doświadczenie wiedzie wierzących do nowego sposobu przeżywania duchowości. W tym kontekście przejmujące jest wyznanie Jana Pawła II podczas prywatnej audiencji dla Rady Międzynarodowego Biura Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w Rzymie w dniu 11 grudnia 1979 r. Powiedział wtedy: „Mówimy, że wiara jest kwestą inteligencji, a czasami także serca, lecz ten pełen ekspresji wymiar wiary był dotąd nieobecny. Ten wymiar wiary był pomniejszany, a nawet nierzadko zakazywany. Teraz możemy powiedzieć, że ruch ten jest obecny wszędzie”⁷⁰.

4.3. Poglębianie życia wewnętrznego

Odnowa charyzmatyczna pomogła wielu ludziom odkryć osobę Ducha Świętego i Jego działanie we wspólnocie i w życiu wierzących, co owocuje radością wiary i miłością do Kościoła⁷¹. Owocem przyjęcia tego daru jest poświęcenie uczestników tej drogi modlitwie, a co za tym idzie – życiu bardziej świętemu, pełnemu miłości do słowa Bożego⁷². Członkowie wspólnot usiłują więc realizować ideał życia chrześcijańskiego wyrażonego w wyznaniu św. Pawła: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20), a ich życie i posługiwanie w ewangelizacji winno zmierzać do „miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13)⁷³.

⁶⁷ IGPII, XIX, 2, 1996, Vaticano 1998, s. 672-673.

⁶⁸ *Przemówienie papieża Jana Pawła II podczas audiencji dla delegacji włoskiej Odnowy w Duchu Świętym z okazji 30. rocznicy obecności Ruchu Charyzmatycznego w Italii* (Rzym, 14 marca 2002), www.samarytanin.lublin.pl/czytelnia/jan-pawel-ii-o-odnowie [dostęp: 20.03.2019].

⁶⁹ IGPII, III, 2, 1980, s. 1387.

⁷⁰ *Wtedy stanął Piotr...*, s. 84.

⁷¹ IGPII, XVII, 2, 1994, s. 776; *Wtedy stanął Piotr...*, s. 78.

⁷² *Wtedy stanął Piotr...*, s. 35-36.

⁷³ IGPII, XVI, 2, 1993, Vaticano 1995, s. 801.

Po zakończeniu Jubileuszu Roku 2000 Jan Paweł II zwrócił uwagę na to, że realizacja programu ewangelicznego jest niemożliwa bez pogłębienia życia modlitewnego. Nie jest to wyzwanie tylko dla poszczególnych wiernych, ale dotyczy całych wspólnot: „[...] nasze chrześcijańskie wspólnoty winny zatem stawiać się prawdziwymi «szkołami» modlitwy, w której spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć aż po prawdziwe «urzeczenie» serca. Ma to zatem być modlitwa głęboka, która jednak nie przeszkadza uczestniczyć w sprawach doczesnych, jako że otwierając serce na miłość Bożą, otwiera je także na miłość do braci i daje nam zdolność kształtowania historii wedle zamysłu Bożego»⁷⁴. Wspólnoty charyzmatyczne realizują to zadanie, gdyż są środowiskami autentycznej szkoły modlitwy⁷⁵.

5. PRZEŁOŻENIE PASTORALNE DZIŚ

Mając na uwadze zarysowane istotne punkty odnowy Kościoła realizowanej zwłaszcza przez ruchy charyzmatyczne (ewangelizacyjne), warto sformułować konkretne wnioski pastoralne. Są nimi: wciąż aktualny postulat wiary opartej na osobistym wyborze, większe docenienie świeckich, bardziej powszechne tworzenie wspólnot oraz ewangelizacja z nową siłą.

5.1. Iść ku wierze wybranej i pogłębionej

W Kościele należy rozróżnić dwa głoszenia: kerygmat i katechezę (*didache*). Jan Paweł II pokazał, że w pierwszym głoszeniu chodzi o wiarę, a katecheza winna prowadzić ochrzczonego do dojrzałości w wierze oraz kształtować go jako ucznia Jezusa Chrystusa przez poznanie Jego osoby i nauki. Jednocześnie w tym samym miejscu Papież zwraca uwagę na to, że w Kościele dokonuje się katecheza osób niezewangelizowanych, którzy przyjęli sakramenty, ale nie mają osobistej relacji z Jezusem Chrystusem. Wobec tego element katechetyczny musi być przeniknięty przez kerygmatyczny⁷⁶. Nie chodzi więc jedynie o katechezę do pewnego etapu życia. Każdy wierny zobowiązany jest bowiem do permanentnej katechezy,

⁷⁴ NMI 33. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Oranionis formas. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, 1-7, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, opr. i tłum. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 337-340.

⁷⁵ „[...] w ostatnich latach zwiększyła się również liczba osób, które w obrębie rosnących ciągle ruchów i grup, na miejscu naczelnym stawiają modlitwę i w niej szukają *odnowy życia duchowego*. Jest to objaw znamieny i pocieszający, gdyż doświadczenie takie wpływa skutecznie na ożywienie modlitwy wśród wiernych, co dopomaga im lepiej dostrzegać w Duchu Świętym Tego, który budzi w sercu głębokie pragnienie świętości”. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 65.

⁷⁶ CT 19, 25.

dzięki czemu możliwe jest jego wzrastanie w wierze⁷⁷. Szczególne miejsce w tym procesie katechizacji zajmują stowarzyszenia i ruchy o różnych celach i formach aktywności. To także na tych rzeczywistościach spoczywa powinność formacji religijnej uczestników, wychowywania ich w wierze⁷⁸. Dzięki temu następuje przejście od wiary przejętej kulturowo, przez tradycję i zwyczaje, do wiary wybranej przez osobisty akt woli, który kształtuje całość życia człowieka. Pomocą w tym zakresie służą różnego rodzaju rekolekcje i kursy ewangelizacyjne.

Poprawna teologicznie formacja jest dziś jednym z ważniejszych wyzwań dla Kościoła. Wspomniane wyżej przestrogi Jana Pawła II są nadal aktualne. Z jednej strony zbyt emocjonalna duchowość granicząca z fideizmem, także w tradycyjnych formach, oraz dewocyjne podejście do świata potrzebuje mocnych teologicznych podstaw. Również różnego rodzaju liberalne prądy wkradające się w życie duchowe i moralne współczesnych katolików skłaniają Kościół do nowej apologetyki. Nie wystarczy więc sama modlitwa (pobożność), ale systematyczna, integralna i progresywna formacja. Niestety, poważne braki w tym zakresie daje się zauważyć w różnych wspólnotach Odnowy w Duchu Świętym. Brak ten w istotny sposób przewyżają w rzeczywistości polskiej Szkoły Ewangelizacji św. Andrzeja, propozycje wspólnoty Mocni w Duchu czy inne wspólnoty powstałe na gruncie odnowy charyzmatycznej.

5.2. Troszczyć się o większe zaangażowanie świeckich

Jan Paweł II stwierdził, że świeccy są „pełnoprawnymi członkami Kościoła objętymi jego tajemnicą i obdarzonymi specyficznym powołaniem, którego celem w sposób szczególny jest «szukanie Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej»”⁷⁹. Teologia i duszpasterstwo wciąż powinny podkreślać znaczenie świeckich w życiu Kościoła i w realizacji rozmaitych zadań. Jest jednak prawdziwym wyzwaniem włączanie świeckich mężczyzn i kobiet w odpowiedzialność za konkretne przestrzenie życia Kościoła, także na poziomie zarządzania bądź reprezentacji. Wielkie kroki czyni w tym zakresie papież Franciszek opierający się na nauczaniu Jana Pawła II. Cały czas jest to jednak marginalny zakres. I choć sprawdza się to w różnego rodzaju wspólnotach i ruchach, to o wiele trudniej o takie posługiwanie na poziomie Kościołów lokalnych czy Kościoła powszechnego. Wkład doświadczeń poszczególnych grup oraz zdobyte w nich doświadczenie świeckich stanowią potencjał, który może mocno zdynamizować Kościół. Jest oczywiście w tym wszystkim jedno istotne założenie – głębokie życie duchowe zaangażowanych duchownych i świeckich.

⁷⁷ Tamże, 45.

⁷⁸ Tamże, 70.

⁷⁹ ChL 9.

5.3. Troska o kościelność wspólnot

Czas po Soborze Watykańskim II jest w Kościele okresem rodzenia się i rozwoju wielu wspólnot i ruchów katolickich dających możliwość wzrastania razem z innymi w życiu modlitewnym, w świadomości prawd wiary oraz w zaangażowaniu ewangelizacyjnym i społecznym. Ta przestrzeń życia Kościoła była objęta szczególną troską Jana Pawła II.

Tworząc wspólnoty i troszcząc się o ich wzrost, należy jednocześnie mieć na względzie konkretne kryteria ich kościelnego charakteru. Jan Paweł II wskazał wśród nich następujące: powołanie do świętości, odpowiedzialność w wyznawaniu wiary katolickiej, świadectwo komunii (z papieżem, biskupami, innymi stowarzyszeniami i grupami), zgodność z celem Kościoła, udział w apostołstwie, zaangażowanie w ludzkie sprawy. Przynosi to konkretne owoce, na przykład ożywienie modlitwy, życie liturgiczne i sakramentalne, troskę o powołania do małżeństwa, kapłaństwa, życia konsekrowanego, gotowość do udziału w przedsięwzięciach Kościoła, także charytatywnych⁸⁰. W ten sposób ruchy będą realnie oddziaływać na Kościoły lokalne. Warto bowiem pamiętać, że duchowe doświadczenia danej wspólnoty nie stanowią jej ekskluzywnej własności, lecz są dziedzictwem całego Kościoła. W związku z tym pojawiają się dwa istotne postulaty wobec grup, wspólnot, stowarzyszeń: należy trwać w jedności z pasterzami i innymi podmiotami w Kościele oraz dzielić się własnym doświadczeniem dla zbudowania ogółu. Wobec tego znamienity jest fakt, że za czasów Jana Pawła II zostały ustanowione różne służby dla odnowy charyzmatycznej czy też kanonicznie ustanowiono niektóre wspólnoty na prawie papieskim, a decyzją papieża Franciszka wszystkie służby charyzmatyczne zostają połączone i powstaje jedna służba CHARIS, służąca starym i nowym katolickim wspólnotom charyzmatycznym⁸¹.

5.4. Ewangelizacja w nowej sile

Współczesny świat staje się coraz bardziej zlaicyzowany i niejako postchrześcijański. Taka rzeczywistość domaga się od Kościoła poszukiwania nowych dróg,

⁸⁰ ChL 30.

⁸¹ Franciszek podczas spotkania z Katolicką Odnową Charyzmatyczną w dniu 1 czerwca 2014 r. powiedział: „Wy narodziliście się z woli Ducha Świętego jako strumień łaski w Kościele i dla Kościoła. To jest Wasza definicja: strumień łaski! [...] Oczekuję od Was, że podzielicie się z wszystkimi w Kościele łaską chrztu w Duchu Świętym. Oczekuję od Was ewangelizacji poprzez Słowo Boże, która obwieszcza, że Jezus jest żywy i kocha wszystkich ludzi; oczekuję, że dacie świadectwo ekumenizmu duchowego, tym wszystkim braciom i siostram innych kościołów i wspólnot chrześcijańskich, wierzących w Jezusa jako Pana i Zbawcę; oczekuję, że pozostaniecie zjednoczeni w miłości, jakiej Pan Jezus wymaga dla wszystkich ludzi i zjednoczeni w modlitwie do Ducha Świętego, by osiągnąć tę jedność konieczną do ewangelizacji w imię Jezusa”. www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,1968,czekam-na-was-wszystkich-charyzmatykov-swiate.html [dostęp: 23.03.2019].

docierania z przesłaniem Ewangelii do ludzi, którzy zatracili wiarę, zmysł chrześcijańskiego życia i duchową wrażliwość, albo nigdy tego nie mieli. Służą temu nowe metody ewangelizacji, do których zachęcał Jan Paweł II, dając jednocześnie przykład ciągłego poszukiwania sposobów głoszenia i przeżywania wiary. Daje się też zauważyć konieczność nowej apologetyki, by móc odpowiedzieć na pytania czy zarzuty stawiane przez współczesnych.

Nie chodzi jednak przede wszystkim o same metody i środki, gdyż ewangelizacja nie jest promocją światopoglądu chrześcijańskiego, lecz przekazywaniem życia wiarą, która opiera się na doświadczeniu zbawienia. Dlatego wyzwaniem pozostaje autentyczne życie duchowe ochrzczonych, w sposób szczególny członków wspólnot ewangelizacyjnych i formacyjnych. Osobiste świadectwo Jana Pawła II prowadzenia życia wewnętrznego stanowi jeden z punktów odniesienia – wszelka ewangelizacja, odnowa Kościoła i autentyczne duszpasterstwo bierze początek w pogłębionej modlitwie, zanurzeniu się w słowie Bożym i rozwiniętym życiu sakramentalnym.

6. WNIOSKI

- a. Współczesność domaga się od Kościoła klarowności przekazu oraz świadectwa mocy Ewangelii, która przemienia życie i nadaje mu najgłębszy sens. Aby wypełnić to zadanie, nie wystarczy podtrzymywanie tradycji, ale konieczna jest nowa ewangelizacja niosąca odnowienie biblijne, duchowe i eklesjalne. Szczególnie istotne jest w tym zakresie doświadczenie Odnowy w Duchu Świętym, której nie można utożsamiać z jakimś ruchem czy wspólnotą, gdyż chodzi tu o szeroko rozumiane doświadczenie charyzmatyczne, przybierające różne formy w Kościele.
- b. Jan Paweł II, papież nowej ewangelizacji, wielokrotnie spotykał się z przedstawicielami wspólnot charyzmatycznych. Podczas tych spotkań wskazywał na owoce duchowości charyzmatycznej w Kościele, m.in. ożywienie miłości do Pisma Świętego, pogłębienie życia modlitewnego, zwłaszcza przez modlitwę uwielbienia, głębsze przeżywanie sakramentów, zaangażowanie świeckich w ewangelizacyjną i duszpasterską misję Kościoła. Stanowi to praktyczne przełożenie nauczania Soboru Watykańskiego II w zakresie duchowości katolickiej i apostołatu ochrzczonych.
- c. Odnowa charyzmatyczna jako potężny strumień łaski i doświadczenia dla całego Kościoła jest wciąż aktualna. Dla dalszej owocności tej drogi potrzebne są, zdaniem Jana Pawła II, następujące komponenty: autentyczna i zdrowa duchowość, właściwa formacja, jedność z biskupami i życiem Kościołów lokalnych, czyli zachowywanie kościelności przez poszczególne wspólnoty i grupy.

CHARISMATIC RENEWAL AND THE CHURCH IN THE FACE OF CONTEMPORARY CHALLENGES

Theological and pastoral topicality of John Paul II's indications

Abstract

The Second Vatican Council prepared the Church for the requirements of the present and, above all, it began the work of multidimensional renewal (biblical, liturgical, spiritual, structural and pastoral). A particular feature of post-Conciliar Catholicism is also the greater involvement of lay people in the mission of the Church. The new Catholic movements and communities that renew the Church in accordance with their character and vocation are indispensable in this process. An important reality is the Charismatic Renewal (not identified with a single movement), gradually recognized by the Church and appreciated by pastors.

An important voice was Saint John Paul II's teaching who in his speeches and texts showed the directions of the renewal of the Church, also those happening through numerous groups of the Renewal in the Holy Spirit. In this context, John Paul II's observations expressed during many meetings with Catholic charismatics are extremely valuable. The Pope pointed to the beautiful fruits of the Charismatic Renewal, for example a prayer, biblical, missionary and sacramental revival, and called for active participation in renewing the whole Church and sustaining the ecclesiality of these groups through correct formation and unity with the bishops.

Thus, it must be said that the existing and still-emerging communities, bearing charismatic experience, become a powerful stream of grace that renews the Church and enables it to evangelize the contemporary world.

Słowa kluczowe: odnowa charyzmatyczna, odnowa Kościoła, nowe ruchy i wspólnoty, owoce Odnowy w Duchu Świętym, współczesne wyzwania dla Kościoła

Keywords: charismatic renewal, renewal of the Church, new Catholic movements and communities, fruit of the Renewal in the Holy Spirit, contemporary challenges for the Church.

BIBLIOGRAFIA

- Bryl D., *Ruchy odnowy w Kościele*, w: *Pneuma Hagion. W dwudziestolecie encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, red. T. Siuda, Poznań 2007, s. 183-198.
- Cordes P.J., *Nowa ewangelizacja w rozumieniu Jana Pawła II*, www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZM/or201204-nowaew.html [dostęp: 20.12.2016].
- Dembowski B., *Jan Paweł II wobec nowych ruchów*, w: *Jan Paweł II apostoł prawdy. Księga pamiątkowa ku czci i pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Kędzierski, Włocławek 2005, s. 17-28.

- Hocken P., *Katolicka odnowa charyzmatyczna*, w: *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*, red. V. Synan, tłum. M. Wilkosz, Kraków–Szczecin 2006, s. 251–277.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 2, 1980, Vaticano 1980, s. 1386–1390.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2, 1986, Vaticano 1986, s. 1435–1440.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1, 1984, Vaticano 1984, s. 1160–1162.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 1, 1987, Vaticano 1988, s. 161–170.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 2, 1987, Vaticano 1988, s. 1692–1694.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIX, 2, 1996, Vaticano 1998, s. 672–675.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV, 1, 1982, Vaticano 1984, s. 591–594.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI, 2, 1993, Vaticano 1995, s. 801–802.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII, 2, 1994, Vaticano 1996, s. 775–777
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2 (1996–2003), red. M. Romanek, Kraków 2006, s. 729–871.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2 (1996–2003), red. M. Romanek, Kraków 2006, s. 627–726.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1 (1979–1995), red. M. Romanek, Kraków 2006, s. 351–488.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Africa*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1 (1979–1995), red. M. Romanek, Kraków 2006, s. 701–817.
- Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium*, Poznań 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, red. S. Małysiak, Kraków 1996, s. 187–256.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, red. S. Małysiak, Kraków 1996, s. 531–637.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, red. S. Małysiak, Kraków 1996, s. 377–460.
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1 (1979–1995), red. M. Romanek, Kraków 2006, s. 527–697.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1 (1979–1995), red. M. Romanek, Kraków 2006, s. 9–87.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Kongregacji ds. Duchowieństwa*, w: *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale* 77 (1985), s. 306–310.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*, red. S. Dziwisz i in., Città del Vaticano 1992.

- Jan Paweł II, *Wszczepieni w Kościół*, „L'Osservatore Romano” 2 (1981) nr 5 (17), s. 14.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008.
- Kokott N., *Odnowa w Duchu Świętym w misji Kościoła*, Kraków 2012.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Wrocław 2002.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Oranionis formas. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, opr. i tłum. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 337-352.
- Kowalczyk M., *Katolicka wizja odnowy w Duchu Świętym*, w: *Z Duchem Świętym w trzeciej tysiąclecie*, red. J. Budniak, M.J. Uglorz, Cieszyn 2002, s. 205-217.
- Królikowski J., *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia. Studia eklezjologiczne*, Kraków 2018.
- Przemówienie papieża Jana Pawła II podczas audiencji dla delegacji włoskiej Odnowy w Duchu Świętym z okazji 30. rocznicy obecności Ruchu Charyzmatycznego w Italii* (Rzym, 14 marca 2002), www.samarytanin.lublin.pl/czytelnia/jan-pawel-ii-o-odnowie [dostęp: 20.03.2019].
- Rakoczy S., *Czy istnieje odrębna duchowość charyzmatyczna?*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 161-172.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje* (tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie), Poznań 2008, s. 144-263.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje* (tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie), Poznań 2008, s. 540-565.
- Wtedy stanął Piotr... (Dz 2,14). Zbiór wypowiedzi papieskich skierowanych do Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej od jej powstania do roku 2000*, opr. O. Pesare, Kraków 2001.
- www.charis.international [dostęp: 10.03.2019].

Ks. Piotr Kulbacki

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Jana Pawła II

Wydział Teologii

CHRZEST SAKRAMENTEM WIARY W WYPOWIEDZIACH JANA PAWŁA II

Współczesne spotkanie Kościoła ze zlaicyzowanym światem i ewangelizacja wymagają pogłębienia duchowości chrzcielnej. W jej kontekście należy odczytywać wezwanie Jana Pawła II do nowej ewangelizacji. Posoborowe obrzędy chrztu, we wprowadzeniu ogólnym stanowiącym integralną część ksiąg liturgicznych¹, ukazują jego godność w wymiarze sakramentu wiary, włączenia do wspólnoty Kościoła, obmycia odradzającego i włączającego w życie trynitarne, wydarzenia paschalnego². Chrzest będący bramą do życia i królestwa Bożego stanowi pierwszy sakrament Nowego Przymierza. Stanowi on dar Chrystusa dla wszystkich ludzi, aby mieli życie wieczne (por. J 3,9). Dar ten został powierzony Kościołowi wraz z Ewangelią, która ma być przekazywana wszystkim ludziom, by czynić z nich uczniów i udzielać im chrztu (por. Mt 28,19). To przymierze jest przymierzem wiary, przez którą człowiek daje odpowiedź na proklamację Dobrej Nowiny. Misją Kościoła jest pobudzanie do prawdziwej i czynnej wiary zarówno katechumenów, jak i rodziców oraz rodziców chrzestnych, aby łącząc się z Chrystusem, zawierali

¹ Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988 s. 9-18; *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009 s. 9-18.

² Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia...*, s. 10-11; *Obrzędy chrztu dzieci...*, s. 10-11.

lub pogłębiali Nowe Przymierze. Służą temu: katecheza, liturgia słowa Bożego oraz przygotowanie do wyznania wiary i odnowienia go³.

Dla Jana Pawła II chrzest należał do najistotniejszych wydarzeń jego życia, czemu dał wyraz pielgrzymując do chrzcielnicy, przy której rozpoczęła się jego droga dziecka Bożego⁴. Inspiracje dotyczące chrztu, które płyną z nauczania Jana Pawła II, posiadają szczególną wartość wobec wyzwań wynikających z coraz częściej spotykanego procesu laicyzacji rodziny. Chociaż polska rodzina na ogół deklaruje swą przynależność do Kościoła i chrzci swoje dzieci, to odwołanie się do nauczania Jana Pawła II na temat chrztu może dać jej nowe impulsy do odnowy misterium przymierza chrzcielnego. Niniejsze opracowanie ma na celu ukazanie w perspektywie niektórych wypowiedzi Jana Pawła II pewnych aspektów misji Kościoła zakorzenionej w chrzcie – sakramencie wiary.

1. PRZYMIERZE WIARY

Jan Paweł II, nauczając o chrzcie, często wskazywał na chrzest jako sakrament wiary, będący znakiem przymierza wiary. Kandydatom do chrztu towarzyszą na drodze katechumenatu nie tylko osoby bezpośrednio zaangażowane w ich formację, ale cała wspólnota Kościoła. Wyraża to liturgia – tak zreformowana, aby zgodnie ze starożytną tradycją mogła być zsynchronizowana, szczególnie w okresie Wielkiego Postu, z obrzędami katechumenatu. W Wigilię Paschalną – szczyt celebracji roku liturgicznego – cały Kościół odnawia przyrzeczenia składane przy zawieraniu przymierza chrzcielnego. Podkreślał to Jan Paweł II przed ceremonią chrztu w Noc Paschalną 2004 r.: „[...] liturgia wzywa nas dzisiaj, abyśmy wraz z tymi, którzy zostaną za chwilę ochrzczeni, odnowili nasze przyrzeczenia chrzcielne. Pan chce, abyśmy na nowo dali wyraz naszej uległości i całkowitemu poświęceniu się służbie Jego Ewangelii”. Papież był świadomy, że przyrzeczenia chrzcielne stanowią wielkie wyzwanie dla wszystkich wiernych, dlatego zachęcał: „Jeśli ta misja wydaje się wam niekiedy trudna, przypomnijcie sobie słowa Zmartwychwstałego: «Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28, 20). Pewni Jego obecności, nie bójcie się już żadnej trudności i żadnej przeszkody”. Papież wskazywał, że na drodze życia chrześcijańskiego wyznawcy Chrystusa będą umacniani przez słowo Boże i przez Eucharystię oraz przypominał rolę Maryi, która „była obecna wśród apostołów zalęknionych i rozproszonych w chwili próby. Swoją wiarą – pośród nocy świata – Ona wam wskaże brzask chwały zmartwychwstania”⁵.

³ Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2011 s. 178-179; *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia...*, s. 10; 103-104; *Obrzędy chrztu dzieci...*, s. 10, 44-46.

⁴ Por. Benedykt XVI, *Śladami Jana Pawła II, świadka wiary*. Przemówienie (Wadowice, 27 maja 2006 r.).

⁵ Jan Paweł II, *Homilia w Wigilię Paschalną w Bazylice św. Piotra. Noc rozjaśniona światłem Chrystusa* (10 kwietnia 2004).

Fundamentem przymierza wiary jest łaska Boża, dlatego Jan Paweł II podkreślał, iż „nosimy [...] w sobie skarb, niewypowiedziany skarb życia Bożego. Jest to «przeogromna moc, która jest z Boga, nie z nas» (por. 2Kor 4,7). Taką mocą jest łaska chrztu, która czyni nas w Chrystusie synami Bożego przybrania”⁶. Zatem „włączeni przez chrzest w Chrystusa, jesteśmy umiłowanymi i wybranymi dziećmi Boga. Pewność ta winna być dla nas zachętą do wiernego trwania przy Chrystusie”⁷.

2. PRZYMIERZE NAWRÓCENIA

Zbawcza misja Chrystusa jest kontynuowana w Kościele od dnia Pięćdziesiątnicy. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* przytaczał za Dziejami Apostolskimi opis pierwszego głoszenia kerygmatu. Piotr wzywał do nawrócenia warunkującego chrzest (por. Dz 2,37-38). Chrzest bowiem domaga się wiary i nawrócenia. Ta przemiana życia człowieka wyraża się m.in. w pokucie, co podkreślał św. Piotr, kiedy przemawiał do ludu po uzdrowieniu chromego: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone” (Dz 3,19)⁸.

Jan Paweł II, cytując św. Piotra, zwracał uwagę w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*, iż przymierze chrzcielne jest „zbawczym obmyciem, które [...] ratuje nas «nie przez obmycie brudu cielesnego, ale przez zwróconą do Boga prośbę o dobre sumienie» (por. 1P 3,21)”⁹. W chrzcie, jak podkreślał Papież, „zawiera się fakt nawrócenia i przywrócenia właściwego ładu w stosunkach z Bogiem, pojednanie z Bogiem wraz ze zgładzeniem grzechu pierworodnego i idące za tym włączenie do wielkiej rodziny pojednanych”⁹. Dla corocznego odnawiania przymierza chrzcielnego w Noc Paschalną podstawowym narzędziem staje się przygotowanie poprzez sakrament pokuty i pojednania¹⁰.

3. KONTEKST KATECHUMENATU RODZINNEGO

Jan Paweł II wielokrotnie przypominał o roli rodziny w przekazywaniu wiary dzieciom. Dokonuje się to poprzez katechumenat rodzinny stanowiący wychowanie w wierze związane z procesem dorastania dziecka. Pedagogia ta stanowi formę najsilniej oddziałującej ewangelizacji, gdyż dziecko całą swą egzystencją uczestniczy w „Kościele domowym”¹¹. Podejmował te tematy przy udzielaniu chrztu

⁶ Por. tenże, *Homilia w czasie Mszy św.* (Koszalin, 1 czerwca 1991), n.4.

⁷ Por. tenże, *Homilia w czasie Mszy św.* (Siedlce, 10 czerwca 1999), n. 1.

⁸ Por. tenże, Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990) [dalej: RM], 47.

⁹ Por. tenże, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia* (2.12.1984) [dalej: RP], 27.

¹⁰ Por. P. Kulbacki, *Mistagogiczny charakter odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych*, „Roczniki Teologiczne” 64(2016) n. 8 s. 91-93; zob. W. Bartocha, *Historia i teologia chrzcielniczy*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26(2017) n. 2 s. 118-119.

¹¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* (12.11.1981) [dalej: FC], 38.

dzieciom w Kaplicy Sykstyńskiej, gdy zwracał się do rodziców, podkreślając, iż są oni współpracownikami Boga, Stwórcy życia, szczególnie życia każdej ludzkiej istoty, ale też są współpracownikami Boga w budzeniu życia łaski: „Wy je zrodziliście i dzisiaj przynosicie do chrzcielnicy, aby zostały odrodzone przez wodę i Ducha Świętego. Łaska Chrystusa przemieni ich życie śmiertelne w nieśmiertelne, uwalniając je od grzechu pierworodnego. Dziękujcie Bogu za dar ich narodzin i za ich dzisiejsze ponowne narodziny duchowe”¹².

Jednak ten przekaz łaski niemowlętom, jeszcze nieświadomym, należy widzieć w kontekście świadomej osobistej decyzji wiary rodziców, daru rodziców dla swego potomstwa, daru duchowego dopełniającego zrodzenie fizyczne. Jest to „wiera Kościoła wyznawana przede wszystkim przez was, drodzy rodzice, matki i ojcowie chrzestni. Wasze dzieci zostają ochrzczone właśnie w tej wierze”. Także i na tej płaszczyźnie rodzice są współpracownikami Chrystusa, który „nie dokonuje cudu odrodzenia człowieka bez współpracy samego człowieka”¹³. Dzieci, „przyjmując w Kościele sakrament chrztu, stają się [...] dziećmi Boga, «synami w Synu». Jest to tajemnica «drugich narodzin»”¹⁴.

Jan Paweł II akcentował, iż chrzest dzieci jest początkiem ich duchowej drogi, tak aby dorastając, osobiście potwierdziły dar przymierza z Bogiem¹⁵. Dlatego podkreślał, iż tradycja chrztu udzielanego wkrótce po narodzeniu implikuje formację religijną szczególnie intensyfikowaną w czasie przygotowania do Pierwszej Komunii Świętej dzieci, gdy są już zdolne pojąć tę „wielką tajemnicę wiary”¹⁶. Ponieważ większość dzieci „nie pamięta dnia swojego Chrztu – to uroczyste świętowanie zostało przeniesione na dzień Pierwszej Komunii Świętej. Każdy chłopiec i dziewczynka z katolickiej rodziny zna dobrze to przeżycie: «Pierwsza Komunia Święta jest wielkim świętem rodzin»”¹⁷. Szczególne potwierdzenie chrztu i swego wyboru życia według wiary jest związane z udzieleniem sakramentu bierzmowania. Dlatego dzieci potrzebują rodziców i chrzestnych, „by nauczyć się poznawania prawdziwego Boga, który jest miłością miłosierną”. Zadaniem rodziców i chrzestnych jest świadectwo takiego postępowania w stosunku do dzieci i do innych, które jest nacechowane serdecznością, akceptacją i przebaczeniem. Doświadczając tego w czulej trosce otoczenia, dzieci „zrozumieją, że Bóg jest wierny, jeśli będą mogły zobaczyć odbicie Jego wierności, choć ograniczone i nieudolne”¹⁸.

¹² Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za wiarę dziecka*. Msza św. w Kaplicy Sykstyńskiej i udzielenie sakramentu chrztu dzieciom (13 stycznia 2002), n. 2.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże, n. 1;

¹⁵ Zob. P. Kulbacki, *Dwustopniowy obrzęd chrztu dzieci*, w: *Sakramenty w misterium Kościoła*, red. B. Migut, Z. Głowacki, W. Pałęcki, Lublin 2014, s. 271-282.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem dzieciom I Komunii św.* (Łódź, 13 czerwca 1987), n. 6.

¹⁷ Por. tenże, *List do dzieci (Tra pochi giorni – w Roku Rodziny*, 13 grudnia 1994).

¹⁸ Por. tenże, *Odpowiedzialność za wiarę dziecka*, n. 3.

Jan Paweł II podkreślał rolę obojga rodziców w procesie wychowania religijnego, które jest zadaniem i obowiązkiem wynikającym z chrztu świętego. Świadomy skomplikowanej niejednokrotnie sytuacji rodziny, wystawionej na próbę poprzez konieczność pracy zarobkowej obojga rodziców, zwracając się łódzkich włókniarek zauważał, że „kobieta-matka na równi z mężczyzną-ojcem, prosząc o chrzest dla dziecka, świadomie bierze na siebie trud wychowania dziecka w wierze. Z całą miłością i odpowiedzialnością za nowego człowieka troskliwie czuwa, aby zło nie odmieniło jego umysłu i serca. Ze wszystkich sił stara się o to, by dziecko mogło osiągnąć wszechstronny rozwój fizyczny i duchowy. Nade wszystko zaś przykładem osobistego życia prowadzi swoje dziecko do dojrzałego życia chrześcijańskiego – ku pełni człowieczeństwa”¹⁹.

To dowartościowanie roli kobiety w wychowaniu dzieci, na płaszczyźnie wynikającej z godności chrztu, znajdowało swą korelację w podkreślaniu chrzcielnego fundamentu sakramentu małżeństwa. W liście do rodzin z roku 1994 Papież przypominał, że „sakrament przymierza małżonków jest «wielką tajemnicą», gdyż odzwierciedla się w nim oblubieńcza miłość Chrystusa do swego Kościoła. Paweł więc pisze: «Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo» (Ef 5,25-26)”²⁰.

Jan Paweł II, podkreślając w adhortacji *Familiaris consortio* jednakową godność uczestników tego przymierza – zarówno mężczyzny, jak i kobiety – stwierdził, iż przez chrzest „zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze, w Przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem”²¹. Dlatego mówiąc o małżeństwach mieszanych, konsekwentnie stwierdzał, iż „kiedy oboje małżonkowie są wierni swoim obowiązkom religijnym”, to wówczas „wspólny chrzest i dynamizm łaski daje partnerom w tych małżeństwach podstawę i uzasadnienie wyrażania ich jedności w dziedzinie wartości moralnych i duchowych”²².

4. UDZIELANIE CHRZTU – MISJĄ KOŚCIOŁA

Wśród wypełniających misję *ad gentes* pojawiał się niekiedy pogląd oddzielający nawrócenie do Chrystusa od udzielania sakramentu chrztu, który byłby niekonieczny na drodze zbawienia człowieka. W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II dokonywał diagnozy, na podstawie której stwierdził, iż jest to skutek

¹⁹ Por. tenże, *Przemówienie do włókniarek z Łódzkich Zakładów Przemysłu Bawełnianego „Uniontex”* (Łódź, 13 czerwca 1987), n. 6.

²⁰ Por. tenże, List do rodzin *Gratissimam sane* (2.02.1994), 19.

²¹ Por. FC 13

²² Por. tamże, n. 78; zob. M. Brzeziński, *Przekaz wiary i tradycji chrześcijańskiej w rodzinie wypełnieniem sakramentalnych zobowiązań małżonków i rodziców*, „Studia nad Rodziną” 15(2011) n. 1-2, s. 165-178.

przesłonięcia pewnych elementów personalistycznych – właściwych wierze i sakramentowi odrodzenia – przez aspekty socjologiczne wynikające z uwarunkowań historycznych i kulturowych. Stanowi to wyzwanie dla formacji lokalnych wspólnot kościelnych, w których jest pomniejszany lub negowany eklezjalny wymiar chrztu. Jan Paweł II zachęcał, by dostrzegać, że to sam Chrystus chciał, by Kościół był miejscem spotkania z Nim. Dlatego odrzucał zarzut osób twierdzących, „że są wewnętrznie związane z Chrystusem i Jego orędnictwem, ale nie chcą, by ta więź była dokonana na sposób sakramentalny, gdyż wskutek własnych uprzedzeń lub win chrześcijan nie są w stanie pojąć prawdziwej natury Kościoła, tajemnicy wiary i miłości”²³.

Jan Paweł II podkreślał, iż do Kościoła wprowadza nawrócenie i chrzest, dlatego podczas prowadzenia misji *ad gentes* w regionach, w których jeszcze nie ma wspólnoty Kościoła, wymaga to „ustanowienia nowych wspólnot wyznających Jezusa jako Zbawiciela i Pana”. Należy wówczas odczytywać zamysł Boga, „któremu spodobało się «powołać ludzi do uczestnictwa w swym życiu nie pojedynczo tylko, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej więzi, lecz do utworzenia z nich ludu, w którym rozproszone Jego dzieci zgromadziłyby się w jedno»”²⁴.

Nie oznacza to jednak, iż Jan Paweł II pomniejszał związek kultury z ewangelizacją, tak mocno podkreślony w *magna charta* ewangelizacji, jaką jest adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi*²⁵. Kultura chrześcijańskiego narodu stanowi bowiem owoc ewangelizacji oraz jej narzędzie, wymagające oczywiście stale odnawiania, tak by płaszczyzna historyczno-socjologiczna nie przesłoniła personalistycznego aspektu wiary będącej spotkaniem, obcowaniem, zjednoczeniem²⁶. Zwracając się do rodaków, Papież podkreślał: „Jakże gorąco dziękuję wspólnie z wami raz jeszcze za to, że zostaliśmy przed tysiącem z górą lat ochrzczeni w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Że zostaliśmy zanurzeni w wodzie, która odbija w sobie obraz Boga żywego – w wodzie, która jest falą wieczności: «źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu» (J 4,14). Że zostaliśmy, my ludzie, my Polacy, z których każdy rodzi się jako człowiek «z ciała i krwi» (por. J 3,6) swoich rodziców, poczęci i narodzeni z Ducha (por. J 3,5). Z Ducha Świętego”²⁷.

²³ Por. RM 47; zob. P. Sawa, *Kiedy skutki chrztu i wiara zostają skrępowane tradycjami religijnymi?*, „Roczniki Teologiczne” 62(2015) n. 5, s. 98-101.

²⁴ Por. RM 48; zob. Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* (7.12.1965), 2; tenże, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21.11.1964), 9.

²⁵ Por. Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975), 18-20.

²⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach* (Kraków, 10 czerwca 1979), n. 1.

²⁷ Por. tamże, n. 4. Zob. tenże, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 83-92. Liczne odniesienia do konkretnych wydarzeń i osób z historii Polski zob.: Jan Paweł II o dziejach Polski, wyb. i oprac. A. Zwoliński, Radom 2004; K. Litawa, *Tajemnica sakramentu chrztu w celebracjach liturgicznych 1050-lecia chrztu Polski w archidiecezji łódzkiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26(2017) n. 2 s. 22-35.

W adhortacji *Ecclesia in America* Jan Paweł II podkreślał, iż choć dokonał się na Nowym Kontynencie postęp w przygotowaniu do wtajemniczenia chrześcijańskiego, to owocne będzie udzielanie sakramentów „pod warunkiem że przygotowanie do nich jest powierzane ludziom wierzącym i kompetentnym”. Papież odnotowując ubolewanie biskupów, iż często chrzest jest udzielany bez dostatecznej formacji, postuluje by „w związku z chrztem dzieci [...] poczynić wysiłki zmierzające do udzielenia odpowiedniej katechezy rodzicom i rodzicom chrzestnym”²⁸.

Jan Paweł II dostrzegał także „wzrastającą liczbę małżeństw zawartych pomiędzy katolikami i nieochrzczonymi”. Podkreślał, iż „w wielu z nich małżonek nieochrzczony wyznaje inną religię i jego przekonania winny być traktowane z szacunkiem, zgodnie z zasadami Deklaracji Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate*”. Jednak często w społeczeństwach zlaicyzowanych małżonek nieochrzczony nie wyznaje żadnej religii. Dlatego należy podejmować „odpowiednie środki pastoralne, mające na celu zapewnienie ochrony wiary małżonka katolickiego i zabezpieczenie mu wolności praktykowania, zwłaszcza w tym, co odnosi się do obowiązku uczynienia wszystkiego, co jest w jego mocy, aby dzieci otrzymały chrzest i wychowanie katolickie”²⁹.

W tym kontekście istotne stają się wypowiedzi Jana Pawła II potwierdzające owoce sakramentu chrztu udzielanego poza wspólnotą Kościoła katolickiego, gdyż „sakrament chrztu, wspólny nam wszystkim, «stanowi sakramentalny węzeł jedności trwający między wszystkimi przezeń odrodzonymi». Implikacje teologiczne, duszpasterskie i ekumeniczne wspólnego chrztu są liczne i doniosłe”. Aprobata ta stanowi wezwanie do poszukiwania i budowania jedności eklezjalnej na fundamencie jedności sakramentalnej, która już istnieje na płaszczyźnie chrzcielnej. Dlatego Papież potwierdzał, iż „choć sakrament ten «sam przez się jest jedynie pierwszym zaczątkiem», zarazem «ma prowadzić do pełnego wyznania wiary, do całkowitego wcielenia w zgodną z wolą Chrystusa instytucję zbawienia, wreszcie do pełnego wszczęcia w eucharystyczną wspólnotę»”³⁰.

Skoro „wszyscy ci, którzy otrzymali chrzest w Chrystusie, zostali włączeni w swego rodzaju komunę ze sobą, aczkolwiek niedoskonałą”, to dlatego właśnie Sobór zaleca, „aby katolicy po bratersku współpracowali z braćmi odłączonymi, według norm Dekretu o ekumenizmie, przez wspólne w danym razie wyznawanie wobec narodów wiary w Boga i w Jezusa Chrystusa oraz przez współpracę zarówno na polu społecznym, jak też kulturalnym i religijnym, z wykluczeniem jednak wszelkiego pozoru indyferentyzmu i pomieszania pojęć, jak też niezdrowej rywalizacji”³¹.

²⁸ Por. Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in America* (22.01.1999), 34.

²⁹ Por. FC 78.

³⁰ Por. tenże, Encyklika *Ut unum sint* (25.05.1995), 66; zob. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 22.

³¹ Por. RM 50; zob. Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*, 15, tenże, Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 22; Z. Zembruski, *Papieskie pragnienie jedności*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 15(2002), s. 187-189.

Wybrane wypowiedzi Jana Pawła II stanowią przykład, jak ważne dla niego było wskazywanie na rolę chrztu w życiu eklesjalnym. Przyjęcie tego sakramentu stanowiącego bramę do Kościoła jest zakorzenione w wierze i nawróceniu człowieka. Stąd konieczność stałego powrotu do odnawiania przyrzeczeń chrztu oraz pogłębiania życia wiary w środowisku wychowawczym. Na tym tle stają się zrozumiałe wezwania Jana Pawła II do pogłębiania wiary rodziców i chrzestnych. Jego nauczanie zakorzenione w *Vaticanum II* daje wskazania do rozwiązywania coraz częściej spotykanych problemów w małżeństwach mieszanych, różnych religii czy też obojętności religijnej jednego z małżonków.

BAPTISM AS THE SACRAMENT OF FAITH IN STATEMENTS OF JOHN PAUL II

Summary

John Paul II often emphasized the role of baptismal spirituality. Some of his statements about baptism were referred to in the study. The Pope reminded us of the meaning of baptism as a covenant of faith. It is closely related to the conversion of man. Faith and conversion are personalistic, because they result from a personal decision of man recognizing Jesus Christ as his Savior and Lord and giving Him his life. Parents and godparents directly influence the upbringing of children and play an important role in the process of forming the life of faith. Evangelization is carried out in the name of the Church, therefore it is directed towards baptism that includes the Church community. Infused with the spirit of the gospel culture becomes an important means of evangelization. Baptism creates a common sacramental plane for all Christ's followers. It has ecumenical consequences not only in relations between the Churches, but also within many families.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, chrzest, odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych, wiara, nawrócenie, rodzina, ekumenizm

Keywords: John Paul II, baptism, renewal of baptismal promises, faith, conversion, family, ecumenism

BIBLIOGRAFIA

Mszal Rzymski dla diecezji polskich, Poznań 2011.

Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1988.

Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2009.

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964).
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (21 listopada 1964).
- Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* (7 grudnia 1965).
- Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975).
- Benedykt XVI, *Śladami Jana Pawła II, świadka wiary*. Przemówienie (Wadowice, 27 maja 2006).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* (22.11.1981).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia* (2.12.1984).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990).
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (2.02.1994)
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (25.05.1995)
- Jan Paweł II, List do dzieci (*Tra pochi giorno* – w Roku Rodziny, 13 grudnia 1994).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in America* (22.01.1999).
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach* (Kraków, 10 czerwca 1979).
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem dzieciom I Komunii św.* (Łódź, 13 czerwca 1987).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do włóknienek z Łódzkich Zakładów Przemysłu Bawełnianego „Uniontex”* (Łódź, 13 czerwca 1987).
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* (Koszalin, 1 czerwca 1991).
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* (Siedlce, 10 czerwca 1999).
- Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za wiarę dziecka. Msza św. w Kaplicy Sykstyńskiej i udzielanie sakramentu chrztu dzieciom* (13 stycznia 2002).
- Jan Paweł II, *Homilia w Wigilię Paschalną w Bazylice św. Piotra. Noc rozjaśniona światłem Chrystusa* (10 kwietnia 2004).
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II o dziejach Polski*, wyb. i oprac. A. Zwoliński, Radom 2004.
- Bartocha W., *Historia i teologia chrzcielnicy*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26(2017) n. 2 s. 111-121.
- Brzeziński M., *Przekaz wiary i tradycji chrześcijańskiej w rodzinie wypełnieniem sakramentalnych zobowiązań małżonków i rodziców*, „Studia nad Rodziną” 15(2011) n. 1-2, s. 165-178.
- Kulbacki P., *Dwustopniowy obrzęd chrztu dzieci*, w: *Sakramenty w misterium Kościoła*, red. B. Migut, Z. Głowacki, W. Pałęcki, Lublin 2014, s. 271-282.
- Kulbacki P., *Mistagogiczny charakter odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych*, „Roczniki Teologiczne” 64(2016) n. 8 s. 85-105.
- Litawa K., *Tajemnica sakramentu chrztu w celebracjach liturgicznych 1050-lecia chrztu Polski w archidiecezji łódzkiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26(2017) n. 2 s. 22-35.
- Sawa P., *Kiedy skutki chrztu i wiara zostają skrępowane tradycjami religijnymi?*, „Roczniki Teologiczne” 62(2015) n. 5, s. 83-105.
- Zembrzuski Z., *Papieskie pragnienie jedności*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 15(2002), s. 181-190.

Manfred Gerwing¹

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

GEBORGEN IN DER LIEBE GOTTES. ZUM SAKRAMENT DER EHE AUS DER PERSPEKTIVE DER THEOLOGIE DES LEIBES NACH KAROL WOJTYŁA

Mann und Frau, die das Sakrament der Ehe empfangen und aus diesem Ehesakrament heraus ihr Leben gestalten, wissen sich im trinitarischen Raum der Liebe geborgen und dazu berufen, heilig zu werden. Sie weisen in ihrem aus dem Glauben gestalteten Ehe- und Familienleben auf die Gemeinschaft mit Gott hin. Mehr noch: Sie spiegeln diese selbst wider. Die Eheleute bestärken sich gegenseitig in diesem Glauben und weisen zugleich in ihrem Verhältnis zueinander über sich hinaus. Damit wird die Ehe zum Zeichen für das neue personale Verhältnis von Menschen untereinander, das der christliche Glaube überhaupt unter Menschen stiftet.²

Die Unauflöslichkeit der Ehe besteht darin, dass sie sich ein Jawort für immer geben. Die Eheleute sind dank dieses Wortes nicht befugt, dieses Ja selbst zurückzunehmen oder auch nur im gegenseitigen Einverständnis und Einvernehmen zurückzugeben; denn sie nehmen Maß in ihrer Liebe zueinander nicht an der Liebe des anderen, sondern an der Liebe Christi, die Gott selbst ist. Sie wissen sich im Ja zueinander getragen und gehalten vom unendlichen und endgültigen Ja Gottes. In diesem sakramententheologischen Kontext spricht Johannes Paul II., der „Prophet

¹ Prof. Dr. Manfred Gerwing, Lehrstuhlinhaber (Ordinarius) für Dogmatik und Dogmengeschichte und Dekan der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Deutschland.

² PP. Franziskus, *Amoris laetitia, Adhortatio post-synodalis*, Rom 2016, 71–75.

der ehelichen Liebe im göttlichen Heilsplan“³, innerhalb seiner Katechese der Theologie des Leibes vom inneren Konnex zwischen Eros und Ethos.⁴

Der Begriff *Eros* zielt auf diese göttliche Struktur der Liebe ab. Er unterstreicht ihre göttliche Herkunft. „Der Liebe zwischen Mann und Frau, die nicht aus Denken und Wollen kommt, sondern den Menschen gleichsam übermächtig, haben die Griechen den Namen *Eros* gegeben“, wie Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika darlegt.⁵ Allerdings: Biblisch ist die Bezeichnung *Eros* für Liebe nicht. Im Alten Testament ist von *Eros* nur zweimal die Rede, im Neuen Testament gar nicht. Dieses spricht eher von *agape*, mitunter auch von *philia*. Das, was die Hellenen landläufig, jenseits philosophischer Reflexionen, mit *Eros* meinten, wurde in der Tat von den Christen verneint. Die Griechen haben im *Eros* zunächst den Rausch gesehen, die Ekstase, verbunden mit der womöglich kompletten Ausschaltung und Negation der Vernunft, mit einem Wort: eine göttliche Raserei. Gemeint war das Fasziniertsein vom *Eros* und vom *Sexus*, von seiner Mächtigkeit und Leidenschaftlichkeit. Das führte zur Vergöttlichung eben dieser menschlichen Kräfte. Im Tempel und in der Form der Tempelprostitution wurde dem *Eros* geopfert. Durch diesen „trunkene[n], zuchtlose[n] Eros“, der nicht Aufstieg, „Ekstase“ zum Göttlichen hin“ ist, sondern „Absturz des Menschen“⁶, weil er nicht durchblickt und weiterführt zum Höheren und Höchsten, sondern Vorletztes für Letztes und Ursprüngliches hält, verfängt sich der Mensch in sich selbst. So treibt der Mensch stets weiter nach unten. Dieser gefährlichen Tendenz nach unten, so betont Benedikt XVI., widersetzt sich Israel dank seines Bekenntnisses zu JHWH mit aller Entschiedenheit.⁷ „In den Religionen hat sich diese Haltung in der Form der Fruchtbarkeitskulte niedergeschlagen, zu denen die ‚heilige‘ Prostitution gehört, die in vielen Tempeln blühte. *Eros* wurde so als göttliche Macht gefeiert, als Vereinigung mit dem Göttlichen.“⁸

Gegen die Vergöttlichung des *Eros* geht Israel mit aller Härte vor. Israel weiß sich allein und ausschließlich JHWH verpflichtet. Er allein ist ihr Gott. Der *Eros* aber, verstanden als positiv-antwortende Kraft, als Selbstvollzug des Menschen,

³ Renate und Norbert Martin, *Johannes Paul II. – Prophet der ehelichen Liebe im göttlichen Heilsplan*, in: *Liebe, Leib und Leidenschaft. Zur Theologie des Leibes von Johannes Paul II. Reflexionen und exemplarische Einblicke*, hrsg. von Maria Groos, Teresa Loichen, Manfred Gerwing, Kißlegg 2013, 41–62.

⁴ Vgl. Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes. Mittwochskatechesen von 1979–1981*, hrsg. und eingel. von Norbert und Renate Martin mit Geleitworten von Joachim Kardinal Meisner und Edouard Kardinal Gagnon, Kißlegg 2008, bes. 315–387; vgl. dazu auch die Studie von Thomas Maria Rimmel, *Die Theologie des Leibes von Papst Johannes Paul II. Philosophische und theologische Grundlagen*, St. Ottilien 2014; vgl. Stefan Endriß, *Ehe als Schule der Heiligkeit. Die Mittwochskatechesen Johannes Pauls II. (1979–1984) und ihr Beitrag zur Sexualethik*, St. Ottilien 2019, 177–189.

⁵ Benedikt XVI., *Deus caritas est*, 3.

⁶ Ebd., 4.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Ebd.

der angesichts des in der Geschichte handelnden, ordnenden und führenden Gottes aus dem Staunen nicht mehr herauskommt und sich gerade im Staunen von Gott ergriffen und angesprochen weiß, wird in Israel keineswegs verneint, sondern auf JHWH hingelenkt: Das Hohe Lied, das Lied der Lieder, belegt es eindrücklich. Es ist das *High Noon* aller Liebesbriefe. In verschiedenen, ursprünglich selbstständigen *songs* wird die Liebe zwischen Mann und Frau besungen. Sie kommt unmissverständlich in ihrer erotischen Dimension zu Wort: Mann und Frau verlieben sich ineinander, verbinden sich, verlieren sich und suchen sich in neuer Zärtlichkeit. Sie sind verrückt vor Liebe und erfinden ständig neue Bilder, ihrer Liebe Ausdruck zu verleihen. Papst Johannes Paul II. kommt auf diesen biblischen Text immer wieder zu sprechen, ja er nimmt ihn zur Grundlage seiner Theologie des Leibes.⁹

Israel weiß sich von JHWH zum Bundespartner erwählt und geht liebend auf diesen gottgeschenkten Bund ein: „Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dtn 6,5), wie es als Antwort auf diese Erwählung heißt. Die Vergöttlichung des *Eros* und des *Sexus* wird als „Perversion des Religiösen“¹⁰ bekämpft. Der *Eros* und der *Sexus* werden aber keineswegs generell abgelehnt, sondern vielmehr als Vehikel der Gottesbeziehung in der Generationenfolge fruchtbar gemacht.

Die Prostituierten im Tempel, die den Göttlichkeitsrausch schenken müssen, werden nämlich nicht als Menschen und Personen behandelt, sondern dienen nur als Objekte, um den ‚göttlichen Wahnsinn‘ herbeizuführen: Tatsächlich sind sie nicht Göttinnen, sondern missbrauchte Menschen. Deshalb ist der trunkene, zuchtlose *Eros* nicht Aufstieg, ‚Ekstase‘ zum Göttlichen hin, sondern Absturz des Menschen. So wird sichtbar, dass *Eros* der Zucht, der Reinigung bedarf, um dem Menschen nicht den Genuss eines Augenblicks, sondern einen gewissen Vorgeschmack der Höhe der Existenz zu schenken – jener Seligkeit, auf die unser ganzes Sein wartet.¹¹

Für Johannes Paul II. steht fest: Liebe hat etwas mit Gott zu tun. Sie verweist auf Gott, darf aber als menschliche Kraft und Macht nicht mit Gott verwechselt werden. Sie wird *Eros* genannt, weil und sofern sie Unendlichkeit, Ewigkeit verheißt, eine Wirklichkeit jedenfalls, die das Größere, das Feierliche, das Mächtigere und ganz andere gegenüber dem Alltäglichen unseres Daseins zeigt. Der Weg dorthin aber führt nicht über die Verwahrlosung der Triebe, sondern über deren Kultivierung, deren Reinigung und Reifung, wozu auch der Verzicht, das Opfer, das Kreuz im Sinne der Nachfolge Christi gehören. Dem *Eros* wird dadurch keine Absage erteilt, schon gar nicht bedeutet dies die „Vergiftung“ des *Eros*, wie

⁹ Vgl. Manfred Gerwing, *Das Hohelied. Das Lied der Lieder*, erstmals ins Deutsche übersetzt aus der Nova Vulgata und eingeleitet von Manfred Gerwing, Saarbrücken 2017, bes. 5–7; Jean Laffitte, *Die Theologie des Leibes*, in: Liebe, Leib und Leidenschaft. Zur Theologie des Leibes von Johannes Paul II. Reflexionen und exemplarische Einblicke, hrsg. von Maria Groos, Teresa Loichen, Manfred Gerwing, Kißlegg 2013, 23–39.

¹⁰ Benedikt XVI., *Deus caritas est*, 4.

¹¹ Ebd.

Nietzsche unterstellt, sondern seine Befreiung, seine Erlösung, seine Heilung zur gottgewollten und glücklich machenden Größe.¹²

Der Begriff *Ethos* bezeichnet, aus dem Griechischen kommend, zunächst das, was mit Gewohnheit, Sitte, Brauchtum etc. gemeint ist, aber auch das, was den Menschen durch diese Gewohnheit, durch die Sitte und beständige Einübung prägt: seinen Charakter und seine Sinnesart.¹³ Gemeint ist bei Johannes Paul II. die sittliche Gesinnung einer Person, einer Gemeinschaft oder, noch allgemeiner, einer sozialen Gruppe.

Es geht Johannes Paul II. um den Menschen, um die Verfasstheit des Wesens Mensch. Eros und Ethos belegen es. Sie verweisen auf eine innere Mitte, die den Zusammenhang beider klärt und auf den Menschen verweist. Dieser besteht aber, entsprechend der klassisch anthropologischen Formel von der *anima forma corporis*¹⁴, aus Leib und Geist-Seele. Dabei ist die *anima* Seinsform des Leibes, d.h. sie ist das formale Sein des Leibes. Sie ist der Formalgrund, aus dem und in dem der Leib als solcher hervorgeht und zustande kommt.

Hier ist ein genauer Blick notwendig: Die Theologie des Leibes kommt nicht in Sicht, wenn die Ergebnisse dieses Ringens um die anthropologische Grundformel ausgeblendet werden.¹⁵ Johannes Paul II. setzt sie voraus, greift sie auf und denkt sie unter gegenwärtiger Problem- und Fragestellung weiter.¹⁶ Bereits in der Scholastik wurde dieses Verhältnis von Geist-Seele und Leib heftig diskutiert. Johannes Paul II. kennt die Problematik. Er weiß, dass die Geist-Seele wesentlich Form des Leibes ist, und dass sie deswegen nicht selbst ein *hoc aliquid* sein kann. Die Seele ist wesentlich Form und erweckt in diesem formalen Wesen den Leib als Leib der Seele. Die Geist-Seele ist – im Unterschied zum Leib als Wesenssubstrat – wesenhafte, substantziale Form des Leibes.¹⁷

Die Theologie des Leibes versteht das Wesen der Seele als *forma substantialis*, als ein im strengen Sinne formales Wesen, als wesenhafte Form. Bereits Schüler des Thomas von Aquin betonten aber, dass die Seele nur dann wesentlich Form des Leibes sein könne, wenn sie reine, prinzipielle Form sei. Fest steht jedenfalls: Aus der Zusammensetzung der Form mit Materie resultiert ein kategorial bestimmtes und bestimmbares Etwas. Die innere Differenzierung der Form in Potenz und

¹² Vgl. Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe*, 306–320; Rimmel, *Theologie des Leibes*, 311–312.

¹³ Vgl. Walter Lesch, *Ethik und Moral/Gut und Böse/Richtig und Falsch*, in: Jean-Pierre Wils / Dietmar Mieth, *Grundbegriffe christlicher Ethik*, Paderborn u. a. 2000, 64–83.

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Sth I q. 76 a. 7 ad 3*; vgl. Theo Schneider, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi*, Münster 2. Aufl. 1988.

¹⁵ Hanns-Gregor Nissing, „Aus dem Staunen vor dem Menschen geboren“. *Das Denken Papst Johannes Pauls II. Zur Einführung*, Kevelaer 2011, 11–27.

¹⁶ Vgl. hierzu auch die Werke: Johannes Paul II., *Person und Tat*, Freiburg i. Br. 1981; Johannes Paul II., *Von der Königswürde des Menschen*, Augsburg 1980; Karol Wojtyła, *Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie*, engl. und übers. von Hanns-Gregor Nissing, München 2011, bes. 25–37.

¹⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden: Rimmel, *Theologie des Leibes*, 148–150.

Akt betrifft die Struktur und Wirkmacht der Seinsform. Die Geist-Seele kommt im Empfangen und Vernehmen zu ihrer vollen Gestalt und Wirklichkeit. In der Formung der Leiblichkeit kommt sie zugleich auch den Dingen der Welt nahe. In der Hinordnung der Seele auf den Leib wendet sie sich zugleich der Welt zu und erschließt sich den Formen des stofflichen Seins. Weil die Geist-Seele reine, wesenhafte Form des Leibes ist, kommt sie im Vollzug des Seins niemals nur äußerlich im Nebeneinander des Stofflichen in der Welt zu stehen. Sie ist ganz und gar Form und darum auch Prinzip des Verstehens und Erkennens. So gehören Form und Erkennen zusammen; und zwar nicht nur wie Gegenstand und Kraft. Sie sind vielmehr in der Geist-Seele des Menschen eine Einheit. Die Seele ist potenzierte Form und darum Geist-Seele.

Der Mensch wird er selbst, sofern Leib und Geist-Seele zur inneren Einheit finden. Es kann keine Rede davon sein, dass die anthropologische Formel *anima forma corporis* die Leiblichkeit des Menschen nicht ernstnähme. Die Seele selbst ist als *forma corporis* in das elementare Andere der Materie eingelassen und hineingepflanzt. Sie kommt im Geviert der Elemente zu stehen. Die Form ergreift die Elemente. Sie macht sie zum Substrat des Wesens. Die Seele lässt nichts in seiner Materialität bestehen. Sie bezieht alles in den Leib-Bereich der Form ein. So ist die Seele als Wirklichkeit des Leibes Form im Geviert der Elemente und umspannt die Andersheit des Stofflichen. Sie drückt die unerhörte Spannung aus, welches das In-Form-Bringen benötigt. Der Leib ist Wesenssubstrat, elementares Datum der Seele. Er ist Stoff-Leib. So wird die Philosophie des Leibes zur Theologie des Leibes, die Philosophie des Todes zur Theologie des Todes und der Auferstehung.¹⁸

[D]ie Herausforderung durch den *Eros* ist dann bestanden, wenn diese Einung gelungen ist. Wenn der Mensch nur Geist sein will und den Leib sozusagen als bloß animalisches Erbe abtun möchte, verlieren Geist und Leib ihre Würde. Und wenn er den Geist leugnet und so die Materie, den Körper, als alleinige Wirklichkeit ansieht, verliert er wiederum seine Größe. Der Epikureer Gassendi redete scherzend Descartes mit ‚o Geist‘ an. Und Descartes replizierte mit ‚o Leib!‘. Aber es lieben nicht Geist oder Leib – der Mensch, die Person, liebt als ein einziges und einiges Geschöpf, zu dem beides gehört. Nur in der wirklichen Einswerdung von beidem wird der Mensch ganz er selbst. Nur so kann Liebe – *Eros* – zu ihrer wahren Größe reifen.¹⁹

DER INNERE MENSCH

Die Einswerdung von Leib und Geist-Seele zeigt sich in der inneren Ordnung des Menschen, in der reifen Persönlichkeit. Diese ist dem Menschen nicht einfach gegeben, sondern ist ihm aufgegeben. Jene Kräfte, aus denen sich das menschliche

¹⁸ Vgl. Müller, Helmut, *Der Leib – Schnittstelle zwischen einer Theologie und Anthropologie der Liebe*, in: Kann man so lieben? Beiträge der 3. Internationalen Tagung zur Theologie des Leibes in Eichstätt, hrsg. von Maria Groos und Janusz Surzykiewicz, St. Ottilien 2018, 335–342.

¹⁹ Benedikt XVI, *Deus caritas est*, 5.

Dasein erhält, bedürfen von innen her der Ordnung, die sich in der Zuordnung von Geist-Seele und Leib im Sinne der anthropologischen Grundformel ergibt. Johannes Paul II. spricht vom „inneren Menschen“, der das eigentliche Subjekt des Handelns sei, das Selbst für das Ethos des Leibes. Er beobachtet, dass die Dynamiken, die das menschliche Dasein erhalten, sich auch in ihr Gegenteil verkehren können: bis zur Zerstörung der geistig-sittlichen Person. Der innere Mensch, das innerste menschliche Selbst ist es, das sich in Chaos und Unordnung zu bringen vermag. Umgekehrt zielt das Streben nach „Erlösung des Leibes“ auf Vollendung. Sie ist das Endziel, die eschatologisch reife Frucht des *mysterium salutis*, der von Christus vollbrachten Erlösung.²⁰

Der innere Mensch, der Mensch selbst, ist Täter z.B. von Zucht und Unzucht, von Selbstbewahrung und Selbstzerstörung. Der Mensch ist nicht einfach nur Bühne, Schauplatz des Kampfes widerstreitender Mächte und Triebe, die in ihm gegeneinander anträten und einander besiegten. Die „Sinnlichkeit in uns“ schaltet keineswegs die „Vernunft in uns“ aus. Vielmehr ist es der innere Mensch, die ganze und unteilbare Person, die entweder die innere Ordnung proaktiv gestaltet oder sie pervertiert. „Ich tue, was ich nicht will, das Böse“ (Röm 7,19). Das Geheimnis von der Ursünde wird vorausgesetzt. Ohne dieses bliebe der Zwiespalt im Menschen nicht zu verstehen. Er wird überwunden durch die Erlösung. Sie schafft im inneren Menschen ein neues *Ethos*, von dem das Bewusstsein und der Wille dessen, der das Wort hört, durchtränkt werden. Es ist das *Ethos* des erlösten Menschen, das „Ethos der Erlösung des Leibes“. Das Streben nach der „Erlösung des Leibes“ ist daher das Streben des erlösten Menschen. Es ist, wie dargelegt, das Endziel, die Vollendung und die eschatologisch reife Frucht des *mysterium salutis*, der von Christus vollbrachten Erlösung.²¹ Nicht von ungefähr wird der Terminus „Ethos der Erlösung des Leibes“ ausdrücklich im Rekurs auf Paulus gewählt, wo es heißt:

Wir selbst stöhnen in uns, indem wir die Einsetzung als Söhne erwarten, die Erlösung unseres Leibes. Denn auf Hoffnung hin sind wir gerettet. Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung. Was er sieht, wer erhofft es? Wenn wir aber nicht sehen, hoffen wir; mit Ausdauer erwarten wir (Röm 8,23–25).

Johannes Paul II. geht mit Thomas von Aquin davon aus, dass es dem naturalen Wesen und Wollen des Menschen gemäß ist, Gott mehr zu lieben als sich selbst.²² Wer Gott nicht liebt, verletzt demnach nicht nur die Gottesliebe, sondern zugleich sich selbst. Er verfehlt und verkehrt sein Wesen, wenn er nichts so sehr liebt, wie sich selbst. Insofern sind jene Kräfte des Menschen, die scheinbar am ehesten das Selbst des Menschen bewahren und behaupten, exakt jene Kräfte, die im Menschen den Menschen zerstören: die hartnäckige Selbstbewahrung und die

²⁰ Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe*, 315–320.

²¹ Vgl. ebd., 315–317.

²² Vgl. Thomas von Aquin, *Sth I*, 60,5; vgl. Jörg Splett, *Anthropologie aus christlicher Erfahrung. Mensch- und Menschlichkeit im Denken Karol Wojtylas*, Kevealer 2011, 28–58.

pure Selbstbehauptung. „Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden“ (Mt 16,25).

Nur der selbstlosen Selbstliebe gelingt es, sich selbst zu bewahren, zu behaupten und zu erfüllen. Mit anderen Worten: Die Selbstliebe muss beschnitten werden, damit sie nicht zerstörerisch wirkt. Die Tugend der Mäßigung, *temperantia*, muss geübt werden. Zu ihnen gehören Enthaltensamkeit und Keuschheit. Sie müssen geübt werden, gerade wenn es darum geht, die eheliche Liebe zu hegen und zu pflegen.²³

In diesem Kontext kommt Johannes Paul II. auf das zu sprechen, was moraltheologisch als „Reinheit“ bezeichnet wird. Dabei verstummen alle manichäischen Beiklänge; denn unter Reinheit ist keineswegs Leibfeindlichkeit zu verstehen, sondern die Befreiung von allem, was das Selbst zerstört, die Befreiung von allem übermäßig Selbstischen. Rekuriert wird auf die „Reinheit des Herzens“, die seit der Patristik bereits als der innewohnende Sinn der Zucht zu Wort kommt. Es geht darum, der Liebe freien Raum zu geben, die Hingabe so zu gestalten, dass sie dem anderen dient und sich selbst nicht durch sich selbst behindert. Reinheit bedeutet somit, sich selbst zurückzunehmen und sich dem anderen ganz und gar zu öffnen: so wie er ist.²⁴

Vorausgesetzt wird also eine gewisse Nüchternheit, die, geboren aus dem Opferschmerz, sich selbst zurücknimmt, sich für den anderen öffnet, ihn ganz aufnimmt. Die Reinheit des Herzens ist letztlich ein Geschenk Gottes, ist ein Gnadengeschenk und eine Gnadenerfahrung im Innersten des Menschen, dem es gelingt, nicht selbstisch nach erschlichenen, vermeintlichen Erfüllungen zu suchen. Reinheit, so betont Johannes Paul II., bedeutet „Leben nach dem Geist“, dem Heiligen Geist. Der aber ist die Liebe zwischen Vater und Sohn, in die hinein wir aufgenommen sind und der wir bis ins Somatische „geistvoll“, d.h. liebevoll antworten.²⁵

In der paulinischen Lehre von der Reinheit fungiert 1 Thess 4,4 – „ein jeder bewahre seinen Leib in Heiligkeit und Ehrfurcht“ – als Grundgedanke.²⁶ Reinheit ist das vorbehaltlose Offensein des ganzen Wesens, aus der, vergleichbar der Verkündigungsstunde, das Wort Mariens gesprochen werden kann: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn“ (Lk 1,38). Die Reinheit des Herzens zeigt sich in jenem Herzen, das sich, wie Maria von Gott angesprochen, angenommen und geliebt weiß; und das von Gott her, der Liebe ist, so zu lieben vermag, dass es diese Liebe furchtlos, frei und in diesem Sinne „rein“ weitergeben kann.²⁷ So ist Reinheit als Tugend und als Gabe zu verstehen. Sie ist ein wirksamer Weg, sich von der Begehrlichkeit des Fleisches loszulösen. Sie stellt die Kompetenz dar, die Würde der Person bis

²³ Vgl. ebd. *Sth* II,II, q. 141, a. 4.

²⁴ Vgl. Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe*, 321–325.

²⁵ Vgl. ebd., 325–337.

²⁶ Vgl. ebd., 341–345.

²⁷ Vgl. ebd., 317–320.

in den Leib hinein zu wahren. Reinheit ist letztlich keine Leistung des Menschen, sondern Gabe des Geistes und damit Frucht der Liebe.²⁸

Der Mensch, der „dem Fleische“ lebt, ist der unerlöste Mensch, ist der Mensch, der sich von dem endlichen Sein, das ein „Sein zum Tode“²⁹ ist, bestimmen und immer mehr gefangen nehmen lässt. Es ist der Mensch, der nur auf das schaut, was die Welt, verstanden als Welt ohne Gott, ohne Liebe, ihm zu verstehen gibt. Er ist der „Mann von Welt“, der Welt-Mensch, der sich ganz und gar von der „Welt“ her, d.h. von der Wirklichkeit ohne Gott her bestimmen lässt. Er glaubt nicht an Gott und glaubt nicht an die Liebe, ja er verweigert sich der Liebe. Er schaut auf sich, auf seine Lust und Leidenschaft. Er ist der „Sinnenmensch“, den Johannes Paul II. mit dem Hinweis auf 1 Joh 2,16 näher als „Mensch dreifacher Begehrlichkeit“ charakterisiert: ein Mensch der Begehrlichkeit, des Fleisches, der Augen und des Stolzes.³⁰ Zur Veranschaulichung des Gemeinten rekurriert der heilige Papst auf Gal 5,19–21:

Die Werke des Fleisches sind deutlich erkennbar: Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid und Missgunst, Trink- und Essgelage und Ähnliches mehr. Ich wiederhole, was ich euch schon früher gesagt habe: Wer so etwas tut, wird das Reich Gottes nicht erben.

Solch ein Mensch will nicht, was der Geist will (vgl. Röm 3,5–10). Solch ein Mensch ist des Todes; und zwar nicht nur, weil er sich an Endliches und Kontingentes hängt, sondern vor allem deswegen, weil er den das Selbst zerstörenden Dynamiken in sich selbst nachgibt und ihnen schließlich erliegt.³¹

Den Werken des Fleisches werden dann die Früchte des Geistes (vgl. Gal 5,22–23) gegenübergestellt.³² *Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung; dem allem widerspricht das Gesetz nicht.* Die Früchte des Geistes zeigen nach Johannes Paul II. das an, was innerhalb der Theologie des Leibes „Ethos der Erlösung“ zu nennen ist. Jedenfalls steht für ihn fest: Der Mensch, der nach dem Geist lebt, ist des Himmels.³³

Die „Selbstbeherrschung“, die *enkrateia*, gehört zentral dazu.³⁴ Sie kommt im Sinne von Johannes Paul II. dann zustande, wenn die Reinheit des Herzens mit der Liebe verbunden wird. Die „Selbstbeherrschung“, die hier gemeint ist, ist also keine Frucht der puren Willensaskese, einer Askese mit zusammengebißenen Zähnen. Sie ist eine freie Handlung aus Liebe, eine Handlung, die nicht selbstisch auf sich sieht, auf eigene Interessen, Leidenschaften und Triebbefriedigungen,

²⁸ Vgl. ebd., 350–358.

²⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von Thomas Rentsch (Klassiker auslegen Bd. 25), Berlin–München 32015, 235–267.

³⁰ Vgl. Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe*, 205–242.

³¹ Vgl. ebd. 330–333.

³² Vgl. ebd., 333–335.

³³ Vgl. ebd., 335–337.

³⁴ Vgl. ebd., 688.

sondern die sich ganz und gar öffnet für den anderen. Sie steht im Gegensatz zur Unzucht und zum ausschweifenden Leben. Sie dient dem Streben nach Heiligkeit (vgl. 1 Thess 4,3–5).³⁵

Die Werke des Geistes sind die Werke des Heiligen Geistes, der sich in uns durch das Wort Gottes, das wir hören, regt und in uns, d.h. in unserem Herzen, im eigentlichen Selbst, aktiv wird und zur Freiheit der Kinder Gottes führt. Dieser tötet die Werke des Fleisches in uns und befreit zur Liebe.³⁶ Liebe aber setzt Freiheit voraus. Zu dieser der Liebe dienenden Freiheit sind Christen berufen (vgl. Gal 5,13). Dem *Ethos*, in dem sich „das Leben nach dem Geist“ vollzieht, wird durch die Freiheit, die der Liebe dient, Gestalt gegeben.³⁷

Diese Gestaltwerdung wird nach Johannes Paul II. in 1 Kor 12,18–27 thematisiert. Hier kommt der Leib des Menschen in seiner Wirklichkeit zu Gesicht; und zwar durchdrungen „von der ganzen Würde der Person“³⁸. Dabei stellt sich heraus, dass gerade das Schamgefühl „Ehrfurcht vor dem eigenen Leib hervorbringt“³⁹, während der „Zwispalt im Leib“ Folge der Ursünde sei und damit den Zustand des geschichtlich gegebenen Menschen beschreibe. Die ursprüngliche Harmonie ist gestört. Sie soll durch das vom Heiligen Geist im Menschen bewirkte Streben nach Heiligkeit wieder hergestellt werden.⁴⁰

Der Geist ist es, der die Erlösung des Leibes bewirkt. Sie ist Folge unseres gottgeschenkten Seins in Christo.⁴¹ Unzucht dagegen ist Sünde wider die Heiligkeit des Leibes. Dieser ist nämlich dazu da, die Liebe Christi auszudrücken. Die Bindung an Christus ist hier entscheidend. „Wer sich an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm.“ Wer sich jedoch „an eine Dirne bindet, ist ein Leib mit ihr“ (1 Kor 6,15–17). Die Tugend der Reinheit korrespondiert am ehesten mit der Gabe der Ehrfurcht, *eusebeia*. Sie unterstreicht die bräutliche Bedeutung des Leibes und der Freiheit des Geschenks.⁴² „Die Reinheit ist die Herrlichkeit des menschlichen Leibes vor Gott“.⁴³

Papst Johannes Paul kreist um diese Grundwirklichkeit des erlösten Menschen. Der Geist des Herrn ist die Liebe Gottes. Diese wurde uns geschenkt, bedarf aber der freien Annahme durch den Menschen selbst. Diese Annahme des Geistes Christi zeigt sich leibhaftig. Sie wird konkret, bildet sich im Menschen, bis ins Somatische aus. So findet sich der intensivste Ausdruck der Erlösung des Leibes in der Auferstehung. Hier kommt die Reinheit vollends zum Zug: Der Leib wird durchstrahlt von Liebe, die stärker ist als der Tod.⁴⁴

³⁵ Vgl. ebd., 341–345.

³⁶ Vgl. ebd., 337–341.

³⁷ Vgl. ebd., 341–342.

³⁸ Ebd., 347.

³⁹ Ebd., 353.

⁴⁰ Vgl. ebd., 354–355.

⁴¹ Vgl. ebd., 358–360.

⁴² Vgl. ebd., 360–362.

⁴³ Ebd., 355.

⁴⁴ Vgl. ebd., 359–364.

Und genau darin kommt auch die Ehe als Sakrament zur Geltung. Sie ist wirk-sames Zeichen dafür, dass die Eheleute in die Liebe Gottes hineingenommen sind, sich dieser Liebe geöffnet haben sowie befähigt und berufen sind, Zeugnis von dieser Liebe abzulegen. Sie bilden diese Liebesgemeinschaft mit Gott nicht nur einfach ab, sondern leben von und aus dieser Liebesgemeinschaft. Eine sakramen-tal-christlich gelebte Ehe ahmt nicht nur die *communio* mit Gott nach, sondern fängt sie selbst ein und reflektiert sie. Sie ist vergleichbar nicht einer Zeichnung, auf der die Sonne zu sehen ist, sondern einem Spiegel, der die Sonnenstrahlen aufnimmt und weitergibt.⁴⁵

Ehe wird so zum Raum der Liebe. Sie wird es dadurch, dass die Eheleute der Liebe Raum geben, einer Liebe, die sie selbst geschenkt bekommen haben. Ihre Liebe ist Liebe der Liebe Gottes. In ihrer vom Glauben informierten und durch-formten Liebe nehmen sie nicht Maß aneinander, sondern an Gott selbst, der Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8) und uns in sich, d.h. in seine Liebe aufgenommen hat.⁴⁶

Christliche Eheleute wissen sich von Gott geliebt, getragen und geborgen, aber auch von ihm angesprochen und herausgefordert. Gottes Liebe befähigt und beflü-gelt sie, selbst einen Raum der Liebe zu bilden, einen „Raum“, der über sie selbst hinausweist, also wiederum offen ist für andere und so selbst zum Biotop, zum Lebensraum für andere wird. Die durch das Sakrament der Ehe begründete Fa-milie lebt von dieser durch den Glauben gestifteten, neuen personalen Beziehung. Sie legt davon Zeugnis ab und gibt somit lebend-liebend das lebendig-liebende Wort Gottes weiter. Sie ist mit Recht als eine Art „Hauskirche“ zu bezeichnen.⁴⁷

Als „Hauskirche“ lebt die christliche Ehe wie die Kirche selbst, zu der sie gehört, von der Eucharistie: *Ecclesia de eucharistia*.⁴⁸ In der Eucharistie danken wir für den uns durch Jesu Leben und Sterben mitgeteilten Raum der Liebe. In der Eucharistie lassen wir uns dankbar daran erinnern: Der Raum der Liebe steht im Zeichen des Kreuzes. Er realisiert sich in der Nachfolge Christi: „Deinen Tod, o Herr, verkün-den wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Im Epheserbrief wird dieser Gedanke aufgegriffen. So wie „Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat“, sollen auch die Eheleute einander lieben (vgl. Eph 5,25).⁴⁹ Sie nehmen in ihrer Liebe Maß an der Liebe Gottes.

⁴⁵ Vgl. Rimmel, *Theologie des Leibes*, 388–389.

⁴⁶ Vgl. Manfred Gerwing, *Ehethnologische Implikationen im Brief Papst Johannes Pauls II. an die Familien* (1994). *Dogmatische Überlegungen*, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996), 313–324, hier: 322f.

⁴⁷ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche* ‚*Lumen Gen-tium*‘, 11 (DH 4128).

⁴⁸ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* vom 17. April 2003, in: AAS 95 (2003), 433–475; Zweites Vatikanisches Konzil, *Konstitution über die Heilige Liturgie* ‚*Sacrosan-ctum Concilium*‘, 2; 10 (DH 4002; 4010).

⁴⁹ Vgl. Manfred Gerwing, *Nur die Liebe rettet. Zum Brief des Papstes an die Familien. Dog-matische Reflexionen*, in: Stephan E. Müller, Erwin Möde (Hg.), *Ist die Liebe noch zu retten? Brennpunkt Partnerschaft, Sexualität und Ehe*, Münster 2004, 113–140, hier: 138f.

**GEBORGEN IN DER LIEBE GOTTES.
ZUM SAKRAMENT DER EHE AUS DER PERSPEKTIVE DER
THEOLOGIE DES LEIBES NACH KAROL WOJTYŁA**

Zusammenfassung

Mann und Frau, die das Sakrament der Ehe empfangen und aus diesem Ehesakrament heraus ihr Leben gestalten, wissen sich im trinitarischen Raum der Liebe geborgen und dazu berufen, heilig zu werden. Ehe wird in den Mittwochskatechesen Johannes Pauls II. (1979–1984) als Schule der Heiligkeit dargestellt. Die Theologie des Leibes kommt zur Geltung und entfaltet sich im Konnex von Eros und Ethos. Eine sakramental-christlich gelebte Ehe ahmt nicht nur die *communio* mit Gott nach, sondern fängt sie selbst ein und reflektiert sie.

**SAFETY IN GOD'S LOVE. THE SACRAMENT OF MARRIAGE
FROM THE PERSPECTIVE OF KAROL WOJTYŁA'S
THEOLOGY OF THE BODY**

Summary

Men and women who have received the Sacrament of Marriage and who shape their lives out of this sacrament feel safe in the Trinitarian space of love and feel called to become holy. In his Wednesday catecheses, John Paul II (1979–1984) portrays marriage as a school of holiness. The theology of the body advances and develops in the connection between eros and ethos. A practical sacramental Christian marriage does not only imitate communion with God but furthermore captures and reflects it.

Słowa kluczowe: teologii ciała, sakrament małżeństwa, trynitarna miłość, katechezy Jana Pawła II

Keywords: theology of the body, sacrament of marriage, trinitarian love, catechesis of John Paul II

BIBLIOGRAPHIE

Benedikt XVI., *Deus caritas est*.

Endriß, S., *Ehe als Schule der Heiligkeit. Die Mittwochskatechesen Johannes Pauls II. (1979–1984) und ihr Beitrag zur Sexualethik*, St. Ottilien 2019, 177–189.

Franziskus, *Amoris laetitia, Adhortatio post-synodalis*, Rom 2016.

Gerwing M., *Ehetheologische Implikationen im Brief Papst Johannes Pauls II. an die Familien (1994). Dogmatische Überlegungen*, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996), 313–324.

- Gerwing M., *Nur die Liebe rettet. Zum Brief des Papstes an die Familien. Dogmatische Reflexionen*, in: Stephan E. Müller, Erwin Möde (Hg.), *Ist die Liebe noch zu retten? Brennpunkt Partnerschaft, Sexualität und Ehe*, Münster 2004, 113–140.
- Gerwing M., *Das Hohelied. Das Lieder der Lieder*, erstmals ins Deutsche übersetzt aus der Nova Vulgata und eingeleitet von Manfred Gerwing, Saarbrücken 2017.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, hrsg. von Thomas Rentsch (Klassiker auslegen Bd. 25), Berlin–München ³2015.
- Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes. Mittwochskatechesen von 1979–1981*, hrsg. N., R. Martin mit Geleitworten von Joachim Kardinal Meisner und Edouard Kardinal Gagnon, Kißlegg ²2008, 315–387.
- Johannes Paul II., *Person und Tat*, Freiburg i. Br. 1981.
- Johannes Paul II., *Von der Königswürde des Menschen*, Augsburg ²1980.
- Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* vom 17. April 2003, in: AAS 95 (2003), 433–475.
- Laffitte J., *Die Theologie des Leibes*, in: Liebe, Leib und Leidenschaft. Zur Theologie des Leibes von Johannes Paul II. Reflexionen und exemplarische Einblicke, hrsg. M. Groos, T. Loichen, M. Gerwing. Kißlegg 2013, 23–39.
- Lesch W., *Ethik und Moral/Gut und Böse/Richtig und Falsch*, in: *Grundbegriffe christlicher Ethik*, hrsg. J.-P. Wils, D. Mieth, Paderborn u. a. 2000, 64–83.
- Martin R., N., *Johannes Paul II. – Prophet der ehelichen Liebe im göttlichen Heilsplan*. In: Liebe, Leib und Leidenschaft. Zur Theologie des Leibes von Johannes Paul II. Reflexionen und exemplarische Einblicke. Hrsg. M. Groos, T. Loichen, M. Gerwing, Kißlegg 2013, s. 41–62.
- Müller H., *Der Leib – Schnittstelle zwischen einer Theologie und Anthropologie der Liebe*, in: Kann man so lieben? Beiträge der 3. Internationalen Tagung zur Theologie des Leibes in Eichstätt, hrsg. von Maria Groos und Janusz Surzykiewicz, St. Ottilien 2018, 335–342.
- Nissing H.-G., „Aus dem Staunen vor dem Menschen geboren“. *Das Denken Papst Johannes Pauls II. Zur Einführung*, Kevelaer 2011.
- Rimmel T. M., *Die Theologie des Leibes von Papst Johannes Paul II. Philosophische und theologische Grundlagen*, St. Ottilien 2014.
- Schneider T., *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Fomel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi*, Münster 2. Aufl. 1988.
- Splett J., *Anthropologie aus christlicher Erfahrung. Mensch- und Menschlichsein im Denken Karol Wojtyłas*, Kevealer 2011.
- Wojtyła K., *Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie*, engl. und übers. von Hanns-Gregor Nissing, München 2011.
- Zweites Vatikanisches Konzil, *Konstitution über die Heilige Liturgie*, *„Sacrosanctum Concilium“*, 2; 10 (DH 4002; 4010).
- Zweites Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, *„Lumen Gentium“*, 11 (DH 4128).

Aleksander Skrzyś
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

HISTORYCZNY WYMIAR ENCYKLIKI *UT UNUM SINT* JANA PAWŁA II W DIALOGU EKUMENICZNYM

WPROWADZENIE

Termin „ekumenizm” posiada etymologię pochodzenia greckiego (pochodzi od rzeczownika *oikoumene*), a jego pierwotny zakres znaczeniowy obejmował ziemię zamieszkaną przez ludność z kręgu kultury hellenńskiej. Następnie używano go dla określenia terytoriów, na których obowiązywała *pax romana*¹. W czasach rzymskiej dominacji nad obszarem Bliskiego Wschodu mianem tym zaczęto określać *Imperium Romanum*, rozumiane jako rozwijającą się pod patronatem cesarzy rzymskich kolebkę kultury greckiej. Poza świeckim znaczeniem słowa *oikoumene* nadano także sens religijny. W zjednoczeniu ma swą kulminację posłannictwo Jezusa (Mt 24,14). W literaturze biblijnej (Łk, Dz, Hbr) używano tego terminu również w znaczeniu geograficznym. W epoce pisarzy wczesnochrześcijańskich określano nim głoszenie Ewangelii w całym ówczesnym świecie. Od IV wieku przymiotnik *oikoumenikos* bywał używany w trojakim znaczeniu. W zależności od kontekstu mógł odnosić się do powszechnego porządku religijnego, pokoju w znaczeniu międzyreligijnym lub opisywać charakter synodu czy soboru (ze wskazaniem na jego powszechność)². Chrześcijaństwo zaczęło używać przymiotnika *oikoumenikos* dla określenia przynależności do Kościoła rozumianego jako całość. W epoce nowożytnej termin ten

¹ J. Bosch Navarro, *Ekumenizm. Mały słownik*, Warszawa 2007.

² Mianem tym w historii Kościoła określa się sobory zwoływane w pierwszym 1000-leciu chrześcijaństwa.

stopniowo wychodził z użycia, choć pod wpływem petyzmu, na terenach zdominowanych przez chrześcijaństwo ewangelickie zawężone do Kościołów krajowych, zyskał nowe znaczenie. Opisywano za jego pomocą rzeczywistość Kościoła jako struktury ogólnościowej, istniejącej ponad granicami administracyjnymi i podziałami konfesyjnymi³. Niespełna dwieście lat później przymiotnik *oikoumenikos* pojawił się w kontekście powstania Czerwonego Krzyża⁴. Współczesny sens przywrócił mu Natan Söderblom⁵, określając tym mianem fundamentalną jedność Kościołów chrześcijańskich, traktowanych jako całość⁶. Aktualnie pojęcie „ekumenia” jest stosowane dla określenia dwóch wzajemnie przenikających się wymiarów rzeczywistości eklezjalnej. Są nimi: wymiar uniwersalno-misyjny o zasięgu globalnym oraz wymiar zjednoczeniowy w łonie Kościołów chrześcijańskich. Pierwszy, charakterystyczny dla wyznań ewangelickich, jest utożsamiany z relacjami pomiędzy Kościołami w Europie i Ameryce Północnej a młodymi Kościołami misyjnymi. Drugi identyfikowany jest z ruchem zjednoczeniowym w Kościele rzymskokatolickim. Szczęólnego znaczenia nabrał on po Soborze Watykańskim II⁷.

EKUMENICZNY PONTYFIKAT JANA PAWŁA II

Ojcowie soborowi *Vaticanum II*, uchwalając tekst Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*⁸, nadali nowy sens dążeniom zjednoczeniowym podejmowanym przez Kościół rzymskokatolicki. Ekumenizm stał się również jednym z tematów przewodnich pontyfikatów papieży posoborowych: Pawła VI, Jana Pawła I, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Wszyscy oni dali się poznać jako orędownicy działań na rzecz przywrócenia pełnej widzialnej jedności w kręgu konfesji chrześcijańskich.

Szczęólnie miejsce wśród wymienionych papieży zajmuje Jan Paweł II, który ekumenizm uczynił priorytetem swojego pontyfikatu. Ciągłe podejmowanie wielu niemających precedensu w historii Kościoła działań we wszystkich wymiarach ekumenii traktował on jako wypełnienie deklaracji złożonej już w pierwszym orędziu, które wygłosił w dniu 17 października 1978 r. w Kaplicy Sykstyńskiej,

³ Autorem takiej koncepcji rzeczywistości ekumenicznej był hrabia Nikolaus von Zinzendorf (1700–1760), niemiecki teolog ewangelicki, przywódca ruchu petystycznego w Saksonii.

⁴ Jean Henri Dunant (1828–1910), pierwszy laureat Pokojowej Nagrody Nobla, założyciel Czerwonego Krzyża, definiując ideały nowej organizacji, w perspektywie ekumenicznej dostrzegł konieczność zjednoczenia w miłości chrześcijan wszystkich denominacji pod hasłem posługi bliźniemu ku chwale Boga.

⁵ Żyjący w latach 1866–1931 luterński teolog i religioznawca, arcybiskup Uppsali i laureat Pokojowej Nagrody Nobla, organizator konferencji *Universal Christian Conference on Life and Work* (Sztokholm, 1925), w której uczestniczyli delegaci anglikańscy, protestanccy i prawosławni.

⁶ A. Skowronek, *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 29.

⁷ T. Bielecki, *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, Poznań–Warszawa 1970, s. 290–294.

⁸ Przybył M. (red.), *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio* [dalej: DE], w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje* (tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie), Poznań 2008, s. 302–333.

bezpośrednio po zakończeniu konklawe. Powiedział wtedy: „[...] Nie godzi się Nam na tym miejscu zapomnieć o Braciach należących do innych Kościołów i do innych Wspólnot chrześcijańskich. Sprawa ekumenizmu jest tak ważna [...], że [...] nie wolno nam o niej milczeć. Ileż to razy rozmyślaliśmy o ostatniej woli Chrystusa, który prosił Ojca o dar jedności dla swoich uczniów. [...]. Toteż chcemy [...] popierać to, co sprzyja usuwaniu przeszkód, [...] by wspólnym wysiłkiem udało się wreszcie doprowadzić do doskonałej jedności[...]”⁹. Tematykę ekumenizmu na płaszczyźnie doktrynalnej Papież podejmował w ośmiu encyklikach¹⁰, trzech konstytucjach apostolskich, jedenastu adhortacjach apostolskich, ośmiu listach apostolskich, a także w wielu orędziach, przemówieniach, homiliach i katechezach¹¹. Zaangażowaniu ekumenicznemu dawał także wyraz poprzez działania podejmowane na płaszczyźnie praktycznej, takie jak: liczne spotkania z przywódcami religijnymi Kościołów chrześcijańskich, przekazanie klasztoru św. Teodora na Palatynie greckiej wspólnocie prawosławnej, częste pielgrzymki ekumeniczne czy międzywyznaniowe sympozja¹². Do inicjatyw Papieża w wymiarze duchowym ekumenii należy zaliczyć obchody Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, organizację Międzynarodowego Dnia Modlitw o Pokój w Asyżu czy uroczyste nieszpory ekumeniczne z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*¹³. Jako pierwszy następca św. Piotra modlił się w kościele protestanckim, w synagodze i w meczecie¹⁴. Cały, trwający ponad dwadzieścia sześć lat, pontyfikat tego papieża naznaczony był stałą troską o przywrócenie pełnej widzialnej jedności w kręgu wyznań chrześcijańskich.

Nie można pominąć faktu, że Jan Paweł II jest autorem pierwszej na przestrzeni dwóch tysięcy lat historii Kościoła rzymskokatolickiego wypowiedzi następcy biskupa Rzymu w formie encykliki w całości poświęconej problematyce ekumenicznej.

ENCYKLIKA JANA PAWŁA II O DZIAŁALNOŚCI EKUMENICZNEJ UT UNUM SINT

Encyklika, podpisana 25 maja, a opublikowana 30 maja 1995 roku, jest dwunastą spośród czternastu napisanych przez tego papieża encyklik. Tytuł, zgodnie

⁹ Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Kamień Śląski–Opole 2017, s. 482.

¹⁰ *Redemptor hominis, Dives in misericordia, Slavorum apostoli, Dominum et vivificantem, Redemptoris Mater, Redemptoris missio, Ut unum sint i Ecclesia de Eucharistia.*

¹¹ Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży...*, s. 329–844.

¹² J. Budniak, *Ekumenizm jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego. Studium historyczno-pastoralne*, Katowice 2002, s. 46–59.

¹³ Z. Kijas, *Ekumenizm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 172–186.

¹⁴ K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre*, Warszawa 2007, s. 229.

z tradycją pochodzący od pierwszych słów tekstu łacińskiego, brzmi: *Ut unum sint*¹⁵ i stanowi powtórzenie Chrystusowego wezwania do powszechnej jedności w Kościele (J 17,21).

Tekst encykliki składa się ze stu trzech artykułów zebranych w trzech rozdziałach i w adhortacji. Pierwszy rozdział Papież zatytułował: „Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego”, rozdział drugi nosi tytuł: „Owoce dialogu”, a pytanie *Quanta est nobis via?* („Jaka jest nasza droga?”) stanowi tytuł trzeciego rozdziału dokumentu. Uniwersalne przesłanie encykliki, skierowanej do wszystkich, którym leży na sercu dialog między religiami, zdaje się potwierdzać papieskie wskazanie (za Soborem Watykańskim II) na konieczność podjęcia odpowiedzialności, spoczywającej na całym Kościele, za postęp dialogu zjednoczeniowego. Dokument rozpoczyna przypomnienie, że fundament ekumenizmu stanowi Chrystusowe wezwanie do jedności, wypowiedziane w modlitwie do Ojca na dzień przed męką i obligujące wszystkich ochrzczonych do podejmowania odpowiedzialności za dążenia zjednoczeniowe oraz do przeciwdziałania wszelkim podziałom, jako sprzecznym z wolą Jezusa.

„Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego”

Powołując się na cytaty z księgi proroka Ezechiela, Papież ukazuje odwieczną wolę Boga, aby zebrać w jedno swój rozproszony lud (Ez 37,16-28). Święty Jan w jedenastym rozdziale Ewangelii (J 11,51-52) i św. Paweł w Liście do Efezjan (Ef 2,14,16) piszą, że sens męki Pańskiej i ofiary krzyża odczytywać należy również przez pryzmat woli Ojca, aby zgromadzić rozproszone dzieci w jedno (UUS 5). Modlitwa arcykapłańska Chrystusa, podkreślając jedność woli Syna z wolą Ojca, swój punkt kulminacyjny znajduje w wezwaniu do jedności (J 17,21). Encyklika swą treścią nawiązuje do nauki *Vaticanum II* na temat ruchu ekumenicznego i wizji Kościoła, a w szczególności do trzech dokumentów: do Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*¹⁶, do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*¹⁷ oraz do Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*¹⁸. Jednocześnie jest ona ukierunkowana w sposób wyraźny ku przyszłości, ku Jubileuszowi Roku 2000, jako zobowiązującej wiernych pamiętce wcielenia Logosu. Nawiązując do wybitnie ekumenicznej orientacji Jana XXIII, Jan Paweł II przytacza jego słowa o tym, że wewnątrz wielkiej chrześcijańskiej rodziny mocniejsze jest to, co nas łączy, niż to, co nas dzieli.

W pierwszej części encykliki, oprócz retrospektywnego spojrzenia na dotychczasową drogę, jaką przeszedł ruch ekumeniczny, Papież – komentując szeroko dokumenty soborowe – przedstawia też swoje nowe przemyślenia o charakterze

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* [dalej: UUS], (25.05.1995).

¹⁶ Dekret o ekumenizmie został zatwierdzony przez Pawła VI w dniu 21.11.1964.

¹⁷ Konstytucja dogmatyczna o Kościele została zatwierdzona przez Pawła VI w dniu 21.11.1964.

¹⁸ Deklaracja o wolności religijnej została zatwierdzona przez Pawła VI w dniu 07.12.1965.

doktrynalnym, które wskazują ruchowi zjednoczeniowemu w Kościele perspektywę działania na przyszłość.

Następca św. Piotra daje wyraz świadomości faktu, że istniejący grzech podziału w łonie chrześcijaństwa nosi znamiona winy leżącej po każdej ze stron, zaś jedynie dzięki łasce Bożej ocalały elementy konstytutywne Kościoła Chrystusowego, w tym więzy komunii łączące go z innymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, w których także istnieją pierwiastki uświęcenia i prawdy, uobecniające w nich jedyny Kościół Chrystusowy (UUS 11).

Zaangażowanie w wysiłki zjednoczeniowe rodzi się w sercu i duszy człowieka pod wpływem światła Ducha Świętego. Prawdziwie uznaje on w Bogu Ojca, w Chrystusie Pana i Zbawiciela, a w innych chrześcijanach braci w wierze¹⁹. Ten moment jest kluczowy, a wraz z modlitwą stanowi podstawę przyszłych działań, odtąd rozumianych jako nakaz pobudzonego wiarą i ukierunkowanego miłością sumienia. Aby mógł zaistnieć prawdziwy dialog, wcześniej musi dojść w sercu ludzkim do wewnętrznej przemiany, do nawrócenia, którego efektem stanie się wzajemna, oparta na wspólnej modlitwie, miłość osób uczestniczących w dialogu²⁰. Wielką wagę przykładac należy do nawrócenia serca, świętości życia oraz do prywatnych i wspólnotowych modlitw (UUS 15). Nawrócenie serca jest możliwe tylko dzięki miłości skierowanej zarówno do Boga, jak i do braci. Ta miłość, stanowiąca źródło procesu zjednoczeniowego, w najpełniejszy sposób może wyrażać się we wspólnej modlitwie. Sobór Watykański II definiuje tę modlitwę jako „duśzę całego ruchu ekumenicznego”²¹. Wyjątkowe znaczenie ma wspólna modlitwa chrześcijan zanoszona do Boga nie tylko w intencji jedności. Sam fakt zawiązania wspólnoty modlitwowej sprawia, że Jezus Chrystus uobecnia się pośród modlących się, w myśl słów zapisanych przez św. Mateusza: „[...] gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam Ja jestem pośród nich” (Mt 18,20). Papież uważa, że gromadząc się na wspólnej modlitwie, możemy pogłębiać własną świadomość dysproporcji wynikającej z faktu, że w rzeczywistości tak niewiele nas dzieli, w porównaniu z bogactwem tego, co nas łączy (UUS 21-22). W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera inicjatywa, jaką jest organizowany corocznie, również w Polsce, od ponad stu lat Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan²². Modlitwa jest warunkiem koniecznym wewnętrznej przemiany serca człowieka, który stanowi podstawę jego nawrócenia. Jedynie człowiek, który doświadczył osobistego nawrócenia, jest zdolny do szczerego poszukiwania jedności i do podjęcia dialogu zmierzającego do usunięcia dzielących różnic na rzecz dążenia do

¹⁹ A. Nossol, *Perspektywy działań ekumenicznych na trzecie tysiąclecie*, w: *Pojednajcie się... Materiały z sesji naukowej: „Pastoralny i społeczno-kulturowy wymiar ekumenizmu na Śląsku Cieszyńskim”*, red. J. Budniak, H. Rusek, Cieszyn 2000, s. 136.

²⁰ P. Jaskóła, *Duchowość ekumeniczna w świetle „Ut unum sint”*, w: *Pojednanie drogą Kościoła. Dziesięciolecie encykliki „Ut unum sint”*, red. J. Budniak, Katowice 2006, s. 40.

²¹ DE 8.

²² J. Budniak, *Duchowe aspekty polskiej ekumenii*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2004)*, red. J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2016, s. 63-76.

osiągnięcia jedności. Troska o jedność powinna być obecna w modlitwach każdego chrześcijanina, co wynika ze świadomości jego zadań we wspólnocie Kościoła. Papież wskazuje na ofiarę z własnego życia złożoną Ojcu przez Syna w Duchu Świętym jako na fundament każdej modlitwy (UUS 27). Dlatego też wzorcem dla każdej modlitwy człowieka jest modlitwa Jezusa do Ojca.

Owocem modlitwy jest także zakorzeniona w ludzkiej naturze i w godności człowieka postawa otwartości na dialog, która zakłada bezinteresowny dar z siebie dla drugiej osoby. Sytuacja ta dotyczy zarówno jednostek, jak i całych wspólnot ludzkich (UUS 28). Zgodnie z wizją personalizmu chrześcijańskiego postawa ta warunkuje samospełnienie się osoby ludzkiej. Z tych przesłanek należy wywnioskować, że wyrosła jako owoc wewnętrznego nawrócenia postawa dialogiczna, wzmacniana modlitwą, zakładająca dar z siebie dla bliźniego, stanowi nie tylko rys charakterystyczny natury człowieka, lecz także warunkuje jego rozwój osobisty. W tym znaczeniu dialog stanowi nie tylko wymianę myśli, lecz również jest swego rodzaju wymianą darów (UUS 28). Papież konkluduje, że Kościół, jako wspólnota Bosko-ludzka, potrzebuje dialogu dla ciągłego ubogacającego go rozwoju. Pierwszym przejawem gotowości do prowadzenia dialogu powinno być wzajemne zaufanie, którego wyrazem jest dostrzeżenie woli pojednania u rozmówców. Taki gest ułatwi sam dialog i uczyni go narzędziem przybliżenia do jedności (UUS 29). W tym kontekście dobrym przykładem jest postawa przedstawicieli Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, z episkopatem katolickim włącznie, podczas Soboru Watykańskiego II (UUS 30).

Powszechny obowiązek ewangelizacji oraz usilnego dążenia do osiągnięcia pełni wspólnoty i jedności w Kościele jest udziałem wszystkich wiernych włączonych przez chrzest w Mistyczne Ciało Chrystusa, bowiem wszelkie podziały stanowią szkodliwe dla ewangelizacji zgorzenie dla świata. Podjęcie tej odpowiedzialności i świadomość konieczności przywrócenia jedności warunkują działania jednostek i Wspólnot na polu ekumenizmu. Wysiłki zjednoczeniowe wymagają zaangażowania wszystkich Kościołów lokalnych w poszukiwanie dróg i metod pomocnych w osiągnięciu jedności. Dotyczy to Kościołów i Wspólnot z całego kręgu konfesji chrześcijańskich (UUS 31-32).

W ocenie Papieża dialog ekumeniczny czyni wzajemną modlitwę bardziej dojrzałą, ponieważ jest on także formą rachunku sumienia. Chrystus, odkupiwszy wszystkie grzechy całego świata, zadośćuczynił również za grzech podziału Kościoła. Świadomość własnych win i potrzeby nawrócenia może nam umożliwić przezwycięzenie podziałów i powtórne zjednoczenie (UUS 34). Dążenie do przywrócenia pełnej komunii między chrześcijanami musi opierać się na umiłowaniu prawdy, aby zdołało pokonać wszelkie przeciwności natury teologicznej, psychologicznej, kulturowej i społecznej, na które będzie napotykać, usuwając istniejące różnice (UUS 36). Pomocne może okazać się wzajemne dogłębne poznanie kwestii doktrynalnych, charakterystycznych dla wyznań partnerów dialogu. W dążeniu do przyjęcia całej prawdy Jan Paweł II zaleca unikać redukcjonizmów i łatwych

uzgodnień, uzasadniając swoje stanowisko tym, że osiągnięcie pełnej komunii będzie możliwe jedynie w wyniku przyjęcia całej prawdy, „w którą Duch Święty wprowadza uczniów Chrystusa”.

Wysiłki ekumeniczne, oprócz wymiaru duchowego i wymiaru doktrynalnego, mają też wymiar praktyczny. Sprowadza się on do konieczności podejmowania współpracy praktycznej obejmującej wszystkie istotne sfery życia, takie jak: duszpasterstwo, kultura, kwestie społeczne, dawanie świadectwa o Chrystusie i Ewangelii w świecie. Tego rodzaju wspólne działania, poprzez umożliwienie lepszego poznania się i podjęcia wzajemnych prób zrozumienia istniejących różnic, prowadzą w konsekwencji do jedności wiary (UUS 40).

Podsumowując pierwszy rozdział encykliki, należy zauważyć, że jego treść uświadamia czytelnikowi wagę głównych tematów ekumenicznych poruszanych przez Sobór Watykański II. Relekturę treści nauczania soborowego Jan Paweł II oparł na dwóch głównych twierdzeniach. Pierwsze zakłada, że wolą Boga jest jedność chrześcijan. Utożsamiając wolę Syna z wolą Ojca, odczytuje modlitwę arcykapłańską Jezusa w wymiarze ekumenicznym. Druga teza przewiduje natomiast, że owa jedność musi polegać na widzialnej wspólnotcie wiary i sakramentów oraz na życiu wspólnotowym pod przewodnictwem wyświęconych kapłanów. Taka jedność, zdaniem następcy św. Piotra, jest darowana Kościołowi przez Ducha Świętego²³.

„Owoce dialogu”

Druga część encykliki zawiera analizę rezultatów działalności ruchu zjednoczeniowego na przestrzeni trzydziestu lat, jakie upłynęły od zakończenia *Vaticanum II*. Docenia lepsze rozumienie braterstwa przez chrześcijan (UUS 41-42), zauważa coraz częstsze wspólne wystąpienia chrześcijańskich przywódców religijnych oraz interkonfesyjną współpracę w dziedzinie interpretacji słowa Bożego. Katolicka odnowa liturgii stała się inspiracją do podjęcia podobnych reform przez inne Wspólnoty wyznaniowe (UUS 43-46). Za kluczową dla wysiłków zjednoczeniowych uznaje się wagę, jaką przyznają katolicy świadectwom innych chrześcijan o Bogu i o Chrystusie. Równie budujący jest wzrost *communio* pomiędzy wyznaniem chrześcijańskimi, uzyskany dzięki odkryciu fundamentalnego znaczenia wspólnoty modlitewnej wszystkich ochrzczonych braci. Papież docenia wzrost indywidualnej świadomości ekumenicznej u wielu chrześcijan, stanowiący efekt wewnętrznej konwersji (UUS 47-49).

Za znaczące osiągnięcie w obszarze doktrynalnym działań zjednoczeniowych należy uznać powstanie Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Kościołem Prawosławnym. Efektem

²³ W. Henn, *Ut Unum Sint and Catholic Involvement in Ecumenism*, „The Ecumenical Review”, 2000, vol. 52, Issue 4, s. 236.

prac komisji była deklaracja o wspólnym wyznawaniu wiary w tajemnicę Kościoła oraz więzi między wiarą a sakramentami²⁴. Komisja odnotowała też znaczący postęp w kwestii uzgodnienia metody dążeń do pełnej komunii Kościoła katolickiego z Kościołem prawosławnym, przyjmując rozwiązanie w postaci doktryny Kościołów siostrzanych (UUS 55-57).

W ostatnich dekadach podjęto także intensywniejszą współpracę ze starożytnymi Kościołami Wschodu, której owocem były podpisane przez Pawła VI z Jego Świątobliwością Shenoudą III²⁵ i Jego Świątobliwością Jacoubem III²⁶ deklaracje dotyczące wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Za znaczące osiągnięcie na polu działań doktrynalnych należy także uznać wspólną deklarację chrystologiczną podpisaną przez Jana Pawła II z Jego Świątobliwością Mar Dinkhą IV²⁷.

Poprawnie układała się współpraca duszpasterska Kościoła katolickiego z Syryjskim Patriarchatem Antiochii i Patriarchatem Kościoła Etiopii (UUS 62).

Wielkim osiągnięciem na polu ekumenii stało się zażegnanie trwającego od ponad dziewięćset lat konfliktu pomiędzy Kościołem katolickim a Ekumenicznym Patriarchatem Konstantynopola, polegające na wzajemnym odwołaniu nałożonych w 1054 r. ekskomunik. W tym kontekście wyjątkowego znaczenia nabiera stwierdzenie Jana Pawła II, że „[...] Kościół musi oddychać obydwoma płucami [...]”.

Nowy wymiar zyskały również działania o charakterze ekumenicznym pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołami poreformacyjnymi (UUS 64-65). Wspólne wysiłki koncentrujące się na poszukiwaniu punktów stycznych we wzajemnych relacjach stron dialogu dotyczyły nauki o Uczcie Pańskiej, sakramentach, kulcie i posługach Kościoła. Wspólny dla naszych wyznań sakrament chrztu ma istotne implikacje natury teologicznej i duszpasterskiej oraz – jak wierzymy – stanowi początek wspólnej drogi do przywrócenia pełnej widzialnej jedności (UUS 66).

W trzydziestoleciu posoborowym realizowano też zalecenia dotyczące dialogu multilateralnego. W tym celu powołano Wspólną Grupę Roboczą Kościoła Katolickiego i Światowej Rady Kościołów, w wyniku czego teolodzy katolicycy weszli w skład Komisji „Wiara i Ustrój”, stanowiącej organ teologiczny Rady (UUS 69-71).

Powstałe z inspiracji *Vaticanum II* struktury kościelne ułatwiające dialog ekumeniczny mają być w założeniu przestrzeniami jak najszerzej współpracy między poszczególnymi konfesjami. Narzędziem dialogu powinna być, zdaniem Jana Pawła II, współpraca pomiędzy chrześcijanami we wszystkich tych obszarach życia

²⁴ *Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy ekumenicznego Dimitrios I z 7 grudnia 1987, „Acta Apostolicae Sedis”* 80 (1988), nr 253.

²⁵ Jego Świątobliwość Shenouda III (Nazir Gayed, 1923–2012) w latach 1971–2012 był papieżem i patriarchą koptyjsko-prawosławnym.

²⁶ Jacoub III (Mor Ignatius Jacoub, 1912–1980) w latach 1957–1980 był syryjsko-prawosławnym patriarchą Antiochii.

²⁷ Mar Dinkha IV (Dinkha Kanania, 1935–2015) w latach 1976–2015 był asyryjskim patriarchą Wschodu.

społecznego, w których miarą działania jest troska o dobro wspólne osoby ludzkiej (UUS 74-76). Istotna jest również współpraca i wzajemnie świadczona sobie przez całe Wspólnoty chrześcijańskie pomoc, tak aby uobecniała się w nich pełnia dziedzictwa apostołskiego. Papież pojmuje ruch ekumeniczny jako rzeczywistość dynamiczną, nieustannie znajdującą się w drodze do ustalonego w punkcie wyjścia celu. Za bardzo istotną część składową ekumenii Jan Paweł II uznał potrzebę kształtowania odpowiedniej mentalności i postaw moralnych, przy jednoczesnym wyzbywaniu się ekskluzywizmu i uprzedzeń w podejściu do bratnich wyznań i przyswajaniu sobie duchowości prawdziwie ekumenicznej. Kształtowanie tego rodzaju postaw powinno być częścią procesu wychowawczego i edukacyjnego, możliwego do zrealizowania na przykład w ramach formacji katechetycznej²⁸.

Drugi rozdział dokumentu uświadamia czytelnikowi szerokie spektrum podejmowanych w ciągu trzydziestu lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II działań o charakterze ekumenicznym. Podejmowane wspólnie przez braci chrześcijan inicjatywy obejmowały płaszczyznę duchową, naukową i praktyczną ekumenii. Zarówno liczba Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich uczestniczących czynnie w dziele przywracania pełnej widzialnej jedności pomiędzy wyznawcami Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela, jak i zaangażowanie w osiągnięciu porozumienia w poszczególnych różniących nas kwestiach dobitnie świadczą o tym, że pojednanie stanowi jeden z priorytetów dla większości z nas. W tym kontekście szczególnej mocy nabierają słowa św. Jana XXIII, że „[...] o wiele mocniejsze jest to, co nas łączy, niż to, co nas dzieli [...]”.

„Quanta est nobis via?”

Trzeci rozdział encykliki rozpoczyna się od pytania o to, „[...] jak długa droga dzieli nas jeszcze od tego błogosławionego dnia, w którym urzeczywistni się pełna jedność w wierze i będziemy mogli zgodnie sprawować świętą Eucharystię Pana [...]”. Dotychczasowe osiągnięcia dialogu ekumenicznego, takie jak pogłębienie wzajemnego zrozumienia z braćmi chrześcijanami czy wypracowane uzgodnienia doktrynalne, nie mogą wystarczać sumieniu chrześcijanina. Wyznawana przez nas wiara w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół musi stanowić jednocześnie imperatyw do dalszego działania na rzecz pełnej widzialnej jedności wszystkich ochrzczonych (UUS 77). Świadomość tego nadrzędnego celu pociąga za sobą zobowiązanie do traktowania przebytej do tej pory drogi jako jednego z wielu etapów. Dzięki zdobytym w dotychczasowych działaniach doświadczeniom można, zdaniem Papieża, określić przybliżoną tematykę, jaką powinno się uwzględnić w programie podejmowanych w przyszłości rozmów. Za najważniejsze trzeba uznać: relacje między Pismem Świętym a Tradycją; interpretację

²⁸ K. Sosna, *Miejsce ekumenizmu w katechezie*, w: *Ekumenizm w duszpasterstwie parafialnym*, red. J. Budniak, Katowice 2007, s. 51-52.

Eucharystii jako ofiary uwielbienia składanej Ojcu przez Syna i jako pamiątki ofiary oraz rzeczywistej obecności Chrystusa; sakrament święceń do potrójnej posługi (episkopat, prezbiterat i diakonat); prymat biskupa Rzymu; rola Maryi Dziewicy jako Matki Boga i Ikony Kościoła (UUS 79).

Istotnym wyzwaniem jest przyswojenie przez ogół chrześcijan osiągnięć do-tychczas prowadzonego dialogu ekumenicznego. Ustalenia dokonane na poziomie komisji teologicznych czy akademickiego wykładu teologii zjednoczenia powinny zostać poddane weryfikacji poprzez pogłębioną refleksję podjętą pod natchnieniem Ducha Świętego przez cały Lud Boży. Proces ten, wspomagany przez wzbudzającego *sensus fidei* Pana i Ożywiciela, pomoże wypracować ocenę zgodności dokonanych ustaleń z żywą Tradycją wiary uobecnioną w poszczególnych Wspólnotach. Odpowiedzialność za sformułowanie ostatecznej oceny spoczywa na Magisterium Kościoła (UUS 80-81).

Papież podkreśla, że działania ekumeniczne powinny stanowić również wezwanie do leżącego u podstaw wewnętrznego nawrócenia rachunku sumienia, w którym mamy dostrzec własne błędy i oddać się w ręce Jezusa, jedynego Orędownika przed Ojcem. Każda Wspólnota jest zobligowana do oceny własnej wierności Chrystusowemu nawoływaniu do jedności w Kościele (UUS 82). Jednym z przejawów podążania za tym wezwaniem jest wzajemne udzielanie sobie przez Wspólnoty tego, czego w danym momencie każda z nich potrzebuje. To wzajemne obdarowywanie się znacząco wpływa na dynamikę dialogu ekumenicznego, czego doświadczyliśmy w ostatnich trzydziestu latach.

Żywiąc głęboką nadzieję na osiągnięcie finalnego efektu działań zjednoczeniowych, Papież podkreśla niezmiennność nauki katolickiej w jej fundamentalnych zasadach. Jedną z tych zasad jest zachowanie sukcesji biskupa Rzymu jako następcy św. Piotra. Jego osoba jest dla nas ustanowionym przez Jezusa Chrystusa i podtrzymywanym przez Ducha Świętego gwarantem jedności Kościoła. Prawda ta jest trudna do zaakceptowania dla większości chrześcijan. W ostatnich dekadach czynione były wysiłki zmierzające do przeprowadzenia w ramach działań o charakterze zjednoczeniowym wspólnych badań nad kwestią powszechnej posługi chrześcijańskiej jedności. Interpretacja katolicka prymatu papieskiego oparta jest na zapisach Nowego Testamentu (Mt, Mk, Łk, J, Dz) i na pismach ojców Kościoła (UUS 90-94). Kolegium biskupów w łączności i pod zwierzchnictwem biskupa Rzymu urzeczywistnia jedyność, świętość, powszechność i apostołskość Kościoła²⁹. Wszystkie Kościoły partykularne, trwając w jedności z Kościołem Rzymu, jak i wszyscy biskupi, trwając w jedności z biskupem Rzymu, trwają w pełnej widzialnej *communio* ze swoją Głową – z Chrystusem. Jan Paweł II, mając pełną świadomość faktu, że kwestia prymatu stanowi jeden z najważniejszych artykułów eklezjologii rzymskokatolickiej, a jednocześnie jest

²⁹ A. Matabosch, *La encíclica „Ut unum sint”*. *Una visión ecuménica prometedora*, „Diálogo ecuménico”, 1996, t. XXXI, n. 101, s. 332.

bodaj najczęściej wymienianą spośród przeszkód uniemożliwiających osiągnięcie pełnej jedności Kościoła, zwraca się do braci chrześcijan z propozycją podjęcia wspólnego wysiłku, jakim jest analiza sposobu sprawowania posługi jedności biskupa Rzymu. Papież, zwracając się do Patriarchy Ekumenicznego Konstantynopola – Dimitrios I, zapewnił, że „[...] modli się gorąco do Ducha Świętego, by obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez [...] [wszystkich] posługi miłości” (UUS 95).

Ruch ekumeniczny XX wieku charakteryzuje się ukierunkowaniem misyjnym. W takim kontekście Jan Paweł II rozważa grzech podziału w łonie Kościoła Chrystusowego jako istotną przeszkodę w realizacji powszechnej misji głoszenia Ewangelii. Wspólnota Kościołów chrześcijańskich, wierząca w Chrystusa i pragnąca zbawienia ludzkości, nie może zamknąć się na wezwanie Ducha Świętego uzdalniającego wszystkich chrześcijan do osiągnięcia pełnej widzialnej jedności. Otwarcie się na to wezwanie jest jednym z imperatywów miłości.

Treść tego rozdziału encykliki pozwala na poznanie perspektyw i działań, jakie – zdaniem Papieża – powinien podejmować ruch ekumeniczny. Wśród najważniejszych zadań stojących przed Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi wymienił on konieczność stałego pogłębiania dialogu doktrynalnego, potrzebę kontynuacji działań w wymiarze duchowym ekumenii oraz nieustanną analizę uwarunkowań i przyczyn istniejącego jeszcze braku pełnej jedności w łonie konfesji chrześcijańskich w kontekście głoszenia Ewangelii. Następca św. Piotra podkreśla, że dążenia zjednoczeniowe, stanowiące jeden z priorytetów duszpasterskich jego pontyfikatu, nie są wyłącznie wewnętrzną sprawą chrześcijan. Są nierozłącznie związane z miłością Bożą objawioną w Synu, a zaniedbanie troski o przywrócenie jedności Kościoła jest zniewagą wobec Boga i Jego planu zbawczego, aby zgromadzić całą ludzkość w Jezusie (UUS 99).

„Adhortacja”

Ostatnia część dokumentu zawiera odwołanie do papieskiego określenia przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 jako do wiernego wcielania nauki Soboru Watykańskiego II w całym Kościele katolickim³⁰. Sobór stanowił wielki początek drogi prowadzącej w trzecim tysiącleciu, a znaczenie, jakie nadał wysiłkom zjednoczeniowym, obliuguje do ciągłego ukazywania osiągnięć w dialogu ekumenicznym jako rezultatów nakreślonych przez *Vaticanum II* głównych kierunków działania (UUS 100). Jezusowe żądanie podjęcia przez chrześcijan dążeń zmierzających do osiągnięcia pełnej widzialnej komunii jest dzisiaj tak samo aktualne jak wezwanie do jedności w pierwszym Kościele, wypowiedziane dwa tysiące lat temu. Dłate-

³⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), 20.

go też szczególnie aktualne jest polecenie skierowane do wszystkich biskupów, by poprzez gorliwe wspieranie ruchu ekumenicznego wypełniali sformułowany w prawie kanonicznym (kan. 755 § 1 i 2)³¹ nakaz umacniania jedności chrześcijan³².

Końcowe przesłanie encykliki zostało skierowane zarówno do wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, jak i do członków innych Kościołów i Wspólnot kościelnych. Stanowi zachętę w dążeniu do doskonałości, jednomyślności, pokrzepienia duchowego oraz zachowywania pokoju jako warunków dostąpienia łaski Chrystusa, miłości Boga i daru jedności w Duchu Świętym (2 Kor 13,11.13).

PODSUMOWANIE

Encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* ukazuje, że ruch ekumeniczny nie jest bynajmniej przedsięwzięciem skupionym wyłącznie na wewnętrznych problemach chrześcijan. Każdy jej rozdział zakończony jest spojrzeniem wykraczającym poza rzeczywistość Kościoła katolickiego. Niektóre z najdonioślejszych osiągnięć natury ekumenicznej na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat, jakie upłynęły od zakończenia Soboru Watykańskiego II, są przykładami współpracy i wspólnej promocji sprawiedliwości, pokoju i jedności ludzi, którzy próbowali polepszyć istniejące dzisiaj warunki życia wielu kobiet i mężczyzn. Encyklika zawiera również przypomnienie, że podstawowym założeniem jedności jest służba drugiemu człowiekowi. Brak jedności stanowi poważne zagrożenie dla misji przepowiadania słowa Bożego.

Dokument definiuje dwie podstawowe zmiany w dotychczasowym rozumieniu działań ekumenicznych dokonane pod wpływem *Vaticanum II* po jego zakończeniu. Pierwszą z nich jest fakt, że ani papież, ani sobór nie nalegali na innych chrześcijan, aby „powrócili” do Kościoła katolickiego³³. Przyczyną tego jest prawdopodobnie przeświadczenie, że utożsamianie Kościoła Chrystusowego jedynie z Kościołem katolickim stało się już nieadekwatne oraz uznanie faktu, że jest on obecny także w innych Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich. Drugą zmianą jest nabycie pewności, że koniecznym warunkiem osiągnięcia pełnej jedności jest powszechne wyznanie wiary we wszystko to, co Bóg objawił. Wiara, która usprawiedliwia i zbawia, jest równocześnie wyznaniem określonej doktryny. Ponadto doktryna zawiera nie tylko artykuły wiary składające się na jej treść, lecz również posiada odniesienie do życia sakramentalnego, posług i charyzmatów w Kościele. Niemniej jednak każde wyznanie wiary jest formułowane przez osoby ludzkie, które nie są wolne od określonych uwarunkowań natury antropologicznej

³¹ *Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 2008.

³² A. Napiórkowski, *Zagadnienia ekumeniczne. Podręcznik dla studentów teologii*, Kraków 2001, s. 143.

³³ Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, Kraków 2016, s. 426-427.

i historycznej ani też nie są w stanie w żadnej formule wyczerpująco zawrzeć wyznawanego przez siebie *mysterium fidei*. Doktryny mają charakter wyjaśniający i uzupełniający, ponieważ, choć pochodzą z różnych tradycji eklesjalnych, a niektóre z nich pozornie pozostają ze sobą w sprzeczności, po dokładniejszym przebadaniu okazują się wzajemnie komplementarne (hierarchia prawd)³⁴. Prawda objawiona musi być w całości wyznawana przez Kościół w porządku posłuszeństwa wiary (Rz 16, 26). Jeżeli chrześcijanie chcą współpracować z łaską Bożą w dziele przywracania jedności, powinni zwracać szczególną uwagę na to, aby nie narzucać sobie wzajemnie niczego, lecz raczej podążać drogą stopniowych uzgodnień³⁵. Trzeba wierzyć, że cały Lud Boży, kierując się posiadanym *sensus fidei*, wspomagany przez teologów i pasterzy, dzięki światłu Ducha Świętego będzie w stanie odkryć wszystko to, co jest konieczne i wystarczające do przywrócenia stanu pełnej widzialnej jedności Kościoła Chrystusowego.

Jan Paweł II, pisząc encyklikę *Ut unum sint*, był w pełni świadom tego, że znajduje się w przełomowym momencie wkraczania chrześcijaństwa w trzecie tysiąclecie swej historii. Na przestrzeni poprzednich dziesięciu wieków dokonały się wszystkie podziały, które ciągle ranią Mistyczne Ciało Chrystusa. Dlatego chrześcijanie powinni prosić jedni drugich o wzajemne wybaczenie, podejmując nieustannie nowe inicjatywy na rzecz powtórnego pojednania.

HISTORICAL DIMENSION OF THE ENCYCLICAL *UT UNUM SINT* OF JOHN PAUL II IN THE ECUMENICAL DIALOGUE Summary

In its first part the article entitled „Historical Dimension of the Encyclical *Ut Unum Sint* of John Paul II in the Ecumenical Dialogue” presents the etymology of the appellation „ecumenism”, as well as its historical, geographic and theological significance. It also brings closer to the readers two different, but, in the same time, interrelated levels of perception of the term „ecumeny” in today’s Christianity.

The second part of the work features specificity of the – over twenty six years long – pontificate of John Paul II, emphasizing his involvement in unifying and interreligious dialogue in all its dimensions (spiritual, doctrinal and practical).

The third part of the paper consists of detailed analysis of content of all parts of the encyclical „*Ut Unum Sint*” (three chapters and the exhortation).

In the final part of article readers can find examples of development of the present understanding of Roman Catholic definition of Christian unity.

³⁴ J. E. Vercruysse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001, s. 119-120.

³⁵ W. Henn, *Ut Unum Sint and Catholic Involvement in Ecumenism*, „The Ecumenical Review”, 2000, vol. 52, Issue 4, s. 244.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Sobór Watykański II, chrześcijaństwo, ekumenizm, *Ut unum sint*, dialog zjednoczeniowy, ruch ekumeniczny

Keywords: John Paul II, Second Vatican Council, Christians, ecumenism, *Ut Unum Sint*, unifying dialogue, ecumenical movement

BIBLIOGRAFIA

Źródła biblijne

Biblia Tysiąclecia, wyd. V, Poznań 2009.

Biblia ekumeniczna, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych, Warszawa 2017.

Dokumenty Kościoła

Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Ekumenicznego Dymitrios I z 7 grudnia 1987, „Acta Apostolicae Sedis” 80 (1988), nr 253.

Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, (25.05.1995).

Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Listy*, t. 3, Kraków 2009, s. 403-428.

Katechizm Kościoła Katolickiego, wyd. II popr., Poznań 2002.

Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2008.

Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.

Literatura

Bielecki T., *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, Poznań–Warszawa 1970.

Bosch Navarro J., *Ekumenizm. Mały słownik*, Warszawa 2007.

Budniak J., *Ekumenizm jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego. Studium historyczno-pastoralne*, Katowice 2002.

Budniak J., Glaeser Z., Kałużny T., Kijas Z. (red.), *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, Kraków 2016.

Glaeser Z., *Ekumenizm w nauczaniu papieża po Soborze Watykańskim II*, Kamień Śląski–Opole 2017.

Henn W., „*Ut Unum Sint*” and Catholic Involvement in Ecumenism, „The Ecumenical Review”, 2000, vol. 52, Issue 4, pp. 234-245.

Jaskóła P., *Duchowość ekumeniczna w świetle „Ut unum sint”*, w: *Pojednanie drogą Kościoła. Dziesięciolecie encykliki „Ut unum sint”*, red. J. Budniak, Katowice 2006, s. 36-51.

Karski K., *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007.

Kijas Z., *Ekumenizm*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 163-199.

- Kubacki Z., *Kościół, religie i zbawienie*, Kraków 2016.
- Matabosch A., *La encíclica „Ut unum sint”*. *Una visión ecuménica prometedora*, „Diálogo ecuménico”, 1996, t. XXXI, n. 101, p. 327-333.
- Napiórkowski A., *Zagadnienia ekumeniczne. Podręcznik dla studentów teologii*, Kraków 2001.
- Nossol A., *Perspektywy działań ekumenicznych na trzecie tysiąclecie*, w: *Pojednajcie się... Materiały z sesji naukowej „Pastoralny i społeczno-kulturowy wymiar ekumenizmu na Śląsku Cieszyńskim”*, red. J. Budniak, H. Rusek, Cieszyn 2000, s. 135-139.
- Skowronek A., *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 27-37.
- Sosna K., *Miejsce ekumenizmu w katechezie*, w: *Ekumenizm w duszpasterstwie parafialnym*, red. J. Budniak, Katowice 2007, s. 49-56.
- Vercruysse J. E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001.

Ireneusz Celary¹
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

JOHANNES PAUL II. – PAPST DER MEDIEN EINE PASTORAL-THEOLOGISCHE REFLEXION

Diese pastoral-theologische Reflexion beschäftigt sich mit der Kommunikationskompetenz des im Jahr 2005 verstorbenen Papstes Johannes Paul II., auch bekannt als Karol Wojtyła. Der polnische Kardinal, der vor 40 Jahren, im Alter von 58 Jahren, zum Papst gewählt wurde, hat als Johannes Paul II. das Antlitz des Papsttums völlig verändert. Er war ganz bestimmt eine herausragende Persönlichkeit unserer Zeit, nicht nur wegen der Dauer seines Pontifikats (fast 27 Jahre)². Dieser Papst revolutionierte vor allem die Kommunikation mit den Gläubigen, stieß Kirchenreformen an und inspirierte den Dialog über Neuevangelisierung und Ökumene. Er war auch der erste römische Pontifex, der – in einer Epoche der Massenmedien – aller Welt, auch Andersgläubigen und Ungläubigen, persönlich die Hand reichte³. Johannes Paul II. I rief zur weltweiten Achtung der Menschenrechte sowie zu

¹ Prof. dr hab. Ireneusz Celary – prof. University of Silesia in Katowice, presbyter of The Archdiocese of Katowice, preacher. Correspondence address: 21 Plac Wyzwolenia Street, 40-423 Katowice – Janów.

² Vgl. Sein Pontifikat war das zweitlängste in der bisherigen Geschichte. Vgl. R. Biel, *Johannes Paul II. Sohn Polens und Vater des Vereinigten Europas*, „The Person and the Challenges” 1 (2011), Nr. 1, S. 25.

³ Laut Chefredakteur der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“, Adam Boniecki, sprach dieser Papst „mit allen. Er empfing die Menschen, die oft nicht heilig waren, Diktatoren und Anführer, die Blut an den Händen hatten: Pinochet, Arafat. Er wusste, dass ein Treffen und ein Gespräch mehr als verachtungsvolles Urteilen und absolute Abwendung bewirken konnte. Er sprach im Namen derer, von denen die Welt nicht viel wissen wollte. Von seiner Größe zeugen

Religions- und Gewissensfreiheit auf. Er warnte vor der Konsumgesellschaft und stellte den Menschen in den Mittelpunkt. Seine Reisen quer über den Globus, seine Medienpräsenz und seine spektakulären Gesten machten aus ihm einen Ausnahme-Papst. Durch seine Unterstützung der Gewerkschaft *Solidarność*⁴ und seine außenpolitischen Initiativen trug er auch wesentlich mit zum Fall der kommunistischen Diktaturen in Mittel- und Osteuropa bei⁵.

Der hier vorliegende Artikel will vor allem die mediale Präsenz des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. in den Blick nehmen sowie sie unter verschiedenen Gesichtspunkten reflektieren und theologisch deuten. Er will und kann damit nicht ein gesamtes „Papstbild“ entwerfen, sondern nur auf Teilbereiche hinweisen. Es geht hier zum einen um eine kurze Einschätzung der Veränderungen, die sich durch die große mediale Präsenz des Papstes ergeben und zum anderen um Ansätze einer pastoral-theologischen Reflexion darüber, ob und wie diese zu konstatierenden Merkmalen des Papstbildes in der medialen Öffentlichkeit dazu beitragen können, „Kirche als universales Zeichen“ in der Gegenwart erfahrbar zu machen oder zu verhüllen⁶.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist dabei die Einsicht, dass Johannes Paul II. hauptsächlich wegen seiner politischen und sozialen Initiativen in Erinnerung bleiben wird. Doch zweifellos hat er auch die katholische Kirche ins Informationszeitalter geführt⁷. Wie kein anderer Pontifex vor ihm hat er die Massenmedien

aber weder Worte noch Ereignisse. Diese sind das Ergebnis seiner Größe. Die Logik des Glaubens und sein grenzenloses Vertrauen in Gott haben ihm erlaubt, die Zeichen der Zeit richtig zu entziffern und zu beantworten“. – A. Boniecki, *Jan Paweł Wielki*, „Tygodnik Powszechny“ 15 (2005), S. 3; Vgl. U. Ruh, *Der erste globale Papst. Eine Bilanz des Pontifikats Johannes Paul II.*, „Herder Korrespondenz“ 5 (2005), S. 227; P. Maciaszek, *Nowa ewangelizacja przez nowe media*, „Kultura – Media – Teologia“ 4 (2012), Nr. 11, S.11-12.

⁴ Weil Papst Johannes Paul II. seine polnischen Landsleute bei den Protesten gegen die kommunistischen Machthaber unterstützte, galt er als Schlüsselfigur für den Fall des Eisernen Vorhangs. Vgl. P. Machewicz, *Die polnische Krise von 1980/81*, in: *Krisen im Kalten Krieg*, Hrsg. B. Greiner, Ch. Th. Müller, D. Walter (Studien zum Kalten Krieg 2), Hamburg 2008, S. 477–504; G. Gauck, *Polen verstehen. Geschichte, Politik, Gesellschaft*, Stuttgart 2018, S. 166-171; G. Łęcicki, *Media katolickie w III Rzeczypospolitej (1989-2009)*, „Kultura – Media – Teologia“ 2 (2010), Nr. 2, S. 113.

⁵ Vgl. J. Mariański, *Johannes Paul II. als moralische Autorität in der polnischen Gesellschaft*, „The Person and the Challenges“ 2 (2012), Nr. 1, S. 30; J. Kupny, *Jana Pawła II prakseologia pokoju*, „Roczniki Nauk Społecznych“ 26 (1998), Nr. 1, S. 144-146; O. Nadszakula-Kaczmarczyk, *Der Tod des Papstes Johannes Paul II. – ein wissenschaftlicher Vergleich von journalistischen Reaktionen auf den Tod des Papstes in Deutschland und in Polen*, „The Person and the Challenges“ 6 (2012), Nr. 1, S. 42-44.

⁶ Der Welttag der Kommunikationsmittel im Jahr 2001 hatte als Thema „Die Predigt von den Dächern: Das Evangelium im Zeitalter globaler Kommunikation“. In seiner Botschaft zu diesem Tag forderte Johannes Paul II., „dass sich die Kirche immer eingehender auf die sich rapid entwickelnde Welt der Kommunikation einlassen muss“. – Johannes Paul II., *Botschaft zum 35. Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel vom 24. Januar 2001* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/communications.index.2.html> (abgerufen am 08.01.2019).

⁷ Seit 2003 können z.B. Botschaften des polnischen Papstes auch über SMS empfangen werden. Vgl. J. Gelmi, *Die Päpste in Kurzbiographien. Von Petrus bis Benedikt XVI.*, Kevelaer 2005, S.

genutzt⁸, um die Botschaft der Kirche zu verkünden. Er wusste seine Botschaften medien- und öffentlichkeitswirksam zu inszenieren⁹. Johannes Paul II. schrieb selbst über die Medien, dass sie „eine solche Wichtigkeit erreicht [haben], dass sie für viele zum Hauptinstrument der Orientierung und Gestaltung des individuellen, familiären und sozialen Verhaltens geworden“ sind¹⁰. Er war auch der erste Papst, der mit Medien und Journalisten umgehen konnte und es verstand, die Möglichkeiten der Massenkommunikationsmittel zu nutzen¹¹. Dank ihm mögen Beobachter der Kirche den Eindruck haben, die katholische Kirche habe gelernt, die Medien für ihre Zwecke gut einzusetzen¹². Insbesondere habe er mit seinem Stab erfasst, wie man die christliche Botschaft in der modernen Medienwelt darstellt und zu den Menschen trägt¹³. Zu diesem Eindruck hat ganz wesentlich sein Pontifikat beige-

162; E. Robek, *Główne idee nauczania Jana Pawła II o mediach i dziennikarstwie*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 13(2011), S. 247.

⁸ Laut Christian Lenk, wandte sich Johannes Paul II. gegen die Ängste der Kirche vor den Medien und brachte dies am deutlichsten zum Ausdruck, in dem er die Meinung vertrat, dass die Kirche es nicht versäumen dürfe, sich mit zeitgemäßen Medien ihren Kunden zu widmen und sich gegen die Konkurrenz zu behaupten. Vgl. Ch. Klenk, *Ein deutscher Papst wird Medienstar*, Berlin 2008, S. 27

⁹ Nach Andrea Nolte, „nicht nur [...] wusste [er] die Medien für seine Zwecke zu nutzen. Die Medien selbst trugen aktiv zu seiner (Selbst)Inszenierung bei, erzeugten und verstärkten die von ihm angestrebte und schnell erreichte Popularität. Ihr Ziel war es, in der Folge von ihr zu profitieren, denn nur den als relevant anerkannten Medien wird es ermöglicht, über eine hochstehende Persönlichkeit und ihr Tun zu berichten, und nur eine als hochstehend anerkannte Persönlichkeit kann mit einer angemessenen Berücksichtigung ihres Tuns durch relevante Medien rechnen“ – A. Nolte, *Bis zum bitteren Ende? Leben, Leiden und Sterben des Karol Wojtyła Drei Akte einer medialen (Selbst)Inszenierung*, in: *Jahrbuch für Pädagogik 2005. Religion – Staat – Bildung*, Hrsg. H-J. Gamm, Th. Gatzemann, W. Keim, D. Kirchhöfer, G. Steffens, Ch. Uhlig, E. Weiß, Frankfurt am Main 2006, S. 301.

¹⁰ S. Samerski, *Johannes Paul II.*, München 2008, S. 47.

¹¹ Vgl. In einem Beitrag der Wiener Zeitung „Die Presse“ schreibt Otto Schulmeister, „daß dieser Papst eine einmalige Fähigkeit zur Kommunikation mit dem Menschen – selbst wenn er vor Hunderttausenden in Erscheinung tritt – besitzt, er also über ein Charisma verfügt, um das ihn die Machthaber in Ost und West beneiden müssen“ – O. Schulmeister, *Johannes Paul, der „Eilige“, stets unterwegs. Das Rätsel der Turbulenz im Vatikan*, Wiener Tageszeitung „Die Presse“, 15. 6. 1982, Wien 1982 – Zitiert nach: E. Bordfeld, *Johannes Paul II.- Ein Papst für die Medien, Medien für den Papst*, „Communicatio socialis“ 16(1983), Nr. 2, 103-114, S. 103; Ch. Klenk, *Ein deutscher Papst...*, S. 71; G. Deussen, „*Anthropologische Wende*“ in der kirchlichen Soziallehre zur Massenkommunikation- *Der Beitrag Papst Johannes Paul II., „Communicatio socialis“* 18(1985), Nr. 2, 94-114, S. 95.

¹² Sein Vorstoß in diese Richtung vollzog Johannes Paul II. im Jahre 1991 mit seiner Enzyklika *Redemptoris Missio*: „Die Einbeziehung der Massenmedien hat jedenfalls nicht nur den Zweck, die Botschaft des Evangeliums vielen zugänglich zu machen. [...] Es genügt also nicht, sie nur zu Verbreitung der christlichen Botschaft und der Lehre der Kirche zu benutzen; sondern diese Botschaft selbst muss in diese von der modernen Kommunikation geschaffene «neue Kultur» integriert werden.“ – *Redemptoris Missio*, Nr. 37c – http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (abgerufen am 15.01.2019).

¹³ Zu den italienischen Bischöfen hat er am 4. Januar 1982 gesagt: „Die katholische Presse ist für die Verbreitung christlicher Grundsätze und die Verteidigung der Standpunkte der Katholiken ebenso wichtig wie zur Bildung einer gesunden und für jede gute Sache aufgeschlossenen öffentlichen Meinung. In einer Gesellschaft mit gehobenem Bildungsstand ist die Präsenz einer

tragen, weil Karol Wojtyła, geboren 1920 in Polen, eine vielfältige Person war, die einen beispiellosen Aufstieg vom Schauspieler, Arbeiter und Hochschullehrer zum Papst vollzog und bis zu ihrem Tod im Jahre 2005 im Rampenlicht der Öffentlichkeit stand¹⁴.

Papst Johannes Paul II. galt auch als „Medienphänomen eines neuen Zeitalters“¹⁵. Er war ein großer Medienpapst und konnte – laut Bernd Hagenkord – mit einer Umarmung 60.000 Menschen umarmen. Seiner Ansicht nach war er im besten Sinne des Wortes ein Schauspieler. Er konnte etwas darstellen¹⁶. Ihm ist auch es gelungen, das christliche Evangelium nicht nur an die katholische Gemeinschaft weiterzugeben, sondern die christliche Botschaft mittels medialer Aufbereitung zu vermitteln¹⁷. Er suchte immer wieder die Chancen der Medien als „wunderbare und zeitgemäße Werkzeuge für die Verbreitung des Evangeliums“¹⁸, als Möglichkeit der Begegnung mit den Leuten und als ein Forum, um mit seiner Stimme für

qualifizierten und nach verschiedenen Gattungen aufgefächerten katholischen Presse absolut notwendig [...]. Diese Presse ist dazu bestimmt, die Gewissen zu erleuchten und falsche Interpretationen, Unterstellungen und Manipulationen zu zerstreuen – in Achtung vor anderen Meinungen und im vertrauensvollen Dialog [...]. Sie ist dazu aufgerufen, im Leser jenen Urteilsprozess in Gang zu setzen, der ihn zur befreienden und erlösenden Wahrheit hinführt“. – Johannes Paul II., *Ansprache vor italienischen Bischöfen am 04.01.1982*, zitiert nach: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1982/january.index.2.html> (abgerufen am 08.01.2019); Vgl. E. Robek, *Glównie idee nauczania Jana Pawła II...*, S. 248.

¹⁴ Vgl. Ch. Feldmann, *Johannes Paul II. Pilger der Hoffnung*, Freiburg 2010, S. 139

¹⁵ Laut Stefan Samerski hat kein anderer Papst die Medien so für sich und damit für die katholische Kirche genutzt wie er. Er wusste seine Botschaften medien- und öffentlichkeitswirksam zu inszenieren – Vgl. S. Samerski, *Johannes Paul...*, S. 44; O. Nadskakuła-Kaczmarczyk, *Der Tod des Papstes Johannes Paul II...*, S. 43.

¹⁶ Vgl. O. Kallscheuer, *Kirche als Bewegung? Das Pontifikat Johannes Pauls II. Im Gedenken an Pater Józef Tischner (1931-2000), mit dem zu streiten stets ein Vergnügen war*, „Neue Soziale Forschungsjournal“ (2004), Heft 4, S. 13-14.

¹⁷ In der Botschaft zum Weltkommunikationstag 2004 hat Johannes Paul II. z. B. die Medien aufgefordert, „Mut“ zu haben, dem „kommerziellen Drängen“ und „Ideologien“ Stand zu halten, die ständig ein fehlgeleitetes Konzept der Familie vertreten. Er verlangte, „dass alle beruflich im Medienbereich Tätigen “die Bedürfnisse der Familie kennen und respektieren sollen, was bei ihnen mitunter echten Mut und immer ein hohes Verantwortungsbewusstsein voraussetzt“. „Dem kommerziellen Druck oder den Forderungen nach Anpassung an die weltlichen Ideologien zu widerstehen, ist nicht so einfach, aber genau das müssen verantwortungsbewusste Medienschaffende tun“, unterstreicht er in dem auf Englisch geschriebenen Text. „Es geht dabei um hohe Einsätze, da jeder Angriff auf den fundamentalen Wert der Familie ein Angriff auf das wahre Gut der Menschheit ist“, beharrte er. – Johannes Paul II., 38. *Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2004 – Die Medien in der Familie: Risiko und Reichtum* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/communications.index.html> (abgerufen am 08.01.2019); Vgl. E. Robek, *Glównie idee nauczania Jana Pawła II...*, S. 252-254.

¹⁸ Vgl. Johannes Paul II., *Botschaft zum 18. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel 1984* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/communications.index.2.html> (abgerufen am 08.01.2019); A. Baczyński, M. Drożdż, *Nie lekajcie się. Jan Paweł II i media*, Kraków 2011.

die „Stimmlosen“ – die Unterdrückten, Verfolgten und Entrechteten – zu sprechen¹⁹. Für diesen Papst waren die Medien auch grundsätzlich Mittel zur Verwirklichung der Freiheit. Wie seine Vorgänger auf dem Stuhl Petri bestätigte und verteidigte Johannes Paul II. daher das Recht und die Pflicht zur Informationsfreiheit. Dabei ging der Papst vor allem von einem individualethischen Freiheitsbegriff aus, erweiterte diesen aber um eine sozialetische Dimension, indem er vor den Manipulationsmöglichkeiten durch politische Macht, „Marktführern“ und Pressemonopolen – nicht nur in totalitären, sondern auch in freiheitlich-pluralistischen Systemen warnte²⁰. Durch seine Präsenz und seinen gekonnten Auftritt vor den Medien mutierte jede seine Inszenierung zu einem Medienereignis²¹. Er war und bleibt noch nach seinem Tod ein Papst in der Rolle eines *Medienstars*²². Nicht nur die Katholiken trauerten nach seinem Tod am 2. April 2005 um einen Religions-

¹⁹ Vgl. A. Steuer, „*Publizistisches Apostolat*“. *Das Bild des (katholischen) Journalisten bei Johannes Paul II.*, „*Communicatio socialis*“ 23(1990), Nr. 4, S. 263; I. Celary, *Dzielo nowej ewangelizacji w ujęciu papieża Jana Pawła II.*, „*Studia Pastoralne*“ (2006), Nr. 2, S. 188.

²⁰ Vgl. Für diesen Papst sollten Journalisten die Augen und Ohren der Gesellschaft, derer sie dienen, sein. Sie sollten auch das Herz sein, das echte Emotionen fühlen kann, und diese in einer Weise denen zugänglich machen kann, die an den Ereignissen nicht direkt teilnehmen. Unabhängig davon, ob die Medien unter öffentlicher oder privater Leitung bleiben, sind sie immer die öffentlichen Institutionen für das Gemeinwohl. Daher soll der Journalist im Dienst der Wahrheit und des Wortes stehen. Johannes Paul II., auf Grund der kommerziellen Situation in der Welt der Medien, verschiebt die Verpflichtung der Medienerziehung bei der jüngeren Generation an die Eltern, deren Gott die Verpflichtung den Kindern „von einem früheren Stadium in der Suche nach Wahrheit und wahrem Leben ernsthaft zu helfen, anvertraut hat. Johannes Paul II., *Botschaft zum 15. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel 1981* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/communications.index.2.html> (abgerufen am 08.01.2019); Vgl. A. Baczyński, *Uczciwość dziennikarska, czyli o potrzebie etyki zawodowej w mediach*, „*Studia Socialia Cracoviensia*“ 4 (2012), Nr. 1, S. 50-51.

²¹ Laut Michael N. Ebertz, „Sein massenmediales Prestige und sein Charisma bezog JP II aber auch noch aus Quellen, die das klassische Erscheinungsbild eines Papstes überlagerten: Nicht-Italiener, Osteuropäer, Pole, kein Kurienpapst, Professor, Schauspieler, Sportler, weltoffener Grenzüberschreiter durch Reisen mit neuem Ritual (Bodenkuß) in einem öffentlichen Raum. Und der ist von den Medien kontrolliert. Sie drängen sich ihm auf, und er bot sich ihnen an. Damit wurde er zum ersten globalisierten Papst, aber auch «zu einem *Showstar* unter vielen anderen» mit «appearance» und «performance» «zwischen Papstfigur und Celebrity» und einer «split audience» aus Gläubigen und Publikum. Er suchte nicht nur die Medien, sondern auch die Massen – selbst noch im Sterben“. – M. N. Ebertz, *Fünf Thesen zur medialen Berichterstattung von Johannes Paul II. – Kirche und Kommunikation* 01, www.sinnstiftermag.de/ausabe_01/staement_ebertz.htm (abgerufen am 10.01.2019).

²² Vgl. An dieser Stelle setzten in den meisten Fällen die kritischen und warnenden Stimmen an. Theodor Wieser befasste sich mit dem Massenphänomen Papst und bemerkt, dass „Die religiöse Feier droht zum Schauspiel zu werden, ja oft zum triumphalen Spektakel zu entarten. Der reisende Papst, der viele Vorgänger hatte, die Gefangene des Vatikans waren, gerät draußen in der Welt in Gefahr, ein Idol der Massen zu werden. Wer den Wirkungen seiner Reisen nachgeht, endet schließlich bei den Fragen, ob das Fieber der Kundgebungen Folgen hat, ob die Impulse zu positiven Ergebnissen führen und wie viele der Mahnungen und Lehren im künftigen Alltag der Besinnung, Erneuerung und der Öffnung der Kirche dienen“ – Th. Wieser, *Der reisende Papst*, „*Neue Zürcher Zeitung*“, 17. 11. 1982 – Zitiert nach: E. Bordfeld, *Johannes Paul II. – Ein Papst für die Medien...*, S. 108; Vgl. O. Kallscheuer, *Kirche als Bewegung? Das Pontifikat Johannes Pauls II.*, S. 13-14.

führer, der den Dialog zwischen Christen und Vertretern anderer Glaubensrichtungen förderte, der in alle Welt reiste und den christlichen Glauben bezeugte, der mit moralischer Autorität für Aussöhnung, Frieden und Gerechtigkeit in der Welt eintrat und Kriege zu verhindern suchte²³. Die Gläubigen hingegen forderten nach seinem Tod die sofortige Heiligsprechung. Die Forderung „Santo Subito“ – „Heilig sofort“ war auf dem ganzen Petersplatz gegenwärtig. Geschätzte zwei Milliarden Menschen verfolgten über die Medien die Beerdigungsfeierlichkeiten weltweit²⁴.

Er wusste es auch, die Beziehung zu den katholischen Journalisten²⁵ ständig zu pflegen und sprach immer wieder von einer Bindung und Treue zu seinen katholischen Medienberichterstattem²⁶. Der polnische Papst war sich auch bewusst, dass die säkularisierten Medien die wesentliche Botschaft nicht vollständig übermitteln können, sondern nur oberflächliche Bilder und Gesten in den Vordergrund der Berichterstattung stellen²⁷. In besonderer Weise sah er den Beruf des katholischen Journalisten als „Sendung“ zur Information und öffentlichen Meinungsbildung: „Mit der Macht der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel und indem sie sich einer einfachen und klaren Sprache bedienen, die von den glänzenden Gaben des einzelnen Schreibers geprägt ist, mögen sie sich die erhebende Botschaft von der persönlichen und gesellschaftlichen Versöhnung zu eigen machen, zu der ich die Söhne und Töchter der Kirche und alle Menschen, die der Frohbotschaft des Evangeliums wohlgesonnen sind, aufgerufen habe“²⁸. In den vielen Ansprachen über den katholischen Journalisten sagte er auch, dass: „Der Hauptgrund Ihrer Arbeit sollte die Evangelisierung der gesamten Menschheit sein“²⁹. Daher auch der Appell des Papstes zu ihnen: „[...] entfaltet Euren täglichen Dienst nicht bloß mit der Euch eigenen Kompetenz, sondern auch mit jenem von Eifer und Verständnis

²³ Vgl. J. Schidelko, *Auf dem Weg zur Seligkeit*, „Schweizerische Kirchenzeitung“ 13-14 (2010), S. 275; J. Gelmi, *Die Päpste in Kurzbiographien...*, S. 168; A. Lepa, *Etyka mediosfery*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym“ 13 (2010), Nr. 1, S. 44.

²⁴ Vgl. S. Samerski, *Johannes Paul...*, S. 44; R. Biel, *Der erste globale Papst...*, S. 36; J. Bremer, *Rom feiert Seligsprechung Johannes Paul II*, in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, Nr. 101 vom 2. Mai 2011, S. 1.

²⁵ Anlässlich des 75. Jahrestages der *Union Catholique Internationale de la Presse* (UCIP) im Dezember 2002 definierte Papst Johannes Paul II. den katholischen Journalisten folgendermaßen: Katholischer Journalist zu sein, „bedeutet ganz einfach, eine rechtschaffene Person zu sein, ein Mensch, dessen persönliches und berufliches Leben die Lehren Jesu und des Evangeliums widerspiegelt“. – Johannes Paul II., *Beispiele der Hoffnung und des Heldenmutes in die Welt tragen. Ansprache von Papst Johannes Paul II. am 6. Dezember 2002 anlässlich des 75-jährigen Bestehens der Weltunion der Katholischen Presse (UCIP)*, „Communicatio Socialis“ 36 (2003), Nr. 1, S. 73.

²⁶ Vgl. A. Steuer, „Publizistisches Apostolat“..., S. 265; J. Przybyłowski, *Kościół w świecie wirtualnym. Artykuł dyskusyjny*, „Seminare” 39 (2018), Nr. 1, S. 40-42.

²⁷ Vgl. S. Samerski, *Johannes Paul...*, S. 49.

²⁸ Johannes Paul II., *Ansprache an Journalisten des katholischen Presseverbandes Italiens am 14.02.1983* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1983/february.index.html> (abgerufen am 08.01. 2019).

²⁹ S. Samerski, *Johannes Paul...*, S. 47.

getragenen apostolischen Geist, wie er von dem in der Kirche und in der Welt eingesetzten Jünger Christi verlangt wird³⁰.

Die Zeiten, wo sich die Medien nach den Interessen des Papstes orientierten, sind vorbei³¹. Papst Johannes Paul II. wusste mit massenmedialer Kommunikation umzugehen und legte sehr viel Wert auf die Dialogbereitschaft mit den Medien³². Zu seinen außenpolitischen Leistungen zählten auch die Reisen durch die ganze Welt zu den Gläubigen³³. Kein Papst in der Geschichte ist so weit und so oft gereist wie Johannes Paul II. Ja, kann man sagen, dass sein Pontifikat gerade von den Reisen rund um den Erdball geprägt war. Der polnische Papst gab ihnen durch eine einzelne, sich immer wiederholende Geste eine besondere visuelle Qualität, die sich für seine Selbstinszenierung im Fernsehen besonders eignete. Die Geste, den Boden des jeweiligen Landes zu küssen, ist unvergessen. Er hatte eine besondere Gabe, die Medien in seinen Verkündigungsauftrag einzubeziehen und erreichte damit eine große Medienwirksamkeit³⁴.

Auf seinem päpstlichen Reisen begleiteten ihn auch zahlreiche Journalisten³⁵. Man sprach davon, dass Johannes Paul II. gerade über den Wolken im Flugzeug sehr viel Kommunikationsbereitschaft gegenüber den Journalisten besaß³⁶. Es wur-

³⁰ Johannes Paul II., *Ansprache zum 50jährigen Jubiläum von Radio Vatikan am 12.02.1981*, – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1981/february.index.3.html> (abgerufen am 12.01.2019); Vgl. A. Lepa, *Etyka...*, S. 49-50.

³¹ Johannes Paul II war sich auch bewusst, dass die säkularisierten Medien die wesentliche Botschaft nicht vollständig übermitteln können, sondern nur oberflächliche Bilder und Gesten in den Vordergrund der Berichterstattung stellen. Vgl. S. Samerski, *Johannes Paul...*, S. 49. „Die Presse wurde zunehmend ratlos angesichts dieses Massenphänomens“ – S. Samerski, *Johannes Paul...*, S. 97.

³² Vgl. *Abschied vom ersten Medienpapst. Johannes Paul II: „Fürchtet euch nicht vor den neuen Technologien“*. – <https://www.kath.ch/medienspiegel/abschied-vom-ersten-medienpapst/> (10.01.2019); J. Przybyłowski, *Kościół w świecie wirtualnym...*, S. 42-43.

³³ Johannes Paul II. war der erste Papst, der mehr als zweieinhalb Jahre seiner Amtszeit auf Reisen sowohl in Italien als auch im Ausland verbrachte. Vgl. H- J. Fischer, *Der WeltMissionar*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ 77 (2005), S. 2.

³⁴ In seinem Artikel *Der Papst und das Fernsehen*, ausgegeben im Jahr 1995, hat Derrick de Kerckhove geschrieben, dass Johannes Paul II. ist „nicht der erste reisende Papst. Aber er ist der erste, der die Medien grundlegend verstanden hat und sie zu nutzen weiß, um seine physische Präsenz zu verbreiten und seine persönliche Aura zu entwickeln. Er reist nicht nur, um „Geschäfte“ mit lokalen Autoritäten zu regeln und eine Menschenmenge, die seinen Weg säumt, die Hände zu schütteln. Er reist auch, um durch die Fernsehübertragung dieses Ereignisses die größtmögliche Anzahl von Menschen auf die direkte und wirkungsvolle Art zu erreichen“ – D. de Kerckhove, *Der Papst und das Fernsehen*, in: *Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer*, Hrsg. D. de Kerckhove, München 1995, S. 125; Vgl. S. Samerski, *Johannes Paul...*, S. 44.

³⁵ Die Journalisten aus aller Welt spürten, dass Johannes Paul II. eine Person echter und authentischer Kommunikation ist. Bei ihm ging es nicht nur um Professionalismus des Wortes im Medium, sondern hier kam Kommunikation aus der Seele, aus der Persönlichkeit. Vgl. E. Bordfeld, *Johannes Paul II.- Ein Papst für die Medien...*, S. 104.

³⁶ Immer wieder suchte Johannes Paul II. bei seinen Auslandsreisen auch das Gespräch mit den Kultur- und Medienschaffenden und bezeichnet die Journalisten, in deren Tätigkeit er einen „bedeutenden Dienst an der Menschheit“ – Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an Journalisten in Krakau*

den aus einer großen Masse an Journalisten nur wenige tatsächlich in die Papstmaschine aufgenommen. Es wurde nach der Relevanz des Mediums selektiert und die persönliche Bekanntschaft mit dem damaligen Pressesprecher des Papstes Joaquin Navarro-Valls spielte bei der Aufnahme in die Pressegruppe eine wesentliche Rolle³⁷. Die Anwesenheit von internationalen Korrespondenten und Journalisten schätzte Johannes Paul II. auf seinen apostolischen Reisen sehr, ungeachtet der ausselektierten Gruppe von bedeutenden Medien³⁸. So wie er Jesu Aussendungsbefehl an die Apostel – „geht hinaus zu allen Völkern“ (Mt 28,19ff.)³⁹ – mit einem neuen Sinn zu erfüllen sucht, so möchte Johannes Paul II. auch die Medien nutzen, das Evangelium „von den Dächern“ (Mt 10, 27) zu verkünden⁴⁰.

Andreas Englisch, langjähriger Italien-Korrespondent für zahlreiche Blätter des *Springer-Verlages*, wurde seit 1995 in die Gruppe der päpstlichen Journalisten aufgenommen, die Johannes Paul tagtäglich im Vatikan, bei Privataudienzen, Messen mit Millionen von Menschen, im Krankenhaus und auf seinen vielen Reisen begleiten durften⁴¹. Er bezeichnet in seinem Porträt Johannes Paul II. als einen Medienpapst und schreibt er sei ein Mann „[...] der in der Lage ist, mehr Menschen zu mobilisieren als irgendjemand in der Geschichte vor ihm“. Nach Englisch, „für keinen Popstar, nicht einmal für die *Rolling Stones*, haben sich jemals so viele Menschen versammelt wie für Johannes Paul II.“⁴².

Wenn Wojtyła die Journalisten immer wieder als „Freunde“ und „Diener der Wahrheit“ anredete⁴³, so belegten seine Ansprachen an diesen Berufsstand und seine

am 10.06.1979 – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1979/june.index.2.html> (abgerufen am 12.01.2019); Vgl. auch Johannes Paul II., *Ansprache an Journalisten in Mexiko-City am 31.01.1979* – https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790131_messico-giornalisti.html (abgerufen am 12.01.2019).

³⁷ Vgl. R. Schütze, *Selig, der ohne Angst die Tore öffnete* – <https://www.theeuropean.de/richard-schuetze/6532-seligspredung-von-johannes-paul-ii> (10.01.2019).

³⁸ Vgl. A. Englisch, *Das Geheimnis des Karol Wojtyła*, München 2003, S. 40f.

³⁹ Laut Ulrich Ruh war Johannes Paul II. als der globale Papst, weltweit präsent durch seine Art der Kirchenführung wie durch deren mediales Echo. Vgl. U. Ruh, *Der erste globale Papst...*, S. 231.

⁴⁰ Vgl. A. Steuer, „Publizistisches Apostolat“..., S. 265; F. J. Eilers, *Missionarische Kommunikation ins dritte Jahrtausend. Theologische Anmerkungen für eine Grundlegung*, „Communicatio Socialis“ 34 (2001), Nr. 4, S. 421-422.

⁴¹ Vgl. *Rezensionsnotiz zu Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 05.11.2003 – <https://www.perlentaucher.de/buch/andreas-englich/johannes-paul-ii.html> (abgerufen am 11.01.2019).

⁴² A. Englisch, *Das Geheimnis...*, S. 62. Besonders großes Anliegen des Papstes war die Jugend. Die amerikanische Jugend war im Jahre 1993 während der Weltjugendtage in Denver fasziniert vom Papst und für die Medien war er der Superstar. Vgl. J. Gelmi, *Die Päpste in Kurzbiographien...*, S. 167.

⁴³ „Seid vor allem Diener der Wahrheit, stellt Euch in Dienst dessen, was aufbaut, was den Menschen bessert und ihm höhere Würde gibt“ – Johannes Paul II., *Ansprache an Journalisten in Mexiko-City* – https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/january/documents/hf_jpii_spe_19790131_messico-giornalisti.html (abgerufen am 12.01.2019); Ders., *Ansprache an Journalisten in Manila/ Philippinen am 21.02.1981* – https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810221_manila-radio-veritas.html (abgerufen am 12.01.2019); Vgl. E. Robek, *Główne idee nauczania Jana Pawła II...*, S. 248-251.

Auseinandersetzung mit dem Arbeitsfeld Presse, dass es ihm dabei nicht um billige Anbiederung ging. Johannes Paul II. galt auch als erster Papst, der sehr viel Wert auf professionelle Arbeit mit den Medien legte⁴⁴. Dieser Papst wusste die Medien zu nutzen, um seine Botschaft an eine breite Masse zu vermitteln⁴⁵. Er war selbst an dem Medienhype um seine Person beteiligt und sorgte auch dafür, dass die Medien nie das Interesse an der päpstlichen Medienberichterstattung verlieren würden⁴⁶. Seine Vorgänger Papst Paul VI. und Pius XII., ausgenommen Johannes XXIII., waren bekanntlich sehr medienscheu⁴⁷. Papst Johannes Paul II. war es ein großes Anliegen, die persönliche Beziehung zu den Journalisten zu pflegen⁴⁸. Andreas Englisch äußert sich dazu folgend: „Der Papst beherrscht die Regeln des Medienspiels perfekt“⁴⁹.

Bevor Karol Wojtyła Papst wurde, waren Kameras im Vatikan nicht erwünscht. Johannes Paul II. wusste das Fernsehen, wie auch das Kameraspiel zu nützen und führte einen eigenen Vatikanfernsehsender ein. Er ließ sich sowohl privat, als auch während seiner Arbeit, Messen und Audienzen filmen, um so vielen Katholiken wie möglich, an seinem Leben und seiner Botschaft teilhaben zu lassen⁵⁰. So ließ der Papst auch in seinen Leidenszeiten mit Hilfe von Kameras vielen Katholiken

⁴⁴ Vgl. M. Lewek, „*Dziennikarz znakomity*” według Jana Pawła II, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” (2008), Nr. 17, S. 37-51; Ders., *Jan Paweł II – papież mediów*, in: *Media i dziennikarstwo w nauczaniu Jana Pawła II*, Hrsg. M. Lewek, Warszawa 2008, S. 21-47.

⁴⁵ Der Genueser Jesuitenpater Aldo Aluffi schreibt in seinem Buch *Tutto per la comunicazione nel Segno di Papa Wojtyła*, „Dieser Papst ist sofort unmittelbar mit den Leuten in eine direkte Kommunikation getreten. Gleich nach Übernahme seines hohen Amtes spricht er von seinen Gefühlen, genießt er die Freude der Improvisation, läßt sich von keinem Stachel verletzen. Früchte der Kommunikation, die mancher Priester selbst gern geerntet hätte, aber nicht dazu in der Lage war“. A. Aluffi, *Tutto per la comunicazione nel segno di Papa Wojtyła*, Turin 1980 – Zitiert nach: E. Bordfeld, *Johannes Paul II.- Ein Papst für die Medien...*, S. 104; M. Laskowska, *Media i teologia. Kierunki badań teologicznych w ujęciu Magisterium Kościoła*, „*Teologia Praktyczna*“ 14 (2013), S. 155.

⁴⁶ Laut hat Derrick de Kerckhove „Johannes Paul II die neuen Medien gebraucht, um eine gespaltene Kirche wieder zu vereinigen und dem Planeten gleichzeitig eine globale Spiritualität einzuhauchen. Damit versucht er, die Werte der christlichen Botschaft aus der Buchdruckkultur in die elektronischen Medien zu übersetzen“. D. de Kerckhove, *Der Papst...*, S. 124,

⁴⁷ Vgl. A. Steuer, „*Publizistisches Apostolat*”..., S. 262-263; O. Kallescheuer, *Ein Medienpapst an Leib und Leben? Johannes Paul II. auf Sendung*, „*Communicatio socialis*“ 38 (2005), Nr. 3, S. 252; G. Deussen, *25 Jahre „Miranda Prorsus“*. *Die Medien-Enzyklika Papst Pius XII.*, „*Communicatio socialis*“ 15 (1982), Nr. 4, S. 267.

⁴⁸ Vgl. A. Englisch, *Das Geheimnis...*, S. 67

⁴⁹ Ebd., S. 68

⁵⁰ Wie viele er über die Massenmedien erreichte, kann niemand mehr abschätzen. Und immer wieder wird von seinem Charisma, von seiner Ausstrahlung, gesprochen. Bischof Klaus Hemmerle von Aachen hat einmal diese Zeugniskraft zu deuten versucht: „Er hat keine Angst und macht darum keine Angst. Entschiedenheit, die frei und weit macht, ist das Charisma dieses Papstes. Auch in wenigen Sekunden taucht er weg von der Oberfläche und konzentriert sich im Gebet. Wenn er aber nicht beim lieben Gott ist, dann ist er bei den lieben Menschen“ – Zitiert nach: E. Bordfeld, *Johannes Paul II.- Ein Papst für die Medien...*, S. 105; vgl. E. Robek, *Główne idee nauczania Jana Pawła II...*, S. 255-256; Vgl. O. Kallescheuer, *Ein Medienpapst an Leib und Leben...*, S. 259-260.

an seinem Leidensweg teilhaben, denn seiner Meinung nach war es auch Christus, der vor der Öffentlichkeit gestorben sei⁵¹.

Über keinen Papst sind so viele Bücher erschienen wie über Johannes Paul II. Aus ihren Inhalten erfahren wir unter anderem, dass in jungen Jahren sein Interesse dem Theater galt, wo er auch selbst als Schauspieler agierte. Darüber hinaus schrieb er auch viele Gedichte. Im Lichte der Kameras und vor Menschenmassen wusste er, wie man sich zu präsentieren hatte. Daher konnte er vielleicht auch als Papst sehr gut mit den Medien umzugehen und im Laufe seines langen Pontifikats galt er als ein Medienpapst⁵².

Dank ständiger Präsenz in den Medien genoss er auch ein außerordentliches Prestige. Auf diese Weise kannte seine Popularität keine Grenzen. Manchmal gewinnt man den Eindruck, dass der Erfolg des Papstes auf seiner medienwirksamen Persönlichkeit basierte, die er für die Glaubenszwecke eingesetzt hat. Der Pontifex nutzte die Medien nämlich wie keiner der Vatikanregierenden zuvor aus und bekam auch am Ende seines Weges eine Medienaufmerksamkeit wie keiner auf dem Heiligen Stuhl. Er liebte große Auftritte und wurde auch vom US- Magazin *Time* sogar zum „Mann des Jahres 1995“ gewählt⁵³.

ZUSAMMENFASSUNG

Johannes Paul II. war ganz bestimmt eine herausragende Persönlichkeit unserer Zeit, nicht nur wegen der Dauer seines Pontifikats. Er war auch der erste römische Pontifex, der – in einer Epoche der Massenmedien – aller Welt, auch Andersgläubigen und Ungläubigen, persönlich die Hand reichte.

Die hier vorliegende pastoral-theologische Reflexion reflektiert vor allem die mediale Präsenz des verstorbenen Papstes Johannes Paul II., stellt sie unter verschiedenen Gesichtspunkten dar und deutet sie theologisch. Er wollte damit nicht ein gesamtes „Papstbild“ entwerfen, sondern nur auf Teilbereiche hinweisen. Es geht hier zum einen um eine kurze Einschätzung der Veränderungen, die sich durch die große mediale Präsenz des Papstes ergaben und zum anderen um

⁵¹ Vgl. A. Biela, *Nowe zgromadzenie agoralne jako zbiorowe reakcje ludzi na świecie na wiadomość o śmierci Papieża Jana Pawła II*, „Roczniki Psychologiczne” 9 (2006) Nr 1, S. 89; Dyczewski L., Lewek A., Olędzki J. (Hrsg.), *Odchodzenie Jana Pawła II do Domu Ojca w polskich mediach*, Katowice 2008; T. Żukowski, *Przeżywanie śmierci Jana Pawła II i jej rocznic*, in: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*, Hrsg. T. Żukowski, Warszawa 2009, S. 150-182.

⁵² Vgl. E. Bordfeld, *Johannes Paul II.- Ein Papst für die Medien...*, S. 103; O. Kallscheuer, *Kirche als Bewegung? Das Pontifikat Johannes Pauls II...*, S. 14; *Der „Medienpapst“*. *Statements von Gerd Bacher, Hubert Feichtlbauer, Sigmund Gottlieb und Otto B. Roegel*, „Communicatio socialis” 38 (2005), Nr. 3, S. 281-290.

⁵³ Vgl. A. Englisch, *Das Geheimnis...*, S. 68ff; A. Krzemiński, *Unser großer weißer Pater*, „Süddeutsche Zeitung” 76 (2005), S. 13.

Ansätze einer pastoral-theologischen Reflexion darüber, ob und wie diese zu konstatierenden Merkmale des Papstbildes in der medialen

Öffentlichkeit dazu beitragen können, „Kirche als universales Zeichen“ in der Gegenwart erfahrbar zu machen oder zu verhüllen. Der polnische Papst nutzte die Medien wie keiner der Vatikanregierenden zuvor aus und bekam auch am Ende seines Weges eine Medienaufmerksamkeit wie niemand auf dem Heiligen Stuhl vor ihm. Er liebte große Auftritte und wurde auch vom US-Magazin *Time* sogar zum „Mann des Jahres 1995“ gewählt.

JOHN PAUL II – POPE OF THE MEDIA A PASTORAL-THEOLOGICAL REVIEW

Summary

John Paul II can certainly be considered an outstanding personality of our time, not merely due to the long duration of his pontificate. He was the first roman pontifex – during the age of mass media – who reached out to the whole world personally, including dissenters as well as infidels.

We present here a pastoral-theological review reflecting on the media presence of the deceased pontifex John Paul II, highlighting different aspects of its papacy and providing a theological interpretation. John Paul II didn't intend to reshape papacy, but did point to different aspects of it. We'd like to assess the changes which resulted from his massive presence in the media additionally to presenting insights in what way the distinct features of his outward appearance in the media can contribute today to make "church as a universal sign" more or less experienceable.

The pope from Poland made use of the media like no other pontifex before him leading to the large media attention he received at the end of his life which is unparalleled in history of the Holy See. He enjoyed great appearances and was even selected "Man Of The Year" by Time magazine in 1995.

Keywords: Freedom of information; John Paul II; media event; media pope; media personality; headliner; celebrity; papacy

Schlüsselwörter: Informationsfreiheit; Johannes Paul II.; Medienereignis; Medienpapst; Medienstar; Pontifikat.

Słowa kluczowe: wolność informacji; Jan Paweł II; wydarzenie medialne; papież mediów; gwiazda medialna; pontyfikat.

BIBLIOGRAPHIE

- Abschied vom ersten Medienpapst. Johannes Paul II.: „Fürchtet euch nicht vor den neuen Technologien“* – <https://www.kath.ch/medienspiegel/abschied-vom-ersten-medienpapst/> (abgerufen am 10.01.2019).
- Baczyński A., *Uczciwość dziennikarska, czyli o potrzebie etyki zawodowej w mediach*, „Studia Socialia Cracoviensia” 4 (2012), Nr. 1, S. 35-51.
- Baczyński A., Drożdż M., *Nie lękajcie się. Jan Paweł II i media*, Kraków 2011.
- Biel R., Seliger *Johannes Paul II. Sohn Polens und Vater des Vereinigten Europas*, „The Person and the Challenges” 1 (2011), Nr. 1, S. 25-39.
- Biela A., *Nowe zgromadzenie agoralne jako zbiorowe reakcje ludzi na świecie na wiadomość o śmierci Papieża Jana Pawła II*, „Roczniki Psychologiczne” 9 (2006), Nr. 1, S. 84-93.
- Bremer J., *Rom feiert Seligsprechung Johannes Paul II*, in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, Nr. 101 vom 2. Mai 2011, S. 1.
- Aluffi A., *Tutto per la comunicazione nel segno di Papa Wojtyła*, Turin 1980.
- Boniecki A., *Jan Paweł Wielki*, „Tygodnik Powszechny” 15 (2005), S. 3.
- Bordfeld E., *Johannes Paul II.- Ein Papst für die Medien, Medien für den Papst*, „Communicatio socialis” 16 (1983), Nr. 2, 103-114.
- Celary I., *Dzielo nowej ewangelizacji w ujęciu papieża Jana Pawła II*, „Studia Pastoralne” (2006), Nr. 2, S. 182-192.
- Der „Medienpapst“. *Statements von Gerd Bacher, Hubert Feichtlbauer, Sigmund Gottlieb und Otto B. Roegele*, „Communicatio socialis” 38 (2005), Nr. 3, S. 281-290.
- Deussen G., *25 Jahre „Miranda Prorsus“*. *Die Medien-Enzyklika Papst Pius XII.*, „Communicatio socialis” 15 (1982), Nr. 4, S. 267-281.
- Deussen G., „*Anthropologische Wende*“ in der kirchlichen Soziallehre zur Massenkommunikation- *Der Beitrag Papst Johannes Paul II.*, „Communicatio socialis” 18 (1985), Nr. 2, 94-114.
- Dyczewski L., Lewek A., Olędzki J. (Hrsg.), *Odchodzenie Jana Pawła II do Domu Ojca w polskich mediach*, Katowice 2008.
- Ebertz M. N., *Fünf Thesen zur medialen Berichterstattung von Johannes Paul II. – Kirche und Kommunikation 01*, www.sinnstiftermag.de/ausabe_01/staement_ebertz.htm (abgerufen am 10.01.2019).
- Eilers F. J., *Missionarische Kommunikation ins dritte Jahrtausend. Theologische Anmerkungen für eine Grundlegung*, „Communicatio Socialis” 34 (2001), Nr. 4, S. 421-437.
- Englisch A., *Das Geheimnis des Karol Wojtyła*, München 2003.
- Feldmann Ch., *Johannes Paul II. Pilger der Hoffnung*, Freiburg 2010.
- Fischer H- J., *Der WeltMissionar*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 77 (2005), S. 2.
- Gauck G., *Polen verstehen. Geschichte, Politik, Gesellschaft*, Stuttgart 2018.
- Gelmi J., *Die Päpste in Kurzbiographien. Von Petrus bis Benedikt XVI.*, Kevelaer 2005.

- Johannes Paul II., *Ansprache an Journalisten in Krakau am 10.06.1979* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1979/june.index.2.html> (abgerufen am 12.01.2019).
- Johannes Paul II., *Ansprache an Journalisten in Mexiko-City am 31.01.1979* – https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/january/documents/hf_jpii_spe_19790131_messico-giornalisti.html (abgerufen am 12.01.2019).
- Johannes Paul II., *Ansprache zum 50jährigen Jubiläum von Radio Vatikan am 12.02.1981* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1981/february.index.3.html> (abgerufen am 12.01.2019).
- Johannes Paul II., *Ansprache an Journalisten in Manila/ Philippinen am 21.02.1981* – https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810221_manila-radio-veritas.html (abgerufen am 12.01.2019).
- Johannes Paul II., *Botschaft zum 15. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel 1981* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/communications.index.2.html> (abgerufen am 08.01.2019).
- Johannes Paul II., *Ansprache vor italienischen Bischöfen am 04.01.1982* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1982/january.index.2.html> (abgerufen am 08.01.2019).
- Johannes Paul II., *Ansprache an Journalisten des katholischen Presseverbandes Italiens am 14.02.1983* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1983/february.index.html> (abgerufen am 08.01.2019).
- Johannes Paul II., *Botschaft zum 18. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel 1984* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/communications.index.2.html> (abgerufen am 08.01.2019).
- Johannes Paul II., *Botschaft zum 35. Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel vom 24. Januar 2001* – https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20010124_world-communications-day.html (abgerufen am 12.01.2019).
- Johannes Paul II., *Beispiele der Hoffnung und des Heldenmutes in die Welt tragen. Ansprache von Papst Johannes Paul II. am 6. Dezember 2002 anlässlich des 75-jährigen Bestehens der Weltunion der Katholischen Presse (UCIP), „Communicatio Socialis“* 36 (2003), Nr. 1, S. 73.
- Johannes Paul II., *Redemptoris Misso*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (abgerufen am 15.01.2019).
- Johannes Paul II., – 38. *Welttag der Sozialen Kommunikationsmittel, 2004 – Die Medien in der Familie: Risiko und Reichtum* – <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/communications.index.html> (abgerufen am 08.01.2019).
- Kallscheuer O., *Kirche als Bewegung? Das Pontifikat Johannes Pauls II. Im Gedenken an Pater Józef Tischner (1931-2000), mit dem zu streiten stets ein Vergnügen war*, „Neue Soziale Forschungsjournal“ (2004), Heft 4, S. 7-15.
- Kallescheuer O., *Ein Medienpapst an Leib und Leben? Johannes Paul II. auf Sendung*, „Communicatio socialis“ 38 (2005), Nr. 3, S. 251-261.

- Kerckhove de D., *Der Papst und das Fernsehen*, in: *Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer*, Hrsg. D. de Kerckhove, München 1995, S. 121-131.
- Klenk Ch., *Ein deutscher Papst wird Medienstar*, Berlin 2008.
- Krzemiński A., *Unser großer weißer Pater*, „Süddeutsche Zeitung“ 76 (2005), S. 13.
- Kupny J., *Jana Pawła II prakseologia pokoju*, „Roczniki Nauk Społecznych“ 26 (1998), Nr. 1, S. 138-155.
- Laskowska M., *Media i teologia. Kierunki badań teologicznych w ujęciu Magisterium Kościoła*, „Teologia Praktyczna“ 14 (2013), S. 137-158.
- Lepa A., *Etyka mediosfery*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym“ 13 (2010), Nr. 1, S. 41-54.
- Lewek M., „Dziennikarz znakomity” według Jana Pawła II, „Łódzkie Studia Teologiczne” (2008), Nr. 17, S. 37-51.
- Lewek M., *Jan Paweł II – papież mediów*, in: *Media i dziennikarstwo w nauczaniu Jana Pawła II*, Hrsg. M. Lewek, Warszawa 2008, S. 21-47.
- Łęcicki G., *Media katolickie w III Rzeczypospolitej (1989-2009)*, „Kultura – Media – Teologia“ 2 (2010), Nr. 2, S. 112-122.
- Machcewicz P., *Die polnische Krise von 1980/81*, in: *Krisen im Kalten Krieg*, Hrsg. B. Greiner, Ch. Th. Müller, D. Walter (Studien zum Kalten Krieg 2), Hamburg 2008, S. 477-504.
- Maciaszek P., *Nowa ewangelizacja przez nowe media*, „Kultura – Media – Teologia“ 4 (2012), Nr. 11, S. 8-17.
- Mariański J., *Johannes Paul II. als moralische Autorität in der polnischen Gesellschaft*, „The Person and the Challenges“ 2 (2012), Nr. 1, S. 21-50.
- Nadskakuła-Kaczmarczyk O., *Der Tod des Papstes Johannes Paul II. – ein wissenschaftlicher Vergleich von journalistischen Reaktionen auf den Tod des Papstes in Deutschland und in Polen*, „The Person and the Challenges“ 6 (2012), Nr. 1, S. 39-54.
- Nolte A., *Bis zum bitteren Ende? Leben, Leiden und Sterben des Karol Wojtyła Drei Akte einer medialen (Selbst)Inszenierung*, in: *Jahrbuch für Pädagogik 2005. Religion – Staat – Bildung*, Hrsg. H-J. Gamm, Th. Gatzemann, W. Keim, D. Kirchhöfer, G. Steffens, Ch. Uhlig, E. Weiß, Frankfurt am Main 2006, S. 301-312.
- Przybyłowski J., *Kościół w świecie wirtualnym. Artykuł dyskusyjny*, „Seminare” 39 (2018), Nr. 1, S. 33-44.
- Rezensionsnotiz zu Frankfurter Allgemeine Zeitung, 05.11.2003* – <https://www.perlentaucher.de/buch/andreas-englisch/johannes-paul-ii.html> (abgerufen am 11.01.2019).
- Robek E., *Główne idee nauczania Jana Pawła II o mediach i dziennikarstwie*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 13(2011), S. 247-256.
- Ruh U., *Der erste globale Papst. Eine Bilanz des Pontifikats Johannes Paul II.*, „Herder Korrespondenz“ 5 (2005), S. 227.
- Samerski S., *Johannes Paul II.*, München 2008.
- Schidelko J., *Auf dem Weg zur Seligkeit*, „Schweizerische Kirchenzeitung“ 13-14 (2010), S. 275.

- Schulmeister O., *Johannes Paul, der „Eilige“, stets unterwegs. Das Rätsel der Turbulenz im Vatikan*, Wiener Tageszeitung „Die Presse“, 15. 6. 1982, Wien 1982.
- Schütze R., *Selig, der ohne Angst die Tore öffnete* – <https://www.theeuropean.de/richard-schuetze/6532-seligsprechung-von-johannes-paul-ii> (abgerufen am 10.01.2019).
- Steuer A., „*Publizistisches Apostolat*“. *Das Bild des (katholischen) Journalisten bei Johannes Paul II.*, „Communicatio socialis“ 23 (1990), Nr. 4, S. 265-275.
- Wieser Th., *Der reisende Papst*, „Neue Zürcher Zeitung“, 17. 11. 1982.
- Żukowski T., *Przeżywanie śmierci Jana Pawła II i jej rocznic*, in: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*, Hrsg. T. Żukowski, Warszawa 2009, S. 150-182.

Agnieszka Dudek-Kowalska

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

MIŁOSIERDZIE A MISTERIUM PASCHALNE W TEOLOGII JANA PAWŁA II RELACJA, SKUTEK, IMPLIKACJE

Musimy gruntownie wniknąć w ten finał, który – zwłaszcza w języku soborowym – bywa określany jako *Mysterium Paschale*, jeżeli chcemy do końca wypowiedzieć prawdę o miłosierdziu tak, jak została ona do końca objawiona w dziejach naszego zbawienia¹.

40. rocznica pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny to niewątpliwie okoliczność skłaniająca do refleksji nad osobą papieża Polaka, jego rolą w procesie odzyskania przez Polskę politycznej niezależności, ale przede wszystkim nad zasadniczym przesłaniem nauczania jego pontyfikatu. Pośród wielu zagadnień i tematów podejmowanych przez Jana Pawła II w jego teologii jednym z głównych pozostaje Boże miłosierdzie. Sam Papież wyjaśnił, że odczytał jako swoje zadanie to, by podzielić się ze światem dobrem objawionym polskiej siostrze zakonnej². Nie bez powodu nazywany jest apostołem Bożego miłosierdzia, a papież Franciszek mówi o nim wprost: „gigant miłosierdzia”³.

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30.11.1980) [dalej: DiM], 7.

² Tenże, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 13-14.

³ Zapis spotkania papieża Franciszka z Konferencją Episkopatu Polski (27.07.2016) w: Franciszek, *Między kanapą i odwagą. Wszystko, co powiedział papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*, Kraków 2016, s. 49.

Papież Franciszek określa współczesne czasy terminem „*kairos* miłosierdzia”⁴. Wskazuje, że od najdawniejszych czasów doświadczenie i głoszenie miłosierdzia Bożego pozostaje drogą Kościoła⁵.

Kamieniem milowym w przybliżeniu i rozumieniu tajemnicy Bożego miłosierdzia jest nauczanie Jana Pawła II. Podstawowy wykład teologii miłosierdzia Bożego, a w jej ramach odczytania wydarzeń zbawczych w pryzmacie Bożego miłosierdzia zamieszczony został w dwóch pierwszych encyklikach jego pontyfikatu: w *Redemptor hominis*, a następnie – już w szerszym kontekście – w *Dives in misericordia*. Po okresie wątpliwości dotyczących prawdziwości objawień i kultu związanego z Bożym miłosierdziem dał on istotne i trwałe fundamenty teologii Bożego miłosierdzia. Teologia ta stanowi swoiste *novum* wyrażające się w odczytaniu wydarzeń zbawczych misterium paschalnego w nowy sposób. Bogactwo treści wynikające z wydarzeń zbawczych w perspektywie miłosierdzia Bożego pozwala głębiej wniknąć w tajemnice paschalne i poszerzyć ich recepcję. Zbliżająca się 40. rocznica ogłoszenia encykliki o Bożym miłosierdziu skłania, by jej treść ponownie odczytać.

„Orędzie i całe objawienie dotyczące miłosierdzia Boga jako Ojca, będące celem misji Jezusa na ziemi, w misterium paschalnym znajduje zwieńczenie i potwierdzenie zarazem”⁶. Misterium to w sposób najdoskonalszy objawia to oblicze miłości Bożej, które wobec kondycji świata skażonego grzechem i śmiercią ujawnia się jako miłosierdzie. Chrystus paschalny to „definitywne wcielenie miłosierdzia”⁷ – i to określenie stanowi kwintesencję zależności ostatecznego objawienia oblicza miłosiernego Boga od dzieła zbawienia człowieka.

Wydarzenia zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa nazwane są Paschą, czyli pamiątką uobecniającą wyzwolenie z więzów grzechu i śmierci. Pascha rozumiana tradycyjnie jako przejście (*transitus*) Chrystusa ze śmierci do życia jest jednocześnie szczytem objawienia miłości miłosierniej⁸. Stąd Pascha Jezusa Chrystusa – Jego przeprowadzenie stworzenia ze śmierci ku nowemu życiu – jest zawsze paschą miłosierdzia⁹. Nie może być pełniej zdefiniowana przez żadne inne określenie.

W teologii misterium paschalnego Jana Pawła II odnajdujemy nowe ujęcia szeregu zagadnień związanych z Bożym miłosierdziem, którym poświęcony jest niniejszy artykuł.

⁴ Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andreą Torniellim*, Kraków 2016, s. 24.

⁵ Por. J. Warczak, *Papież Franciszek świadkiem Bożego miłosierdzia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIX/4/2016, s. 36-74.

⁶ DiM 7.

⁷ DiM 8 in fine.

⁸ Tamże. W bulli *Aperite portas Redemptori* (6.01.1983) Jan Paweł II powtórzył myśl, że tajemnica paschalna jest szczytem Bożego Objawienia i najdoskonalszym urzeczywistnieniem Bożego miłosierdzia wobec ludzi wszystkich czasów (nr 1).

⁹ Por. M. Pyc, *Chrystologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 103n.

I. MIŁOSIĘRDZIE OBJAWIONE W KRZYŻU

Jeśli „uczynił grzechem” absolutnie Bezgrzesznego, to dlatego, aby objawić miłość, która zawsze jest większa od całego stworzenia, która jest Nim Samym, gdyż „Bóg jest miłością”. [...] To objawienie miłości nazywa się również miłosierdziem¹⁰.

Lektura pierwszych encyklik pontyfikatu Jana Pawła II wskazuje, że orędzie Chrystusa o miłosierdziu Boga zyskało w krzyżu i zmartwychwstaniu nadspodziewane zakończenie. Ukazało Boga, który w swoim zaangażowaniu w los człowieka posunął się aż do przyjęcia go na siebie we wszystkich wymiarach, także w wymiarze cierpienia i śmierci.

Teologia miłosierdzia Bożego Jana Pawła II pokazuje, że wydarzenia krzyża i zmartwychwstania Chrystusa dostarczyły odpowiedzi na pytanie o stosunek Boga do cierpienia człowieka. Wskazały, że Boża solidarność z człowiekiem wyraża się w podzieleniu losu tego, który zasługuje na miłosierdzie, jest współcierpiący. Skutkuje tym samym wewnętrznym przewartościowaniem i przeobrażeniem tragiczności losu człowieka.

Miłosierdzie objawione w męce Syna Bożego stanowi również odpowiedź na pytanie o relację Osób Boskich oraz stosunek Boga do rzeczywistości grzechu. Wbrew próbom interpretacji krzyża jako ofiary przebłagalnej złożonej Bogu Ojcu, czyniącej zadość tradycyjnie rozumianej sprawiedliwości, teologia miłosierdzia Bożego u Jana Pawła II uwypukla sens daru uczynionego w Osobie Jezusa Chrystusa, daru oddanego i wydanego w ręce ludzi ze wszystkimi tego konsekwencjami. Z zagadnieniem tym wiąże się kwestia posłuszeństwa Jezusa, który w ten sposób zadośćuczynił odtrąconej miłości Bożej. Dopełnienie stanowi kenoza Syna Bożego i wierność Boga wobec stworzenia.

1. Przyjęcie cierpienia jako wyraz solidarności ze stworzeniem

Chrystus cierpiący przemawia w sposób szczególny do człowieka i to nie tylko do ludzi wierzących. Również człowiek niewierzący potrafi w Nim odkryć całą wymowę solidarności z ludzkim losem, a także doskonałą pełnię bezinteresownego poświęcenia dla sprawy człowieka: dla prawdy i miłości¹¹.

Bóg przyjmujący na siebie cierpienie jest solidarny ze stworzeniem – przede wszystkim z człowiekiem – w kilku aspektach. Jako motyw, a zarazem sens Bożej solidarności Jan Paweł II wskazał miłość. Częściowo wyraża się ona już w akcie stworzenia jako fakt zadzierzgujący więź między Stwórcą a stworzeniem. Dla Papieża więź ta ma wymiar niemalże organiczny. Odkrywa się ją w Bożym

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979) [dalej: RH], 9.

¹¹ DiM 7.

ojcostwie, a jej ostateczne spełnienie ma nastąpić w uczestnictwie całego stworzenia w życiu Boga. Jan Paweł II użył pojęcia „udzielanie się Boga” – i to określenie pośrednio wyjaśnia przyczynę ostatecznej i radykalnej solidarności Boga ze stworzeniem. Bóg jest solidarny ze stworzeniem, udziela mu się, bo pragnie, aby to, co zostało obdarzone wolnością i autonomią istnienia, ostatecznie powróciło do Niego i zostało w Nim pojednane. To pragnienie cechujące miłość Boga jest istotą miłosierdzia, a w krzyżu Chrystusowym wyraziło się w ten sposób, że Syn Boży przyjął na siebie tragiczność i wszelkie związane z tym konsekwencje autonomii bytu człowieka, umożliwiając mu tym samym powrót do Tego, który nie może odtąd wydawać się obcy i nieuczestniczący w ziemskich zmaganiach, ale utożsamia się z losem człowieka i sam uczestniczy w jego cierpieniach: „Krzyż postawiony na Kalwarii, krzyż, na którym Chrystus toczy ostatni swój dialog z Ojcem, wyłania się z samej głębi tej miłości, jaką człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, został obdarzony w odwiecznym Bożym zamierzeniu. Bóg, którego objawił Chrystus, pozostaje nie tylko w stałej łączności ze światem jako Stwórca, ostateczne źródło istnienia. Jest On Ojcem: z człowiekiem, którego powołał do bytu w świecie widzialnym, łączy Go głębsza jeszcze więź niż sama stwórcza więź istnienia. Jest to więź, która nie tylko stwarza dobro, ale doprowadza do uczestnictwa we własnym życiu Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ten bowiem, kto miłuje, pragnie obdarzać sobą. Krzyż Chrystusa na Kalwarii wyrasta na drodze tego *admirable commercium*, tego przedziwnego udzielania się Boga człowiekowi, w którym równocześnie zawiera się skierowane do tegoż człowieka wezwanie, aby – oddając Bogu siebie, a w sobie cały widzialny świat – uczestniczył w Bożym życiu, aby stał się jako Jego syn przybrany uczestnikiem tej prawdy i miłości, która jest w Bogu i która jest z Boga”¹². Zaangażowanie w los człowieka wynika również z natury Boga, który określa siebie w relacji – jest Bogiem udzielającym się w komunii Osób Boskich¹³.

Program mesjański Jezusa, „program miłosierdzia” (według sformułowania Jana Pawła II), znajduje ostateczne zwieńczenie i potwierdzenie w krzyżu, a więc w cierpieniu niewinnego i bezgrzesznego Boga-człowieka. Zgodnie z deklaracją Jezusa z synagogi nazaretańskiej, złożoną następnie uczniom Jana Chrzciciela, program ten – wedle słów zapisanych już w prorocztwie Izajasza (por. Iz 35,5; 61,1-3) – polegał na objawieniu miłości miłosiernej w stosunku do ubogich, cierpiących i więźniów, w stosunku do niewidomych, uciśnionych i grzeszników: „Krzyż

¹² DiM 7. Według określenia A. Nossola przez krew Chrystusa wszyscy są „krewnymi”, jedną wielką „rodziną Chrystusa”. A. Nossol, *Chrystologia encykliki „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, „*Redemptor hominis*”. Tekst i komentarz, Kraków 1980, s. 100.

¹³ *Czego nie wiemy o miłosierdziu? Z ks. Tomaszem Węclawskim rozmawia Łukasz Tischner*, „Znak” 54(2003), nr 3 (574), s. 44.

stanowi jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejszych ran ziemskiej egzystencji człowieka, wypełnienie do końca mesjańskiego programu [...]”¹⁴.

Solidarność Boga z człowiekiem implikuje nowe i szersze rozumienie wierności Boga wobec człowieka. Przyjęcie na siebie losu cierpiącego, poniżonego i dotkniętego niesprawiedliwością człowieka otworzyło ramy przymierza, które Bóg wielokrotnie zawierał w dziejach z narodem wybranym. Krzyż Chrystusowy wyraża powszechność miłosierdzia okazywanego ludziom. To już nie jest przymierze zawarte z określoną grupą społeczną, interpretowane często jako gwarant jej politycznego i społecznego sukcesu, ale przymierze zawarte z każdym człowiekiem, niekierujące się przeciw komukolwiek. Jan Paweł II stwierdził: „I właśnie na tej drodze odwiecznego wybrania człowieka do godności syna Bożego przybrania wyrasta w dziejach krzyż Chrystusa, Jednorodzonego Syna, który jako «Bóg z Boga i światłość ze światłości» przyszedł dać ostateczne świadectwo przedziwnego Przymierza Boga z ludzkością, Boga z człowiekiem, z każdym człowiekiem. Jest to Przymierze tak stare jak człowiek, sięgające samej tajemnicy stworzenia – przymierze zawierane potem wielokrotnie z jednym wybranym ludem – jest to równocześnie, tu, na Kalwarii, Przymierze Nowe i ostateczne, nieograniczone do jednego ludu, do Izraela, otwarte na wszystkich i na każdego”¹⁵.

Znak absolutnej solidarności Boga z człowiekiem to postać Chrystusa – cierpiącego Sługi Jahwe. Solidarność Jezusa jest tym większa, że nie dotyczy wyłącznie pozytywnych czy też neutralnych aspektów ludzkiej egzystencji, ale przez Wcielenie sięga tego, co najtragiczniejsze w losie stworzenia: bólu, cierpienia, krzywdy, śmierci¹⁶. „Ukrzyżowany Chrystus jest jakimś dowodem solidarności Boga z cierpiącym człowiekiem”¹⁷. On sam, cierpiąc jako Bóg i człowiek, stał się uczestnikiem ludzkich cierpień¹⁸. Niewątpliwie nadaje również samemu cierpieniu

¹⁴ DiM 8. Por. A.L. Szafrński, *Miłosierdzie Boże w tajemnicy paschalnej Chrystusa*, w: Jan Paweł II. *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1989, s. 121.

¹⁵ DiM 7.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Wartość cierpienia i śmierci Chrystusa. Katecheza z dnia 19 października 1988 r.*, Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m [dalej: NKK]; tenże, *Jezus Chrystus, człowiek solidarny ze wszystkimi ludźmi. Katecheza z dnia 10 lutego 1988 r.*, tamże; tenże, *Chrystus jest ofiarą prześlągalną „za grzechy całego świata”*. *Katecheza z dnia 26 października 1988 r.*, tamże. Z.J. Zdybicka uważa, że uczestnictwo Chrystusa w ludzkim losie aż do konania i dobrowolnej śmierci stanowi wyraz największej miłości i wspólnoty z człowiekiem i to w tym, co najtrudniejsze i najbardziej decydujące – w przejściu do nowej formy życia. Swoim konaniem i śmiercią Jezus odsłania prawdziwe znaczenie śmierci. Pokazuje również, jakie powinno być prawdziwie ludzkie cierpienie i umieranie – też, *Konanie i śmierć Chrystusa radykalnym objawieniem miłosierdzia*, w: Jan Paweł II. *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1989, s. 150.

¹⁷ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 63. „Jezus, Jednorodzony Syn, który stał się człowiekiem, jest żywą ikoną solidarności Boga z ludźmi” – Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1998 r.*, NKK, nr 4. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 [dalej: KKK], nr 608-609.

¹⁸ Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris* (11.02.1984), 18-20.

człowieka nowy sens¹⁹. Absolutna solidarność Jezusa ze stworzeniem przekracza granice wyznaczone wiarą chrześcijańską. Dla Jana Pawła II Chrystus cierpiący jest czytelnym znakiem przemawiającym również do osób nieidentyfikujących się z chrześcijaństwem.

Warto podkreślić, że rozumienie krzyża i śmierci Jezusa na nim jako znaku solidarności Boga ze swoim stworzeniem chroni przed pytaniami o potrzebę złożenia ofiary przez Syna Bożego w takiej, a nie innej formie. Krzyż jest wyrazem opowiedzenia się Boga po stronie tych, którzy cierpią, umierają, są doświadczani przez zło²⁰. W *Dives in misericordia* Jan Paweł II odwołał się do Pawłowego wyrażenia, że wydarzenie krzyża stało się możliwe, gdyż Bóg uczynił dla nas grzechem Tego, który był bez grzechu (2Kor 15,21)²¹. Zjednoczenie z losem człowieka było radykalne, bo Jezus stanął przed Bogiem jako jeden z grzeszników, a nie w imieniu grzeszników. Dokonał pełnej identyfikacji.

2. Bóg zasługujący na miłosierdzie

Wydarzenia wielkopiątkowe, a przedtem już modlitwa w Ogrójcu, wprowadzają taką zasadniczą zmianę w cały tok objawienia się miłości i miłosierdzia w mesjańskim posłannictwie Chrystusa, że Ten, który „przeszedł dobrze czyniąc i uzdrawiając” [...], lecząc „wszystkie choroby i wszystkie słabości”, sam oto zdaje się najbardziej zasługiwać na miłosierdzie i *wzywać do miłosierdzia*²².

Pewnym paradoksem jest to, że celem cierpienia Jezusa Chrystusa jest zasłużenie na litość człowieka. Problem ten dotyczy całej osoby Jezusa Chrystusa, jednak Jego cierpienie, śmierć i osobista porażka w kontekście celu misji – przynajmniej z czysto ludzkiego punktu widzenia – zagadnienie to jeszcze bardziej uwydatniają i czynią przez to bardziej dramatycznym.

W encyklice *Dives in misericordia* Jan Paweł II zawarł szereg myśli odnoszących się do tego problemu. Ten, który dobrze czynił przez całe swoje życie, głosił naukę, w której wzywał do miłosierdzia, i popierał ją własnymi czynami, nie doznał miłosierdzia od otaczających go ludzi. Przeciwnie, zmarł w ogromnym cierpieniu fizycznym i duchowym, zamordowany przez swoich prześladowców. Według słów Jana Pawła II „zasługuje na miłosierdzie”, a „nie doznaje go od ludzi”²³. Niewinne cierpienie wywołuje uczucie litości i współczucia. W rozumieniu Papieża ten ludzki odruch jest przejawem szczególnego rodzaju objawienia

¹⁹ Por. M. Kuźniar, *Psychofizyczny i duchowy wymiar cierpienia ludzkiego*, w: *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*, red. J. Stala, Kraków 2014, s. 57. Por. także A. Bartoszek, *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 32 (1999), s. 361-362.

²⁰ *Czego nie wiemy...*, s. 43.

²¹ Por. DiM 7.

²² Tamże.

²³ Tamże. Okazanie Chrystusowi miłosierdzia nazywane jest także przez komentatorów słów papieskich solidarnością z Nim. A.L. Szafrński, *Miłosierdzie Boże...*, s. 121-122.

Bożego miłosierdzia, które pobudza człowieka do miłosierdzia wobec Jego Syna – wobec Ukrzyżowanego²⁴. W encyklice *Dives in misericordia* czytamy: „Właśnie jako Ukrzyżowany Chrystus jest Słowem, które nie przemija, jest Tym, który stoi i kołacze do drzwi serca każdego człowieka, nie naruszając jego wolności, ale starając się z tej ludzkiej wolności wyzwolić miłość, która nie tylko jest aktem solidarności z cierpiącym Synem Człowieczym, ale także jest jakimś «miłosierdziem» okazanym przez każdego z nas Synowi Ojca Przedwiecznego»²⁵. Miłosierdzie objawiające się w niewinnym cierpieniu Jezusa oczekuje od człowieka wolnego przyjęcia. Stanowi dar, który nie zmusza człowieka do podporządkowania się mu. Miłosierdzie Boże wywyższa człowieka, czyniąc z niego istotę godną wejścia w relację miłosierdzia. To dzięki niemu człowiek nie jest już tylko biernym podmiotem obdarowanym dobrem, ale samodzielnie świadczącym miłosierdzie wobec Boga. Miłosierdzie, które człowiek może wyświadczyć Bogu, jest możliwe z tej racji, że Bóg stawia siebie na poziomie człowieka, na poziomie jego zdolności kochania, przebaczenia i dawania siebie. W pewnym sensie Bóg staje się zależny od człowieka i jego miłosierdzia²⁶.

3. Kenoza Syna jako objawienie Bożego miłosierdzia

I oto właśnie w Nim, w Chrystusie, zostaje wymierzona sprawiedliwość grzechowi za cenę Jego ofiary, Jego posłuszeństwa „aż do śmierci”. [...] W ten sposób krzyż Chrystusa, w którym Syn, współistotny Ojcu, oddaje pełną sprawiedliwość samemu Bogu, jest równocześnie radykalnym objawieniem miłosierdzia, czyli miłości wychodzącej na spotkanie tego, co stanowi sam korzeń zła w dziejach człowieka: na spotkanie grzechu i śmierci²⁷.

Kenoza Syna Bożego, czyli Jego ogołocenie z chwały, realizujące się w dziejach zbawienia od samego faktu Wcielenia²⁸, swój kulminacyjny punkt osiągnęło w Chrystusowej męce i śmierci na krzyżu. Uniżenie Przedwiecznego Słowa objęło tym samym wszystkie wymiary człowieczeństwa, również cierpienie i śmierć (Flp

²⁴ DiM 8.

²⁵ Tamże. Według komentarza Z.J. Zdybickiej do encykliki *Dives in misericordia*, miłosierdzie wobec cierpiącego Chrystusa jest najlepszą szkołą miłości do drugiego człowieka, która jeśli nie jest miłosierna, nie jest miłością. Wskazuje przy tym na przykład świętych, którzy byli szczególnie wrażliwi na cierpienia Jezusa: „Boski ten Pan nasz pozostawał pozbawiony wszelkiej pociechy, opuścili Go i samego pozostawili najbliżsi w cierpieniach Jego; my Go nie opuszczamy”. Św. Teresa z Avila. *Życie*, t. 1, Kraków 1939, s. 301; cyt. za: Z. Zdybicka, *Konanie i śmierć...*, s. 153.

²⁶ Konsekwentnie także w teologii następcy Jana Pawła II myśl ta wyrażona została w ten sposób, że Jezusowe zasługiwanie na miłosierdzie ludzi wynika również stąd, że utożsamiał się On z wszystkimi potrzebującymi, ogłaszając, że wszystko, co im zostało uczynione, uczyniono i Chrystusowi. Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), 15.

²⁷ DiM 8.

²⁸ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6.01.2001), 22.

2,6-11)²⁹: „Syn Boży przyjął ludzką postać, pozbawioną chwały, skazaną na cierpienie i śmierć, aby żyć w posłuszeństwie wobec Ojca aż do złożenia najwyższej ofiary”³⁰. Całe posłannictwo Jezusa oraz życie nieustannie narażone na trud, ubóstwo, niezrozumienie, wrogość, zwieńczone haniebną śmiercią, wyrażają pozbawienie się chwały należnej Bogu. Innymi słowy, życie Jezusa od początku do końca było umieraniem samemu sobie. Determinowały je dwa wyznaczniki: wola Ojca i Jego chwała, a na tym tle dobro i zbawienie człowieka³¹. Istotnym elementem Chrystusowego *kenosis* było całkowite posłuszeństwo wobec Ojca. Szczytowym momentem tego posłuszeństwa były cierpienie i śmierć³². Właśnie w owym ogołoceniu, uniżeniu i posłuszeństwie wyraża się z Boskiego punktu widzenia „odkupienie dokonane przez miłosierną miłość Ojca za pośrednictwem Syna, który z własnej woli, z miłości do Ojca i do ludzi potrzebujących zbawienia, stał się posłuszny”³³.

Miłosierdzie Boże objawione w *kenosis* Jezusa Chrystusa wpisuje się w całą tajemnicę krzyża wyrażoną poprzez próbę wyzwolenia miłości ludzkiej przy zachowaniu jej całkowitej wolności. Uniżenie Chrystusa na krzyżu Jan Paweł II zestawiał z tekstem apokaliptycznym o kołataniu Jezusa do drzwi serca ludzkiego (Ap 3,20)³⁴. Uniżenie to, pobudzające człowieka do okazania Jezusowi miłosierdzia i wejścia tym samym w relację miłości z cierpiącym, ale zwyciężającym Synem Bożym, stanowi tym szczególniejsze objawienie miłosierdzia Bożego, że z jednej strony ocala ono człowieka, uzdrowia, otwiera przed człowiekiem zupełnie nową, dojrzałą perspektywę duchową, a z drugiej dowartościowuje i wydobywa to dobro, które jest złożone w człowieku od stworzenia. Miłosierdzie objawia człowiekowi całą prawdę o nim samym: wyniesienie do godności dziecka Bożego, stan dziecięctwa Bożego, nadzieja na stały powrót do Ojca³⁵.

4. Wierność Boga wobec stworzenia

Jednak również i w tym uwielbieniu Syna Bożego [przez zmartwychwstanie – dop. AD-K] pozostaje nadal krzyż Chrystusa i poprzez całe mesjańskie świadectwo

²⁹ Poglębiony wykład na temat istoty uniżenia Jezusa Chrystusa odnajdujemy w katechezach Jana Pawła II, np.: *Ten, który „ogolocił samego siebie”*. Katecheza z dnia 17 lutego 1988 r., NKK; *Ostatnie słowa Chrystusa na krzyżu: „Wykonało się! [...] Ojczy, w Twoje ręce”*. Katecheza z dnia 7 grudnia 1988 r., tamże; *Jezus Chrystus: Syn posłany od Ojca*. Katecheza z dnia 24 czerwca 1987 r., tamże; *Jezus Chrystus: „świadek wierny”*. Katecheza z dnia 8 czerwca 1988 r., tamże.

³⁰ Jan Paweł II, *Ten, który „ogolocił...”, nr 2.*

³¹ S. Nagy, „Objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się Jezus Chrystus” (RH 9), w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 135.

³² Jan Paweł II, *Wartość cierpienia...*, nr 6. A. Słomkowski w posłuszeństwie Jezusa, zajmującym ważne miejsce w Jego dziele, dostrzegł wyraz tej samej miłości, która łączyła Go z Ojcem, i którą żywił w stosunku do ludzi. – A. Słomkowski, *Miłosierdzie Boże we Wcieleniu i Odkupieniu*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań–Warszawa 1970, s. 92.

³³ Jan Paweł II, *Ten, który „ogolocił...”, nr 2.*

³⁴ DiM 8.

³⁵ J. Lekan, *Przebaczenie w optyce miłosierdzia*, „Teologia w Polsce” 10,2 (2016), s. 59-77.

Człowieka-Syna, który na nim poniósł śmierć, mówi i nie przestaje mówić o Bogu -Ojcu, który jest bezwzględnie wierny swojej odwiecznej miłości do człowieka³⁶.

W encyklice *Dives in misericordia* czytamy: „[...] Boski wymiar Odkupienia pozwala nam w sposób najbardziej poniekąd doświadczalny i «historyczny» odsłonić głębię tej miłości, która nie cofa się przed wstrząsającą ofiarą Syna, aby uczynić zadość wierności Stwórcy i Ojca wobec ludzi stworzonych na Jego obraz i «od początku» w tym Synu wybranych do łaski i chwały»³⁷.

Stwierdzenie to wyraża połączenie gotowej na wszystko miłości Boga – nawet na „wstrząsającą ofiarę Syna”, z Jego wiernością wobec stworzenia. Podobne zdanie odnajdujemy w encyklice *Redemptor hominis*: „Bóg stworzenia objawia się jako Bóg odkupienia, jako Bóg, który jest wierny Sobie Samemu, wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia»³⁸. Warto zauważyć, że dla Jana Pawła II wierność Boga to nie tylko wierność Stwórcy, konsekwentnego w stwórczym i ocalającym działaniu, ale również, a może przede wszystkim – w kontekście całokształtu orędzia Jezusa – wierność Ojca, którego więc z człowiekiem nie opiera się wyłącznie na jurydycznym zobowiązaniu przypominającym umowę między dwoma podmiotami. Więź ta nazwana jest ojcostwem, stosunkiem pokrewieństwa: „Jest On Ojcem: z człowiekiem, którego powołał do bytu w świecie widzialnym, łączy Go głębsza jeszcze więź niż sama stwórcza więź istnienia»³⁹. „[...] to On właśnie [Jezus Chrystus – dop. AD-K] i On jeden uczynił zadość tej odwiecznej miłości, właśnie temu Ojcostwu, które od początku wyraziło się w stworzeniu świata, w obdarowaniu człowieka całym bogactwem tego stworzenia [...]»⁴⁰. Objawienie miłości, o którym napisał Papież w cytowanym wyżej fragmencie, jest również objawieniem miłosierdzia. Jednoznaczne to stwierdzenie zawarte zostało w encyklice *Redemptor hominis*: „Jeśli «uczynił grzechem» absolutnie Bezgrzesznego, to dlatego, aby objawić miłość, która zawsze jest większa od całego stworzenia, która jest Nim Samym, gdyż «Bóg jest miłością». A nade wszystko jest Ona większa od grzechu, od słabości, od «marności stworzenia», potężniejsza od śmierci – stale gotowa dźwigać, przebaczać, stale gotowa wychodzić na spotkanie marnotrawnego dziecka, stale szukająca «objawienia się synów Bożych», którzy są wezwani do chwały. To objawienie miłości nazywa się również miłosierdziem»⁴¹.

W dalszym ciągu encykliki *Dives in misericordia* czytamy, że miłość łącząca Stwórcę ze stworzeniem „nie tylko stwarza dobro, ale doprowadza do uczestnictwa we własnym życiu Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego»⁴². Ten cel tłumaczy

³⁶ DiM 7.

³⁷ Tamże.

³⁸ RH 9.

³⁹ DiM 7.

⁴⁰ RH 9.

⁴¹ Tamże.

⁴² DiM 7.

z kolei miarę poświęcenia Boga w trosce o człowieka. Paradoksalnie wydaje się, że dopiero ostateczny dar z Osoby Syna Bożego dowodzi, jaka jest głębia istniejącej, zamierzonej, ale nieobjawionej dotąd, relacji między Bogiem i człowiekiem⁴³. Wydanie Jezusa w ręce ludzi ujawniło zasięg przymierza Boga z człowiekiem; nie ogranicza się ono do wybranego narodu czy ludzi, ale jest otwarte na wszystkich i każdego⁴⁴.

Miłosierdzie Boga wyrażone w krzyżu Jezusa dotyka jeszcze innego aspektu wierności Boga. W obliczu zamiętu i grzechu, jaki stał się udziałem ludzkiej doczesnej egzystencji, Bóg stanął po stronie człowieka. W zmaganiach ze złem i słabością ludzkiej natury Bóg wsparł siły człowieka. Pokonał je siłą własnej miłości, wydaniem Syna Przedwiecznego w ręce ludzi, Jego zwycięskim cierpieniem. Udowodnił, że Jego zaangażowanie w los człowieka nie ma granic. Tym bardziej nie stanowi granicy różnica natur Boga i człowieka, gdyż została ona pokonana Wcieleniem, ani różnica między życiem i śmiercią, gdyż została unicestwiona krzyżem i zmartwychwstaniem. W akcie wierności wobec stworzenia Bóg podjął inicjatywę zbawczą uprzedzającą wszelką zasługę, a wyrażającą czystą miłość⁴⁵.

II. MIŁOSIERDZIE OBJAWIONE W ZMARTWYCHWSTANIU

To, iż „zmartwychwstał trzeciego dnia”, stanowi końcowy znak misji mesjańskiej, znak wieńczący całokształt objawienia miłości miłosiernej w świecie poddanym złu⁴⁶.

Tajemnica paschalna w znaczeniu dosłownym oznacza zmartwychwstanie Chrystusa jako ukoronowanie Jego męki i śmierci na krzyżu. Zmartwychwstanie jako pełne objawienie Boga stanowi też pełnię objawienia tajemnicy o Trójjedynym Bogu: Ojcu, który wślawia Syna, wskrzeszając Go i wywyższając po swojej prawicy; Synu, który swym odkupieńczym poświęceniem zasługuje na wywyższenie po prawicy Ojca; Duchu Świętym, który okazuje się duchem życia i zmartwychwstania⁴⁷.

⁴³ Por. H. Witczyk, *Bogactwo ewangelicznych obrazów Jezusa*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosierdnego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmaticzne*, Kielce 2002, s. 228n. J.S. Pasierb, analizując dramat K. Wojtyły *Brat naszego Boga*, zauważył, że właśnie odrzucenie Syna stało się objawieniem miłosierdzia. Innymi słowy, stało się wezwaniem do ocalenia relacji synowsko-ojcowskiej między Jezusem a Bogiem Ojcem, a przez to również relacji między Stwórcą i stworzeniem – tenże, *Miłosierdzie i gniew w dramacie „Brat naszego Boga”*, „Communio” 1 (1981), nr 1-2, s. 142-143.

⁴⁴ DiM 7. Przymierze to tłumaczy się również przez nowe otwarcie odwiecznego ojcostwa Boga, które w Jezusie Chrystusie przybliża się do ludzkości, do każdego człowieka – RH 9.

⁴⁵ KKK 604.

⁴⁶ DiM 8.

⁴⁷ *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu roku 2000*, pod red. Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu roku 2000, tłum. S. Czerwik, Katowice 2000 [dalej: JChZ], s. 129.

W encyklice *Dives in misericordia* czytamy: „Tajemnica paschalna – to Chrystus u szczytu objawienia niezgłębionej tajemnicy Boga”⁴⁸. Powyższe sformułowanie wprowadza w zagadnienie w pewnym sensie finalne. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa – wydarzenie pozahistoryczne i transcendentne – ukazuje się jako klamra spinająca całą misję Jezusa; stanowi kryterium prawdy Jego Ewangelii⁴⁹. W świetle zmartwychwstania ofiara Jezusa na krzyżu przedstawia się jako niezbędny, acz przejściowy etap, zmierzający do stanu, który Bóg odwiecznie zamierzył wobec ludzkości⁵⁰. Odsłania ostatecznie oblicze miłosierdzia zwyciężającego cierpienie i śmierć, ukazującego nowy eschatologiczny wymiar aktualny dla człowieka wszystkich czasów.

Zmartwychwstanie Chrystusa objawia pełnię miłosierdzia w tym sensie, że nie pozostawia Syna w stanie obarczenia ludzką winą, opuszczenia i potępienia, ale okazuje sprawiedliwość, która wynagradza trud, przemienia i wywyższa. Chrystus cierpiący i zabity jest pierwszym i głównym odbiorcą zwycięskiego Bożego miłosierdzia. W dalszej kolejności sam staje się źródłem i jednocześnie pośrednikiem miłosierdzia dla człowieka wszystkich wieków, „znakiem historiozbowczym i eschatologicznym zarazem”⁵¹.

Wydarzenie zmartwychwstania jest ostatecznym dowodem na autentyczność Ewangelii o miłosiernej miłości Boga. Jest objawieniem pełni tej miłości, ku której odwiecznie Bóg wezwał stworzenie, a która już tu, w doczesności, jest eschatologicznym spełnieniem planu Boga wobec stworzenia.

1. Miłosierdzie Ojca wobec Syna

Oto Syn Człowieczy, który w swoim zmartwychwstaniu w sposób radykalny doznał na sobie miłosierdzia: owej miłości Ojca, która jest potężniejsza niż śmierć⁵².

Zacytowany wyżej fragment encykliki *Dives in misericordia*, niezależnie od głównej myśli, której jest poświęcony, sam w sobie zawiera ważną definicję miłosierdzia. Jest nią miłość Ojca, która jest potężniejsza niż śmierć.

Jezus Chrystus, Bóg-człowiek poddany ogromowi cierpienia i okrutnej śmierci, jako pierwszy w całej pełni doznał na sobie miłosierdzia cechującego Boga Ojca. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, że w akcie zmartwychwstania działały trzy Osoby Boskie. Bogu Ojcu, za Dziejami Apostolskimi, przypisywana jest czynność wskrzeszająca, przez którą człowieczeństwo Jezusa wraz z ciałem

⁴⁸ DiM 8.

⁴⁹ JChZ, s. 118. Jan Paweł II, *Zmartwychwstanie – szczyt objawienia. Katecheza z dnia 8 marca 1989 r.*, NKK, nr 1, 2.

⁵⁰ Por. A. Słomkowski, *Miłosierdzie Boże...*, s. 97.

⁵¹ DiM 8.

⁵² Tamże.

wprowadzone zostało do Trójcy Świętej⁵³. W liście apostołskim *Novo millennio ineunte* czytamy: „Zmartwychwstanie było odpowiedzią Ojca na posłuszeństwo Chrystusa”⁵⁴. Innymi słowy, okazanie miłosierdzia Synowi poprzedzone zostało okazaniem miłosierdzia Ojcu poprzez uczynienie zadość odwiecznej miłości i Jego ojcostwu⁵⁵. „[...] Chrystus, który w swojej męce i krzyżu nie doznał miłosierdzia ludzkiego – w swym zmartwychwstaniu objawił całą pełnię tej miłości, którą Ojciec ma dla Niego, a w Nim dla wszystkich ludzi”⁵⁶. Brak miłosierdzia ze strony ludzi nie był ostatecznym losem, który miał spotkać Jezusa. Zmartwychwstanie dopełniło ten brak miłosierdzia i stało się odpowiedzią Ojca na wyrok wydany na Jezusa przez ludzi⁵⁷. Monolog Jezusa, który z Jego strony zakończył się męką i śmiercią, w ramach relacji miłosierdzia otrzymał odpowiedź w postaci zmartwychwstania. Przeznaczeniem Jezusa miało być doznanie miłosierdzia ze strony Ojca po to, aby ukazać je człowiekowi i stworzeniu. W Osobie Jezusa doświadczone zostało, że śmierć i ból nie są czymkolwiek przeznaczeniem⁵⁸.

Miłosierdzie, jakie Bóg okazał Jezusowi w zmartwychwstaniu, potwierdziło Jego bóstwo i przywróciło Go do pełnej wspólnoty z Bogiem⁵⁹. Zmartwychwstanie Jezusa spowodowało także, że w chwalebnej wspólnocie Boga znalazło się i człowieczeństwo Jezusa. Tym samym dzięki zmartwychwstaniu Jezusa samo życie Boga zostało niejako wewnętrznie wzbogacone człowieczeństwem, a wyrażone w ten sposób miłosierdzie okazało się skutkować pogłębieniem wewnętrznego życia Boga⁶⁰.

2. Miłosierdzie Boga wobec stworzenia

Chrystus, który w swojej męce i krzyżu nie doznał miłosierdzia ludzkiego – w swym zmartwychwstaniu objawił całą pełnię tej miłości, którą Ojciec ma dla Niego, a w Nim dla wszystkich ludzi⁶¹.

⁵³ KKK 648. W nr. 649 jednak katechizm wspomina, że Syn dokonuje swego wskrzeszenia Boską mocą. Nasuwający się wniosek wiąże ze sobą działanie wszystkich Osób Boskich w tym dziele.

⁵⁴ KKK 28.

⁵⁵ RH 9.

⁵⁶ DiM 8.

⁵⁷ JChZ, s. 128.

⁵⁸ J. Szymik podsumowuje ten problem następująco: „W zmartwychwstaniu Ukrzyżowanego okazało się, że to nie opuszczenie przez Boga jest kresem krzyku i agonii. Kresem nie jest monolog, bezsilność, pustka. Ostateczną prawdą o samotnej śmierci Jezusa był dialog z Ojcem i akt absolutnej, radykalnej solidarności Boga-Miłości z tym, co najbardziej otchłanne w cierpieniu człowieka i świata. [...] Okazało się w zmartwychwstaniu, że ostatecznym słowem na temat degradującego cierpienia jest Sens. Jasność z krzyża” – tenże, *Chrystologia miłosierdzia. Unde malum – Dives in misericordia – Mysterium Christi*, w: *Tajemnica Bożego miłosierdzia w charyzmacie mariańskim*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 57.

⁵⁹ KKK 648, 653; JChZ, s. 129. Konsekwencje objawione przez fakt zmartwychwstania mają tu głównie charakter chrystologiczny i trynitarny.

⁶⁰ JChZ, s. 129.

⁶¹ DiM 8.

Katechizm Kościoła Katolickiego zawiera stwierdzenie: „Misterium paschalne ma dwa aspekty: przez swoją śmierć Chrystus wyzwala nas od grzechu; przez swoje Zmartwychwstanie otwiera nam dostęp do nowego życia”⁶².

Miłosierna miłość doznana przez Jezusa w akcie zmartwychwstania objawia Boski zamiysł zachowania i ocalenia całego stworzenia⁶³. Jezus jest pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8,29). Miłosierdzie doznane przez Jezusa jest figurą i zapowiedzią miłosierdzia, którego ostatecznie ma doznać całe stworzenie. Miłosierdzie to nie godzi się na śmierć, cierpienie, potępienie, odłączenie, ale ożywia, przebacza, doprowadza do udziału w Bożym życiu. Właśnie w Chrystusowym zmartwychwstaniu objawia się to oblicze miłosierdzia Bożego, które udowadnia, że Bóg nie jest Bogiem samym dla siebie, ale gotowym do dzielenia się sobą ze swoim stworzeniem i że nie spocznie, dopóki nie ocali stworzenia⁶⁴.

Zmartwychwstanie Jezusa jest początkiem i źródłem nowego życia dla wszystkich ludzi⁶⁵, rzeczywistością aktywnie oddziałującą na ludzkość i obdarzającą ją nowym życiem na prawach przyjaźni z Bogiem. Oddziaływanie to nie jest jedynie przykładem do naśladowania czy samą zapowiedzią nowego, przyszłego życia w Bogu, ale życiodajnym momentem już tu, w doczesności, kształtującym ludzkie życie⁶⁶. Miłosierdzie doznane przez Jezusa objawiło ostatecznie, jaki jest stosunek Boga do człowieka i dokąd zmierza Jego plan wobec całego stworzenia: „Nie jest On bowiem Bogiem umarłych, lecz żywych” (Mk 12,27)⁶⁷. Zmartwychwstanie Jezusa jest realizacją nowego człowieczeństwa, wyzwolonego z niewoli grzechu i jego skutków, tj. śmierci oraz zła fizycznego, moralnego i psychicznego⁶⁸. Nowe życie ujawniające się w świetle zmartwychwstania polega przede wszystkim na pokonaniu śmierci i przywróceniu łaski, a ostatecznie życiu życiem przybranych synów Bożych⁶⁹. Centrum nowego życia jest Chrystus zmartwychwstały, żyjący w sercach swoich wyznawców, którzy już w doczesności przemieniają siebie i świat wokół na wzór Chrystusa⁷⁰.

W wymiarze egzystencjalnym zmartwychwstanie Chrystusa jest spełnieniem tęsknoty ludzkiej za nieśmiertelnością i transcendencją⁷¹. Stanowi źródło ożywie-

⁶² KKK 654.

⁶³ Por. Jan Paweł II, *Chrystus obdarzył nas życiem. Katecheza z dnia 25 grudnia 1993 r.*, NKK, nr 1.

⁶⁴ T. Węclawski, *Chrystus naszej wiary*, Poznań 1994, s. 55; J. Szymik, *Chrystologia miłosierdzia...*, s. 51.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Zbawcza wartość zmartwychwstania. Katecheza z dnia 15 marca 1989 r.*, NKK, nr 2.

⁶⁶ JChZ, s. 130.

⁶⁷ DiM 8.

⁶⁸ JChZ, s. 130.

⁶⁹ W swoich katechezach Jan Paweł II przypomniał słowa św. Pawła: „Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie (...) nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia” (Ef 2,4-5) i św. Piotra „Bóg i Ojciec Pana naszego (...) w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei” (1 P 1,3) – tenże, *Zbawcza wartość...*, nr 2.

⁷⁰ Tamże, nr 6.

⁷¹ JChZ, s. 130.

nia nadziei, która na przekór złu i przemijalności każe wierzyć, że człowiek nie kończy się wraz z biologicznym kresem życia, ale w miarę upływu czasu dorasta do pełni życia. Zmartwychwstanie stanowi wypełnienie procesu uduchowienia, jaki rozpoczyna się już w trakcie życia wiary, a dopełnia się ostatecznie w powszechnym zmartwychwstaniu. Zapowiada ten wymiar miłosierdzia, przez który Bóg ostatecznie wskrzesi całą ludzkość do nowego życia. Miłosierdzie Boże czyni to powszechne zmartwychwstanie możliwym⁷²: „Wreszcie Zmartwychwstanie Chrystusa – i sam Chrystus Zmartwychwstały – jest zasadą i źródłem naszego przyszłego zmartwychwstania [...]. W oczekiwaniu na to wypełnienie Chrystus Zmartwychwstały żyje w sercach wiernych. W Nim chrześcijanie «kosztują mocy przyszłego wieku» (Hbr 6,5), aby «już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał» (2 Kor 5,15)”⁷³.

3. Znak i początek miłosierdzia eschatologicznego

Chrystus paschalny: definitywne wcielenie miłosierdzia. Jego żywy znak: historiozbawczy i eschatologiczny zarazem⁷⁴.

Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym na lotnisku w krakowskich Balicach podczas pielgrzymki do ojczyzny poświęconej tematowi Bożego miłosierdzia wypowiedział następujące słowa: „To On, zmartwychwstały Chrystus, mówi dziś do każdego i każdej z was: «Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków» (Ap 1,17-18)”⁷⁵. Uwzględniając kontekst głównego przesłania pielgrzymki papieskiej, przywołane słowa wprowadzają w zagadnienie eschatologicznego wymiaru miłosierdzia, zapoczątkowanego zbawczym wydarzeniem zmartwychwstania.

Zgodnie z jedną z podstawowych prawd wiary chrześcijan wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa rozpoczął się dla ludzkości etap nowego życia wyzwolonego ostatecznie z niewoli grzechu i śmierci⁷⁶. Jak zostało już wcześniej podkreślone, zmartwychwstanie Chrystusa – jako wydarzenie zbawcze – stanowi dla ludzkości moment styczności z nowym życiem, ku któremu ostatecznie zdąża. W Jezusie to nowe życie okazuje się realne i możliwe. Stanowi gwarancję, że jak Chrystus zmartwychwstał, tak też ludzkość dostąpi owego odnowienia życia, które nie jest

⁷² Tamże.

⁷³ KKK 655.

⁷⁴ DiM 8.

⁷⁵ *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w ojczyźnie 16-19 sierpnia 2002*, Kraków 2002, s. 63.

⁷⁶ KKK 670. Warto zaznaczyć, że według tradycji wschodniej skutek wyzwolenia wobec grzechu i śmierci odnoszony jest raczej do zstąpienia Chrystusa do otchłani. Tenże artykuł wiary jest również obecny w tradycji zachodniej. Niezależnie od tradycji kościelnej wskazuje na efekt ponadczasowy powstania Chrystusa z martwych, który rozciąga się zarówno na teraźniejszość, jak przeszłość i przyszłość. Z teologicznego punktu widzenia do zmartwychwstania wypada zaliczyć również wniebowstąpienie. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 245-254; A.L. Szafrński, *Miłosierdzie Boże...*, s. 127.

przywróceniem do doczesnej formy bytowania, ale jest życiem nowym, niemalże zrównanym z życiem Boga⁷⁷.

W tajemnicy paschalnej Zmartwychwstały przezwycięża zło w jego korzeniu, którym jest grzech i śmierć i w ten sposób rozpoczyna erę eschatologiczną. Jak czytamy w *Dives in misericordia*: „Dopiero w ostatecznym [eschatologicznym – dop. AD-K] spełnieniu i odnowieniu świata miłość we wszystkich wybranych przezwycięży te najgłębsze źródła zła, przynosząc jako owoc ostatecznie dojrzały Królestwo życia i świętości i chwalebnej nieśmiertelności”⁷⁸. Tym samym zmartwychwstanie Jezusa stanowi znak zapowiadający „niebo nowe i ziemię nową” (Ap 21,1), kiedy Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już nie będzie odtąd. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu [...], bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21,4). W tej nowej rzeczywistości, która otwarta jest od wydarzenia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, uczestniczą coraz to nowe pokolenia „opieczętowane” znakiem paschalnej tajemnicy Chrystusa, owym radykalnym objawieniem miłosierdzia, które miało następować „z pokolenia na pokolenie”⁷⁹. Tam miłosierdzie Boże ostatecznie wypełnia się w ten sposób, że przestaje być reakcją na wszelki brak i zło, a staje się pełną i czystą miłością wypełniającą stworzenie i jednoczącą je ze Stwórcą⁸⁰.

Jezus zmartwychwstały jako definitywne objawienie miłosierdzia Bożego sam staje się ponadhistorycznym źródłem miłosierdzia dla ludzkości⁸¹. Jest to kres, a według słów Jana Pawła II poniekąd „poza-kres”⁸² Chrystusowego mesjańskiego posłannictwa. Chrystus paschalny – źródło miłosierdzia – jest obecny w swoim Kościele. To w nim, poprzez sakramentalną obecność, jest stale narzędziem Bożego miłosierdzia, sam jest jego eschatologicznym sakramentem. Stale będąc ukrzyżowany i jednocześnie zmartwychwstały pobudza serca do odnowy życia. Jest Tym, który kołaczy do drzwi ludzkich serc, zapraszając do wejścia w relację miłosierdzia.

Chrystus zmartwychwstały staje się również gwarancją miłosierdzia okazywanego człowiekowi zarówno za życia, jak i po śmierci. Dzieło Jezusa Chrystusa, Jego posłannictwo zakończone misterium zwycięstwa nad źródłem zła i potępienia odsłania istotę natury Boga, który jest doskonale, tj. stale i odwiecznie miłosierny. Jego miłosierdzie nie kończy się z chwilą śmierci człowieka, ale w przedziwny, niepoznany jeszcze sposób okazane zostanie człowiekowi również po śmierci⁸³.

⁷⁷ A.L. Szafrński, *Miłosierdzie Boże...*, s. 124.

⁷⁸ DiM 8.

⁷⁹ DiM 9.

⁸⁰ „W tym eschatologicznym spełnieniu miłosierdzie objawi się jako miłość, podczas gdy w doczesności, w dziejach człowieka, które są zarazem dziejami grzechu i śmierci, miłość musi się objawiać nade wszystko jako miłosierdzie i wypełniać się również jako miłosierdzie” – DiM 8.

⁸¹ DiM 8; A.L. Szafrński, *Miłosierdzie Boże...*, s. 124-126.

⁸² DiM 8.

⁸³ W. Granat, *Miłosierdzie Boże eschatologiczne*, „Communio” 1 (1981), nr 1-2, s. 123-133.

MERCY AND THE PASCHAL MYSTERY IN THE THEOLOGY OF THE POPE JOHN PAUL II. THE RELATION, THE EFFECT AND THE IMPLICATIONS

Summary

As the purpose of the article unveiled above the author was going to show *mysterium paschale* interpreted by the Pope John Paul II through the prism of the theology of God's mercy. The essential lecture of this subject can be found in the two first encyclicals of the Pope: *Dives in misericordia* and *Redemptor hominis*, however the problem was consequently present in the teaching of the Pope during his whole pontificate. In the presented article the author tries to unveil the perspective of God's mercy in the mystery of the cross and Christ's resurrection. Within each of these issues the author unveiled the problems that were special and complete expression of the merciful love of God. Within the question of the relation between the mystery of the cross and the mystery of God's mercy the following problems were touched: acceptance of the suffering of Christ as an expression of solidarity with the creature, discovery of God who deserves mercy, the kenosis of the Son as the revelation of God's mercy, the fidelity of God to the creature. In the elaboration of the problem of God's mercy in the resurrection of Christ the following issues were touched: the Father's mercy toward the Son, the God's mercy towards the creature, the sign and the beginning of the eschatological mercy.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, misterium paschalne, cierpienie, krzyż, zmarłychwstanie, Jan Paweł II

Keywords: mercy, the paschal mystery, suffering, cross, resurrection, John Paul II

BIBLIOGRAFIA

- Bartoszek A., *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 32 (1999), s. 357-369.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005).
- Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w ojczyźnie 16-19 sierpnia 2002*, Kraków 2002.
- Czego nie wiemy o miłosierdziu? Z ks. Tomaszem Węclawskim rozmawia Łukasz Tischner*, „Znak” 54(2003), nr 3 (574), s. 36–49.
- Franciszek, *Miedzy kanapą i odwagą. Wszystko, co powiedział papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*, Kraków 2016.
- Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andreą Torniellim*, Kraków 2016.
- Granat W., *Miłosierdzie Boże eschatologiczne*, „Communio” 1 (1981), nr 1-2, s. 123-133.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982.

- Jan Paweł II, *Bulla Aperite portas Redemptori* (6.01.1983).
- Jan Paweł II, *Chrystus jest ofiarą przełagalną „za grzechy całego świata”*. Katecheza z dnia 26 października 1988 r., w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jan Paweł II, *Chrystus obdarzył nas życiem*. Katecheza z dnia 25 grudnia 1993 r., w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30.11.1980).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979).
- Jan Paweł II, *Jezus Chrystus, człowiek solidarny ze wszystkimi ludźmi*. Katecheza z dnia 10 lutego 1988 r., w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jan Paweł II, *Jezus Chrystus: Syn posłany od Ojca*. Katecheza z dnia 24 czerwca 1987 r., w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jan Paweł II, *Jezus Chrystus: „świadek wierny”*. Katecheza z dnia 8 czerwca 1988 r., w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6.01.2001).
- Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris* (11.02.1984).
- Jan Paweł II, *Ostatnie słowa Chrystusa na krzyżu: „Wykonało się! [...] Ojczy, w Twoje ręce”*. Katecheza z dnia 7 grudnia 1988 r., w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Wartość cierpienia i śmierci Chrystusa*. Katecheza z dnia 19 października 1988 r., w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jan Paweł II, *Zbawcza wartość zmartwychwstania*. Katecheza z dnia 15 marca 1989 r., w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jan Paweł II, *Zmartwychwstanie – szczyt objawienia*. Katecheza z dnia 8 marca 1989 r., w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jan Paweł II, *Oroędzie na Światowy Dzień Migranta 1998 r.*, w: Nauczanie Kościoła Katolickiego (program CD), Wydawnictwo m.
- Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu roku 2000*, pod red. Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu roku 2000, tłum. S. Czerwik, Katowice 2000.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kuźniar J., *Psychofizyczny i duchowy wymiar cierpienia ludzkiego*, w: *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*, red. J. Stala, Kraków 2014, s. 49-60.
- Lekan J., *Przebaczenie w optyce miłosierdzia*, „Teologia w Polsce” 10,2 (2016), s. 59-77.
- Nagy S., „Objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się Jezus Chrystus” (RH 9), w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 115-140.
- Nossol A., *Chrystologia encykliki „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II. „Redemptor hominis”. *Tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 94-102.

- Pasierb J.S., *Milosierdzie i gniew w dramacie „Brat naszego Boga”*, *Communio* 1 (1981), nr 1-2, s. 134-143.
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994.
- Pyc M., *Chrystologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 103n.
- Słomkowski A., *Milosierdzie Boże we Wcieleniu i Odkupieniu*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań–Warszawa 1970, s. 165-177.
- Szafrński A.L., *Milosierdzie Boże w tajemnicy paschalnej Chrystusa*, w: *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1989, s. 117-140.
- Szymik J., *Chrystologia miłosierdzia. Unde malum – Dives in misericordia – Mystrium Christi*, w: *Tajemnica Bożego miłosierdzia w charyzmacie mariańskim*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 49-60.
- Warzeczak J., *Papież Franciszek świadkiem Bożego miłosierdzia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIX/4/2016, s. 36-74.
- Węclawski T., *Chrystus naszej wiary*, Poznań 1994.
- Witczyk H., *Bogactwo ewangelicznych obrazów Jezusa*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmatyczne*, Kielce 2002, s. 217-236.
- Zdybicka Z.J., *Konanie i śmierć Chrystusa radykalnym objawieniem miłosierdzia*, w: *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1989, s. 141-154.

Ks. Jerzy Szymik¹
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

**„KIEDY MYŚLĘ: OJCZYŻNA, SZUKAM DROGI”.
TEO-LOGICZNA PERSPEKTYWA JANA PAWŁA II
W 100-LECIE NIEPODLEGŁOŚCI POLSKI²**

Tytuł jest cytatem z poematu Wojtyły³, z tego samego poematu, z którego pochodzi tytuł całej konferencji. Poszukiwana droga, czytamy w następnych wersach, przecina zbocza, biegnie górą, stromo – i nie pozwala ustać⁴. Pięćdziesięciocześroletni wtedy Wojtyła szuka dla myślenia o Ojczyźnie egzystencjalnego ujścia – drogi, życiowej drogi, przejścia z teorii w praktykę. Jak myśleć o Ojczyźnie, by dotrzeć do takiej głębi prawdy o niej, by dało się z tego zbudować drogę, na której „dobrze jest postępować” – czyli którą się idzie za dobrem, ku Dobru Najwyższemu, ku Bogu. Bo tylko to go interesuje.

Dnia 16 kwietnia 2005 r., dwa tygodnie po śmierci Jana Pawła II, a trzy dni przed wyborem na Benedykta XVI, Joseph Ratzinger, w swoje 78. urodziny,

¹ Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – profesor zwyczajny w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2004–2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej; adres do korespondencji: jerszym@gmail.com

² Wykład wprowadzający wygłoszony podczas konferencji: „*Myśląc Ojczyzna...* Obywatelskość i patriotyzm w setną rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę”, 14 maja 2018 r., w auli Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, w ramach projektu „Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości”.

³ K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, wyd. 2, Kraków 1986, s. 92 (cały poemat *Myśląc Ojczyzna...*, s. 90-93).

⁴ Tamże, s. 92.

ułożył modlitewną litanię do Jana Pawła II⁵, jedną z najpiękniejszych, jakie istnieją. Wśród wielu wezwań (Pielgrzymie, Pasterzu, Przyjacielu, Wzorze, Pocięcho, Kapłanie, Orędowniku, Obrońco) pojawia się również trzykrotnie: „Nauczycielu”: modlitwy, ekumenizmu i patriotyzmu (!). W ustach niemieckiego kardynała wobec polskiego papieża wezwanie to brzmi wyjątkowo. „Nauczycielu patriotyzmu, módl się za nami” – oto wielki Niemiec składa hołd wielkiemu Polakowi w jakże dla obu narodów delikatnej przestrzeni i w jak wielkiej sprawie.

W każdym razie perspektywa tego wezwania jest dokładnie perspektywą naszej konferencji, jej warstwy refleksyjnej i jej teologicznego, też modlitewnego, zaplecza. „Nauczycielu patriotyzmu”...

Ale wróćmy najpierw do korzeni dzisiejszego wydarzenia.

1. PROLEGOMENA

Projekt „Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie niepodległości” jest w zamyśle jego autorów – Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz Rady ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Polski – namysłem nad przyszłością Ojczyzny i państwa, „nad tym, jaka powinna być Polska”⁶. I to namysłem z jasno określonej perspektywy katolickiej nauki społecznej, czyli perspektywy teo-logicznej. Minister wyjaśnia: potrzebujemy „pogłębionej refleksji nad tym, dokąd i po co zmierzamy, jakie wartości powinny towarzyszyć naszemu życiu zbiorowemu, na podstawie jakich wartości przebudowywać nasze państwo”⁷. I dalej: ponieważ „rola Kościoła katolickiego jest niepowtarzalna i nieporównywalna z żadną inną instytucją w naszych dziejach”, dlatego „Polsce tu i teraz przyjrzymy się przez pryzmat tego nauczania, którym kierowały się pokolenia naszych przodków”⁸.

„*Myśląc Ojczyzna...* Obywatelskość i patriotyzm w setną rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę” jest więc jednym z „przykazań” projektowanego „Dekalogu dla Polski”, czyli jednym z dziesięciu segmentów teo-logicznego myślenia (namysłu kierującego się logiką nauki społecznej wywiedzionej z nauki o Bogu) i rozumienia fenomenu Polski. Podtytuł wyraźnie dookreśla, że przedmiotem tego namysłu ma tu być koniunkcja obywatelskości (= zespół postaw wynikających z więzi łączących osobę z państwem)⁹ i patriotyzmu (= cnota moralna miłości do Ojczyzny)¹⁰, „umiłowanie tego, co ojcyste”¹¹, według Jana Pawła II).

⁵ J. Ratzinger, *Litania do Jana Pawła II*, 16 kwietnia 2005 r. [druk okolicznościowy].

⁶ J. Gowin, *W polityce jest miejsce na sumienie* (rozmowa, B. Łoziński), „Gość Niedzielny” 95(2018) nr 10, s. 24.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Por. W. Szymczak, *Obywatelstwo*, w: *Encyklopedia katolicka* [dalej: EK], t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 265-266.

¹⁰ Por. J. Bartyzel, *Patriotyzm*, w: EK, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 51-53.

¹¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na prośbę tysięcy*, Kraków 2005, s. 71.

I pytania typu: jak mają się one wzajemnie do siebie, czy są wprost czy odwrotnie proporcjonalne, jakie przestrzenie etyczne/społeczne są im wspólne/odrębne? Natomiast dwuwyzrazowy tytuł (zarazem tytuł poematu Karola Wojtyły) pozwala – a nawet więcej: sugeruje, skłania – dokonać tego namysłu w świetle nauczania naszego wielkiego współobywatela i rodaka, świętego Papieża.

Czyli: co Jan Paweł II ma nam do powiedzenia na temat istoty tego, co patriotyczne i tego, co obywatelskie oraz na temat ich wzajemnej relacji, zagrożeń i perspektyw? I co – to najważniejsze z pytań – z jego teo-logicznej na ten temat refleksji mogłoby się stać „deka-logiczne” (w sensie powinnościowym i moralnym) dla Polski, dla jej przebudowy, dobra, przyszłości?

2. ROZUMIENIE OJCZYZNY I NARODU

Karol Wojtyła/Jan Paweł II nie odróżnia wyraźnie w swoich tekstach i wystąpieniach patriotyzmu od obywatelskości, tzn. nie rozgranicza ich, nie formułuje też ścisłych ich definicji. Zasadniczy strumień jego myślenia i nauczania w tym zakresie idzie w stronę pogłębienia rozumienia i opisu patriotyzmu, z którego wynika m.in. obywatelski etos (tzw. cnoty obywatelskie, *arete politike*, czyli zespół postaw będących wyrazem troski o dobro wspólne, którym jest państwo). Prezentuje je w kilku warstwach genologicznych swojego piśmiennictwa i nauczania: w warstwie poetyckiej (szczególnie w poemacie *Myśląc Ojczyzna...* z roku 1974), w warstwie eseistycznej (szczególnie w *Pamięci i tożsamości* pisanej w latach 1993 i 2005) oraz w warstwie kaznodziejsko-wykładowej (m.in. w homiliach i przemówieniach podczas pielgrzymek do Polski, także w kilku przemówieniach na ten temat, m.in. w słynnym przemówieniu w paryskiej siedzibie UNESCO w 1980 r.).

Poemat *Myśląc Ojczyzna...*, niesłychanie gęsty językowo i treściowo tekst, opublikowany pięć lat po powstaniu, już podczas pontyfikatu, pod pseudonimem, zawiera kilka znanych fraz Wojtyły: „Ojczyzna – kiedy myślę – wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam”; „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?”; „liturgia dziejów”¹². Jego eseistycznym rozwinięciem i interpretacją są fragmenty *Pamięci i tożsamości*. To tu tłumaczy Jan Paweł II fundamentalne treści swojej teologii patriotyzmu/obywatelskości, ojczyzny i narodu, ich historii i kultury.

W sumie, w skrócie: ojczyzna jest dziedzictwem, zasobem dóbr (ściśle sprzężonych wartości duchowych i materialnych, kultury i ziemi) otrzymanych „po ojcach”¹³. Najgłębsze elementy teologicznej wizji ojczyzny zawiera w sobie nauczanie Chrystusa, które „otwiera pojęcie ojczyzny w kierunku eschatologii i wieczności, ale bynajmniej nie odbiera niczego jego treści doczesnej”¹⁴ (!). Patriotyzm jest „ojczyzny umiłowaniem”, postawą wewnętrzną (*pietas*) i cnotą mo-

¹² K. Wojtyła, *Poezje i dramaty...*, s. 90, 93.

¹³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 66.

¹⁴ Tamże, s. 69.

ralną wchodzącą w zakres IV przykazania Dekalogu¹⁵. Tak ojczyzna, jak i naród mają swoje teologiczne zakorzenienie i egzystencjalne odniesienie w tajemnicy stworzenia i – podobnie jak rodzina – są społecznościami „naturalnymi” (natura człowieka ma charakter społeczny; naród to „nie owoc zwyczajnej umowy”) i „pozostają rzeczywistościami nie do zastąpienia”¹⁶ (!). Co więcej i dokładnie w naszym temacie: „Nie można [...] zastąpić narodu państwem”, „tym bardziej nie można zamienić narodu na tak zwane społeczeństwo demokratyczne”¹⁷. Również tu sięga Papież po chrystologię: „Tajemnica wcielenia, fundament Kościoła, należy do teologii narodu” i nadaje jej właściwe uzasadnienie i niezbywalność, ukierunkowanie i głębię¹⁸.

Teologia i teo-logika ojczyzny i narodu, także teologiczna refleksja nad relacjami „człowiek – naród – ojczyzna – państwo – obywatelskość” chronią cały ten trudny, skomplikowany i narażony na niejasności i wypaczenia konglomerat problemów przed błędami i ich egzystencjalnymi konsekwencjami (o straszliwych nieraz skutkach), takimi jak z jednej strony wykorzenienie i sieroctwo, z drugiej nacjonalizm („ażeby ta niezbywalna funkcja narodu nie wyrodziła się w nacjonalizm”¹⁹; jeśli to naród, a nie Bóg, będzie najwyższą wartością, wówczas ludzki świat i każdy jego segment się zawali). Apelując o „jagielloński” wymiar polskości”, pisze Papież, że „polskość to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie”²⁰. A zarazem broni atakowanego współcześnie dążenia do zachowania i rozwijania „tożsamości narodu” przed rozplynięciem się w strukturach ponadnarodowych i kosmopolitycznych. Pyta: „Czy XX stulecie nie świadczy o rozpowszechnionym dążeniu ku strukturom ponadnarodowym albo też w kierunku kosmopolityzmu? A to dążenie czy nie świadczy również o tym, że małe narody powinny dać się ogarnąć większym tworom politycznym, ażeby przetrwać? Te pytania są uprawnione”²¹. Uprawnione, lecz Papież odpowiada na nie wyraźnie negatywnie: nie, „rodzina, naród i ojczyzna pozostają rzeczywistościami nie do zastąpienia”²². To kluczowy moment jego refleksji/nauczania w tej dziedzinie.

Broni patriotyzmu przed nacjonalizmem i kosmopolityzmem poprzez kategorię kultury – przyznając jej fundamentalne znaczenie w swojej teologicznej refleksji na temat narodu i państwa (tym samym patriotyzmu i obywatelskości). W przemówieniu w siedzibie UNESCO brzmiało to tak: „Naród jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje ‘z kultury’ i ‘dla kultury’. [...] Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to zarazem suwerenność, przez którą

¹⁵ Tamże, s. 71.

¹⁶ Tamże, s. 74, 73.

¹⁷ Tamże, s. 74, 75.

¹⁸ Tamże, s. 76-77.

¹⁹ Tamże, s. 73.

²⁰ Tamże, s. 92.

²¹ Tamże, s. 72.

²² Tamże, s. 73.

równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek”²³. O swoim doświadczeniu papieskiej posługi mówi rzecz kapitalną: „Z moim doświadczeniem historii ojczyzny, z moim narastającym doświadczeniem wartości narodu nie byłem wcale obcy ludziom, których spotykałem. Wręcz przeciwnie, doświadczenie mojej ojczyzny bardzo mi ułatwiało spotkanie się z ludźmi i narodami na wszystkich kontynentach”²⁴.

To szczególnie ważne i istotnie antynacjonalistyczne u Jana Pawła II: naród nie jest dziełem biologii, ale wspólnotą duchową, dziełem kultury. „[Mój naród] – mówił Jan Paweł II w UNESCO – zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie w oparciu o jakiegokolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co tutaj mówię o prawach narodu wyrosłych z podwalin kultury i zmierzających ku przyszłości, nie jest echem żadnego ‘nacjonalizmu’, ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw człowieka”²⁵.

3. AKCENTY POLEMICZNE

Tak – w skrótovej syntezie – przedstawiają się zasadnicze punkty węzłowe teologicznej perspektywy patriotyzmu Jana Pawła II. Pora w moim przedłożeniu na konieczne w uniwersyteckiej przestrzeni elementy debaty akademickiej.

Otóż w świetle *Myśląc Ojczyzna...* i całej szerokości/głębokości refleksji teologicznej Nauczyciela patriotyzmu – polskość to nie nienormalność. Nie wytrzymałby też konfrontacji z tą myślą czekoladowy orzeł. Miłość ojczyzny nie jest według Jana Pawła II ani tak słodka, ani do unicestwienia przez konsumpcję. I nie jest to z mojej strony tania złośliwość, nie występuję przeciwko ludziom, którzy stoją za tymi słowami i happeningami. Chodzi mi jedynie o symbole postaw i myślenia, symbole czytelne tu dla wszystkich.

Zewsząd można usłyszeć – spotkałem się z tą tezą kilkadziesiąt razy w ostatnim czasie – że tzw. nowoczesny patriotyzm to płacenie podatków, kasowanie biletów w komunikacji miejskiej i sprzątanie kup po własnym psie. Na tym ma polegać obywatelskość i patriotyzm razem wzięte, w ten sposób się spłaca dług (nie przez nas zaciągnięty) wobec „tego kraju”. Oczywiście: polska czekolada, płacenie podatków, kasowanie biletów oraz walka ze smogiem są jak najbardziej OK (żeby utrzymać się w tonacji nowoczesnego patriotyzmu), bez cienia wątpliwości. Ale to zdecydowanie za mało. Głównie dlatego – już zupełnie serio – że patriotyzm jest według Jana Pawła II „umiłowaniem tego, co ojczyste”²⁶; jest miłością, po prostu, a ta jest wszystkim, ale nie chłodną neutralnością wobec „tego kraju”. Według na-

²³ Tamże, s. 89.

²⁴ Tamże, s. 90.

²⁵ Tamże, s. 89-90.

²⁶ Tamże, s. 71.

uczania wielkich papieży przełomu XX i XXI wieku prawdziwa miłość jest zawsze syntezą *agape* i *erosa* (bodaj najgłębiej i najwszechstronniej rzecz tę naświetlił Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*)²⁷, czyli w przybliżeniu: racjonalnej postawy i namiętnego uczucia. I dopiero ich połączenie daje prawdę miłości – miłość prawdziwą. Każdy, kto kiedykolwiek prawdziwie kochał, wie, że tak właśnie jest.

Rzecz jasna: istnieje patriotyzm dnia codziennego i sytuacji niezwykłych, miłość ojczyzny czasu pokoju i czasu wojny. I oby tylko ten pierwszy był naszym zadaniem i wszystkich pokoleń po nas. Ale wykorzystanie tej kwestii w pogardzie wobec polskiego *redneck'a*, przeciwko powstańcom i wyklętym jest głęboko chybiona, najłagodniej mówiąc. Pomyślmy, jak daleko sięga etos patriotycznej ofiary, jak daleko poza polskie, sarmackie granice. Zapytajmy, mówiąc Biblią: czy „nieralistyczna” i „nieracjonalna” walka Dawida z Goliatem jest niczym więcej niż „romantyczną bzdurą”²⁸? A mówiąc *Iliadę*: czy ciało Hektora wleczone za rydwanem Achillesa w tumanach pustynnego kurzu, który wydaje się daleką zapowiedzią kłębow pyłu i dymu wysadzanych kamienic Warszawy przez dywizję Dirlewangera, Hektora, który poległ w beznadziejnej walce z mocniejszym przeciwnikiem w obronie Troi, ojczystego miasta, jest wyłącznie „polskim dziwactwem”²⁹ czy dziedzictwem tego, co największe, praeuropejskie, praludzkie wręcz? Przecież to wszystko nie ma innego uzasadnienia poza tym jednym: istnieje Bóg na niebie, a ludzki los sięga poza śmierć.

Cierpiętnictwo byłoby jedynie polską specjalnością? Jak pisze Dariusz Karłowicz: „Żeby lepiej zrozumieć sens wracania do najciemniejszych godzin, musimy pamiętać, czego właściwie szukamy. A szukamy racji istnienia własnej formy życia. Klęska to moment, gdy pokusa porzucenia tożsamości jest zarazem najbardziej pociągająca i najlepiej uargumentowana. Dlatego właśnie tam trzeba szukać najmocniejszych racji. Kogo jak nie tych, co przegrali bitwę, pytać, dlaczego się nie poddali. Zwycięzcy rzadko zaprzatają sobie tym głowę. Przegrani owszem”³⁰. Juliusz Słowacki w piątym akcie *Samuela Zborowskiego* pisał o tym tak, absolutnie genialnie:

To mi Ty powiedz, Boże, skąd ja jestem
i skąd mi w słowach tyle serc i krzyków,
Jeśli nie z ludu – i nie z męczenników,
Jeśli nie z Rzymian, jeżeli nie z Greków,
Jeśli nie z całych ja umarłych wieków
Jestem wyrwany?... to skąd?...³¹

²⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25 grudnia 2005 r.).

²⁸ A. Nowak, *Niepodległość dzięki jedności* (rozmowa, B. Łoziński), „Gość Niedzielny” 95(2018) nr 13, s. 24.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ D. Karłowicz, *Churchill nasz współczesny*, „Sieci”, 19-25.02.2018 r., s. 17.

³¹ Cyt. za: S. Gądecki, *Nacjonalizm a patriotyzm. Słowo na XXI Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce* (17.01.2018 r.)

Miłość. Właśnie miłość. Teo-logika tej kwestii, którą buduje Jan Paweł II, ale i całe chrześcijaństwo i jego teologia, koncentruje się na trzech tajemnicach – *mysteriones*. Stworzenia (Bóg chciał nas tu i teraz i godzi się stworzeniu powiedzieć miłosne „tak” miłości i mądrości Stwórcy, rozumiejąc, że Jego miłość jest mądrością właśnie, czyli też wyborem najlepszej dla mnie, stworzenia, możliwości istnienia; to jest ta sama sprawa, która jest zgodą na płęć, na taki a nie inny kształt życia, na życie samo; do istoty bycia stworzonym należy wpisanie człowieka we wspólnotę i w prawo do jej współrzędzenia; jednostka ludzka nie jest absolutem, a kolektywizm jest kłamstwem: człowiek jest osobą we wspólnocie – Kościoła, narodu, małej ojczyzny), Wcielenia (Polska ma być dla Polaka tym, czym Palestyna dla Jezusa – z zachowaniem wszelkich proporcji, rzecz jasna; to, co uniwersalne, może być wyrażone w tym, co konkretne, ba, wyrażone w tym być musi!) i Miłości (ta jest u podłoża Stworzenia i Wcielenia, a tym samym z nich wynika jako powinność moralna człowieka).

Między chorobami kolektywizmu i indywidualizmu jest zdrowie – osoba i ojczyzna, mała ojczyzna, śląski *Heimat*, rodzina. Tędy wiedzie droga szukana przez Wojtyłę.

4. DALSZY PYTANIA

Taki właśnie jest kontekst zasadniczego pytania naszej konferencji – o naród w teo-logicznym sensie: „[...] jaka jest relacja między naturalnym rozróżnieniem na narody i uniwersalnym przesłaniem Ewangelii. Jakie są właściwe sposoby wyrażania naszych naturalnych, wynikających z obywatelstwa obowiązków? Jak powinniśmy rozumieć biblijne pojęcie narodu (ludu)? Te kwestie muszą paść, jeśli chcemy z właściwym rygiem odpowiedzieć na moralne wezwanie postawione przez migrantów i uchodźców”³². Nie można posługiwać się tylko sentymentalnymi lewicowymi kliszami, lekko tylko pokropionymi i przesiąkniętymi zapachami kadzidła, niezbalansowanymi moralnie („byłem przybyszem” [Mt 25,35.43], owszem, ale też „bądźcie roztropni jak węże” [Mt 10,16]). „Biblia rozpoznaje w narodzie i w przynależności do niego istotne dobro, które Ewangelia zachowuje i oczyszcza”³³. Tak uczyli Wojtyła i Wyszyński.

Ostrzegają nas, katolickich patriotów, słowami proroka Ozeasza: „Asyria nie może nas zbawić” (Oz 14,4). Jak wyjaśnia mój głęboko wierzący przyjaciel: „zbawia

³² R.R. Reno, *Dlaczego mam kłopot z Franciszkiem* (rozmowa, M. Burzyk, M. Jędrzejek), „Znak” 2018 (marzec) nr 754, s. 16.

³³ Tamże. Por. *Polska teologia narodu*, red. Cz. S. Bartnik, Lublin 1986 (gdzie obok Bartnika piszą: J. Tyrawa, K. Macheta, A. Dunajski, M. Kowalczyk, A.L. Szafrński – „Jan Paweł II: myśli o ojczyźnie”, s. 273-328). Por też: *Naród – wolność – liberalizm* (Kolekcja Communio nr 9), red. L. Balter i in., Poznań 1994 (gdzie nt. teologii narodu piszą m. in: J. Krašovec, F. Rapp, E. Straub, J. Foyer, M. Spiecker, O. Chaline, Y. Chamant).

Chrystus, nie Asyria. Nawet gdy Asyria przychylnie patrzy na Kościół – to go nie zastąpi. Cieszymy się z życzliwości Asyrii, ale się nie pomyłmy. Chrystus rozsadza politykę, a polityka chciałaby go uwięzić. Bóg jest Fundamentem, ale jest też Dynamitem. Funduje i kwestionuje. Stabilizuje i rozsadza!”³⁴. Pełna zgoda, w stu procentach. Wszystko jasne: zbawia Chrystus, nie Asyria. Ale ważne dopowiedzenie: niektórzy z tych, którzy ostrzegają przed Asyrią, nie chcą Chrystusa, chcą jedynie zamiany Asyrii na Babilon. I tyle. Im nie chodzi o Chrystusa, im chodzi o Babilon i dlatego atakują Asyrię pod pretekstem dbania o Chrystusa. Tak więc: bez naiwności, proszę. Nieraz oskarża się polski Kościół o sojusz z tronem. Kiedy widzę, jak Jean-Claude Juncker, przewodniczący Komisji Europejskiej, czci Karola Marksa, zbrodniczego myśliciela odpowiedzialnego za krew i bezbożność milionów, przed ołtarzem Bazyliki Konstantyna w Trewirze, jednej z najstarszych bazylik Europy³⁵, myślę, że widzę prawdziwie demoniczny sojusz tronu i ołtarza, najnowszą wersję Babilonu.

Trzeba wytrzymać medialny linch. Ani chrześcijaństwo, ani patriotyzm nie mogą się wystraszyć pohukiwania: że faszyzm, nacjonalizm, populizm. Choć też trzeba słuchać wrogów z pokorą, bo może przez nich mówić Pan, jasne. Ale pokornie nie znaczy potulnie.

5. DOKUMENTY EPISKOPATU POLSKI

W ostatnim roku ukazały się trzy dokumenty sygnowane autorytetem polskiego episkopatu, dokumenty poświęcone problematyce patriotyzmu. Są to: *Chrześcijański kształt patriotyzmu. Dokument KEP przygotowany przez Radę ds. Społecznych* (z kwietnia 2017 r.); *Nacjonalizm a patriotyzm. Słowo na XXI Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce*, autorstwa abpa Stanisława Gądeckiego, przewodniczącego KEP (styczeń 2018 r.); *List pasterski biskupów polskich do Polonii i Polaków za granicą z okazji uroczystości NMP Królowej Polski i 100. rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę* (marzec 2108 r.)³⁶

Jak je oceniać z perspektywy *Myśląc Ojczyzna...*? Jak je odbierać z perspektywy ściśle teologicznej? Zasadniczo: bardzo pozytywnie. Polonii zaprezentowali polscy biskupi genialną symetrię, która była marzeniem polskiego papieża: „Dojrzały patriotyzm nie ma nic wspólnego z nacjonalizmem i zamykaniem się na inne kultury i tradycje. Z drugiej strony nie ma nic wspólnego z coraz bardziej dziś modnym internacjonalizmem, zamazującym różnice między poszczególnymi narodami”. Arcybiskup Gądecki przeprowadził świetną teologicznie wiwisekcję nacjonalizmu, pokazując jego główną chorobę (naród jest najwyższym dobrem – zamiast Boga), a zarazem bezwzględnie obnażył wady ideologii internacjonalizmu, kosmopolityzmu, multikulturalizmu oraz „naiwnie rozumianej ‘tolerancji’”,

³⁴ List prywatny (archiwum autora).

³⁵ 4 maja 2018 r.

³⁶ Wszystkie dostępne w wersjach elektronicznych, w sieci.

które uważa on dziś za znacznie powszechniejsze niż nacjonalizm. Natomiast dokument sygnowany przez Radę ds. Społecznych KEP jest wartościowy tylko połówicznie, w moim przekonaniu. Dlaczego? Bo zdaje się widzieć wynaturzenia patriotyzmu wybitnie jednostronnie. Ożywienie postaw patriotycznych ocenia pozytywnie, chwali je i docenia. Ale ostrzega jedynie przed jego zwichnięciami w tzw. „prawą stronę”: przed przegięciami w polityce historycznej (pochopne analogie historyczne), w sporcie (agresywne kibolstwo), w rekonstrukcjach historycznych (uproszczenia i banalizacja tragedii wojny). Trafne to są refleksje, słuszne, głębokie i ostrzegające przed wszelkimi chorobami o rodowodzie nacjonalistycznym. Lecz prawie w ogóle (może poza dwoma zdaniem ze wstępu – o egoizmie, ignorancji i obojętności wobec wspólnoty narodowej) nie reaguje na wrogość wobec patriotyzmu tzw. lewej strony: internacjonalizm, kosmopolityzm, wręcz nienawiść wobec Polski i tego, co polskie, narodowe, katolickie. Co najmniej brak proporcji.

6. WNIOSKI

Podstawowy wniosek z „myślenia ‘Ojczyzna’” byłby taki: kiedy w chrześcijańskiej, eklezjalnie moderowanej, przestrzeni „wyrażam się i zakorzeniam” w tym, co ojczyste i narodowe, wówczas proces ten (i współtworzące go postawy) służy temu, co ogólnoludzkie, ponadnarodowe, uniwersalne, wieczne. Wzmacnianie (budzenie, rozwijanie, oczyszczanie) patriotyzmu jest najlepszą drogą do wzmacniania (budzenia, rozwijania, oczyszczania) cnót i postaw obywatelskich. Podkreślmy: i jedno, i drugie potrzebuje ochrony: patriotyzm – przed demonami nacjonalizmów; obywatelskość – przed pustką liberalnego państwa, w którym bożki nomo-, biuro- i technokracji nie zaradzają panegoizmowi i atrofii cnót.

„Kiedy myślę: Ojczyzna, szukam drogi” – pisze Wojtyła czterdzieści cztery lata temu. Ta droga biegnie przez Chrzest Polski, uczy³⁷. I ten sprzed przeszło tysiąca lat, i ten, w którym winno się obmyć każde kolejne pokolenie. Chrzest ocali Niepodległą i jej obywateli, on da im przyszłość – Ojczyźnie i Państwu. Chrzest będzie ją i ich stale na nowo zakorzeniał w zbawczych Boskich tajemnicach stworzenia, wcielenia i miłości.

Sto lat temu, wraz z Niepodległą, powstał Katolicki Uniwersytet Lubelski. Ksiądz Radziszewski, zakładając uczelnię, kierował się następującym motywem (są dokumenty): trzeba kształcić katolicką inteligencję, ona jest potrzebna Polsce jak tlen, bo inaczej utracimy niepodległość. Bez przywiązania polskiej inteligencji do Chrystusa popadniemy znów w niewolę.

Mocne, prawda?

³⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 81-82.

7. W STRONĘ NADZIEI

Wybór Karola Wojtyły na stolicę Piotrową czterdzieści lat temu był potężnym przełomem w myśleniu o Ojczyźnie dla naszych pokoleń. Wydarzenie to bowiem oraz wszystkie jego skutki i uruchomione wówczas procesy odrodziło w nas na skalę masową przekonanie, że „stać nas na niepodległość, że Polska to nie jest coś marnego, tylko coś najwspanialszego”. On nam to powiedział, przypomniał, znalazł drogę – stromą, wysoką, brzegiem zbocza, nieustającą. Że warto być Polakiem, „że to jest ogromne zobowiązanie, którego nieodzowną częścią jest walka o niepodległość i o jej umacnianie”³⁸.

Mówię to jako polski teolog i uczeń Jana Pawła II. Ale mówię to też bardzo osobiście – jako wnuk powstańców śląskich. Obaj moi dziadkowie, Antoni i Teodor, walczyli o polskość Górnego Śląska. To byli wówczas nastolatkwie. Wiele lat później zdążyli mi przekazać, że polszczyzna, Jasna Góra i Kraków są godne miłości. I naszej krwi. I mówię to też jako ksiądz, który z brewiarza, oficjalnej modlitwy mojego Kościoła, odmawia wezwanie, które brzmi: „Boże, naucz nas prawdziwej i czynnej miłości do naszego narodu i wszystkich ludzi bez wyjątku; obdarz wszystkie narody pomyślnością i pokojem”³⁹. Oto patriotyzm w stanie czystym – jest wprost proporcjonalny do miłości wobec innych/innego, nie odwrotnie. Nie musi się kurczyć, żeby rosła uniwersalność. Wręcz odwrotnie.

Myślę, że na tyle posłużyłem się w tym „wystąpieniu wprowadzającym” argumentami racjonalnymi (teo-logicznymi), że mogę sobie na koniec pozwolić na szczypłą poezję, a Państwo na chwilę zadumy. Wiersz jest mój i nosi tytuł: *99 rocznica niepodległości na krakowskim rynku*⁴⁰:

Zauważyłam
że coś zaczęło błyszczeć
coś świeci
mówi dziewczyna do chłopaka
na krakowskim rynku

jest filigranowa,
ze sztucznym futerkiem
na obrzeżach kaptura,
on zakochany po same
odstające uszy.
Jej skóra ma cynamonowy odcień,
idą z bezwarunkową swobodą.

Wydawało się
że to już jak w psalmie, dno klęski:
nawet kapłan i prorok

³⁸ A. Nowak, art. cyt., s. 24.

³⁹ *Liturgia godzin*, t. II, 2. Nieszpory 5. Niedzieli Wielkiego Postu.

⁴⁰ Niepublikowany, oddany do druku.

(czyli, w Polsce: wieszcz, poeta)
będą się błakali po kraju
niczego nie rozumiejąc

a tu nagle
dziewczyny z białoczerwonymi flagami,
chłopcy z opaskami powstańczymi
na rękawach, na dżinsowych kurtkach

rozświetlone okna kamienic
w ten listopadowy wieczór

przed tabernakulami
krakowskich kościołów
ciągle widać
klęczących, skupionych,
zapłakanych, szepczących,
wolnych

Ks. Jerzy Szymik
Katowice, 4 lipca 2018

**‘WHEN I THINK: HOMELAND, I’M LOOKING FOR THE WAY’.
THEO-LOGIC PERSPECTIVE OF JOHN PAUL II ON THE 100TH
ANNIVERSARY OF THE INDEPENDENCE OF POLAND**

Summary

Project titled ‘Polonia Restituta. The Decalogue for Poland on the 100th Anniversary of Independence’ is intended by its authors – the Ministry of Science and Higher Education and the Council for Social Affairs of the Polish Episcopal Conference – as a thought about the future of our Homeland and State, about ‘how Poland should look like’. It should be a thought from a clearly defined perspective of Catholic social science, that is a theo-logic perspective. The Minister explains: we need ‘an in-depth reflection on where we are going to and what for, what values should accompany our collective life, what values we should use as the basis to restructure our state’. And later: since ‘the role of the Catholic church is unique and incomparable with any other institution in our history’, consequently, ‘here and now, we will examine Poland through the prism of its teaching, which directed the generations of our ancestors.’

‘*Thinking Homeland ... Civic virtues and patriotism on the 100th anniversary of regaining independence by Poland*’ is one of the ‘commandments’ of the ‘Decalogue for Poland’ under elaboration, i.e. one out of ten segments of theo-logic thinking (the thought guided by the logics of social science derived from the science of God) and understanding of the phenomenon of Poland itself. The sub-title

clearly specifies further that the subject of the said thought shall be a conjunction of civic virtues (= a set of attitudes resulting from the bonds joining a person and a state) and patriotism (= according to John Paul II: 'love for everything relating to homeland', a moral virtue of love to Homeland). And the questions like: how do they relate to each other, whether they are directly or inversely proportional to each other, what ethical/social spaces do they share and which ones are separate for them? etc. Whereas, the two-word title (being the title of Karol Wojtyła's poem) enables, and – what is more: suggests, inclines – to provide the thought in the light of teaching of our great fellow citizen and compatriot, the saint Pope.

Thus: what John Paul II tries to tell us about what is patriotic and what is civic and about the interrelationship, threats and perspectives between these two aspects? And what – this is the most important question – from his theo-logic thought in this subject could become 'deca-logic' (in the perspective of liability and morality) for Poland, for its conversion, good and future?

Karol Wojtyła/John Paul II does not differentiate clearly (he does not formulate strict definitions, does not make differences) between patriotism and civic virtues. The fundamental string of his thought and teaching in this respect is directed towards in-depth understanding and description of patriotism, which leads to civic ethos (the so-called civic virtues, *arete politike*, that is, a set of attitudes which show concern about the common good, namely, the state). He presents these in several genealogical layers of his works and teaching: within the poetic layer (here, in particular, in his poem titled *Thinking Homeland...* of 1974), within the essayistic layer (here, in particular, in *Memory and Identity*, written in 1993 and 2005) and within the preacher's and lecturer's layer (here, for instance, in homilies and speeches made during pilgrimages to Poland, but not only in these cases, also in some speeches concerning the issue in question, among others, during his famous speech in the Paris-based seat of UNESCO in 1980).

The poem *Thinking Homeland...*, a text exceptionally dense in terms of language and content, published five years after its creation, already during the pontificate, under a nick name, contains several splendid and well-known phrases of Wojtyła: 'When I think: Homeland, then I express myself and put down my roots'; 'Is it possible for history to flow against the current of consciences?' 'the liturgy of history'. Fragments of *Memory and Identity* constitute its essayistic development and interpretation. It is in this work where John Paul II explains fundamental content of his theology of patriotism/civic virtues, homeland and nation, their history and culture. In short:

Homeland is a heritage, a resource of goods (strictly interrelated spiritual and material values, culture and land) received 'after ancestors'. The teaching of Christ includes the most in-depth elements of theological vision of the homeland – it 'opens the notion of homeland towards eschatology and eternity, but by no means deprives it of its earthly content (!). Patriotism means the 'love for homeland', an internal attitude (*pietas*) and a moral virtue, falling within the scope of the 4th

commandment of the Decalogue. Both homeland and nation have got their own theological roots and existential reference to the mystery of creation and – similarly as in case of a family – they constitute ‘natural communities’ (nature of a man is of social character; a nation ‘is not a fruit of an ordinary agreement’) and ‘remain realities that cannot be replaced’ (!). What is more to say and describe in more detail in this subject: ‘You cannot [...] replace a nation with a state’, ‘the more you cannot convert the nation into the so-called democratic society’. The Pope reaches for Christology also in this case: ‘The mystery of personification, the foundation of the Church, belongs to the theology of nation’ and gives it proper justification and inalienability, direction and depth.

Theology and theo-logics of homeland and nation, as well as a theological reflection over relationships between ‘man – nation – homeland – state – civic virtues’, protects the whole difficult, complicated conglomeration, exposed to vagueness and distortions against mistakes and their existential consequences (sometimes with terrible results), such as, on the one side eradication and orphanage, and on the other side, a nationalism (‘so as the inalienable function of the nation will not degenerate into nationalism’). Calling for the “Jagiellonian” dimension of Polish identity, the Pope writes that ‘Polish identity is, in fact, a multiplicity and pluralism, not parochialism and confinement’. At the same time, he defends the – nowadays attacked – strive for protection and development of the ‘nation’s identity’ against its dispersion in transnational and cosmopolitan structures.

He does so through the category of culture, crediting it with fundamental significance in his theological thought concerning the nation and state (thus, also the patriotism and civic virtues). During his speech in the seat of UNESCO, he mentioned: ‘The nation is such a great community of people who are joined together with various bonds, but, above all, with culture. The nation exists ‘because of its culture’ and ‘for its culture’. [...] There is a basic sovereignty of the society, expressed in the culture of nation. Simultaneously, it is the sovereignty through which a man becomes parallelly the most sovereign.’ He said a terrific thing about his experience of papal service: ‘with my experience of the history of my homeland, with my increasing experience of the value of nation, I was not a stranger for the people I met. On the contrary, my experience of homeland facilitated, to great extent, my contacts with people and nations on all the continents.’

Consequently, the basic conclusion from ‘thinking: Homeland’: when, in the Christian, ecclesiastically moderated space, ‘I express myself and put down my roots’ into what is native and national, then the process (and attitudes co-creating it) serves what is universal for all humans, transnational, universal, eternal. Strengthening of (arousing, developing and cleansing) patriotism constitutes the best way to strengthening of (arousing, developing and cleansing) virtues and civic attitudes. Let us emphasise it: both require protection – patriotism need protection against demons of nationalisms, civic virtues – against emptiness of a liberal state, where the nomo-, bureau-, and technocracy cannot defend the panegoism and atrophy of virtues.

‘When I think: Homeland, I’m looking for the way’ – wrote Wojtyła forty-four years ago. The way runs through the Baptism of Poland, teaches. The one dating back to more than a thousand years and the one, in which all subsequent generations should cleanse themselves. The Baptism will save Independent Poland and its citizens, it will bring the future to both the Homeland and State. The Baptism will put down its and their roots in the redemptive God’s mysteries of creation, personification and love.

Słowa kluczowe: naród, ojczyzna, obywatelskość, etos, patriotyzm

Keywords: nation, homeland, civic virtues, ethos, patriotism

BIBLIOGRAFIA

Bartyzel J., *Patriotyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin 2011, kol. 51-53.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, (25.12.2005).

Gądecki S., *Nacjonalizm a patriotyzm. Słowo na XXI Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce* (17.01.2018 r.).

Gowin J., *W polityce jest miejsce na sumienie* (rozmowa, B. Łoziński), „Gość Niedzielny” 95(2018) nr 10, s. 24-26.

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

Karłowicz D., *Churchill nasz współczesny*, „Sieci”, 19-25.02.2018 r., s. 17.

Naród – wolność – liberalizm (Kolekcja Communio nr 9), red. L. Balter i in., Poznań 1994.

Nowak A., *Niepodległość dzięki jedności* (rozmowa, B. Łoziński), „Gość Niedzielny” 95(2018) nr 13, s. 22-24.

Polska teologia narodu, red. Cz. S. Bartnik, Lublin 1986.

Ratzinger Joseph, *Litania do Jana Pawła II*, 16 kwietnia 2005 r. [druk okolicznościowy].

Reno R.R., *Dlaczego mam kłopot z Franciszkiem* (rozmowa, M. Burzyk, M. Jędrzejek), „Znak” 2018 (marzec) nr 754, s. 12-17.

Szymczak W., *Obywatelstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 265-266.

Wojtyła K., *Poezje i dramaty*, Kraków 1986² (poemat *Myśląc Ojczyzna...*, s. 90-93).

Ks. Jan Mikulski

**CZY POLSKA POTRZEBUJE DZISIAJ PRAWDY
O WOLNOŚCI I WYZWOLENIU GŁOSZONEJ
PRZEZ KS. F. BLACHNICKIEGO?**

Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie! (Ga 4,13)

Człowiek zawsze postrzegał wolność jako dobro, dlatego w różny sposób o nią zabiegał, a niejednokrotnie nawet walczył. Kościół Chrystusowy, dzieląc słuszne dążenia człowieka do wyzwolenia, dokonywał jednak ich oceny w świetle Ewangelii, która z samej swej natury jest orędziem wolności i wyzwolenia. W rzeczywistości bowiem dążenia te przyjmowały nieraz formy nie zawsze będące w zgodzie z prawdą o człowieku objawioną w tajemnicy stworzenia i odkupienia i nie zawsze służyły prawdziwemu dobru wszystkich ludzi. Ksiądz Franciszek Blachnicki, założyciel Ruchu Światło-Życie, a także inicjator dzieła Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, wsłuchany w aktualne nauczanie Kościoła, był zawsze niezmordowanym obrońcą i głosicielem obiektywnej prawdy w każdej dziedzinie, również w dziedzinie wolności i wyzwolenia. Dzisiaj stawiamy pytanie: czy Polska potrzebuje nadal tej prawdy głoszonej przez niego i czy aktualny jest zaproponowany w jego pismach sposób zagospodarowania daru chrześcijańskiej wolności?

NIEBEZPIECZEŃSTWA ZAGRAŻAJĄCE POSTAWIE WOLNOŚCI

Żyjemy w dobie wielkiego pędu ku demokracji i jesteśmy świadkami niezwyklej wręcz promocji postawy relatywnej w odniesieniu do wszystkiego, nawet do

obiektywnych norm moralnych. W tych dążeniach człowiek kładzie bardzo często znak równości pomiędzy pojęciem wolności a pojęciem nieskrępowania i niezależności. Rozumie wolność w znaczeniu jakiegoś poczucia witalnego, w imię którego odrzuca wszelkie skrepowanie, gdyż każdy imperatyw wyrażony w słowach „nie wolno” kojarzy mu się z pojęciem niewoli. Papież Benedykt jeszcze jako kardynał Józef Ratzinger zauważył osobliwy fakt, iż ludzie z narodów nieskrępowanych jakkolwiek formą zewnętrznego przymusu nie są zadowoleni z rodzaju posiadanej przez siebie wolności ani nawet z formy sprawowanej władzy, która gwarantuje im największą swobodę, gdyż w rzeczy samej czują się uzależnieni od anonimowych struktur, które nie pozwalają im zaczerpnąć powietrza pełnymi ustami. W swojej książce *Jezus Chrystus dzisiaj* stwierdził, że „jest wręcz paradoksem to, iż wołanie o wolność, o nowy *Exodus* do krainy prawdziwej wolności, rozlega się najgłośniejsze w krajach o niewyobrażalnym dotychczas stopniu wolności i posiadania”.¹

Nie ulega więc wątpliwości, że problem wyzwolenia człowieka i społeczeństw staje się zasadniczym problemem tak dla narodów, które są utożsamiane z tzw. „wolnym Zachodem”, jak i dla społeczeństw, które doświadczyły w swojej historii ogromu przemocy i niewoli ze strony panujących systemów totalitarnych. Każdy bowiem człowiek, niezależnie od czasu i miejsca swego istnienia, potrzebuje wyzwolenia, którego sprawcą jest Chrystus. Święty Jan Paweł II przypomniał, że „jest to wyzwolenie od grzechu jako podstawowego zła, które «więzi» człowieka od wewnątrz, poddając go w niewolę tego, którego Chrystus nazywa «ojcem kłamstwa» (J 8,44). Jest to równocześnie wyzwolenie do Prawdy, która daje nam uczestnictwo w «wolności synów Bożych» (por. Rz 8,21)”². Problem wyzwolenia człowieka pozostaje więc w centrum uwagi nie tylko współczesnego świata rozumianego globalnie, ale jest obecny także w sercach wielu Polaków zatroskanych o to, aby dar zewnętrznej wolności właściwie zagospodarować.

Fałszywe pojęcie wolności, opierające się na błędnym założeniu, że wolność jest tam, gdzie nie ma sytuacji zewnętrznego przymusu, prowadzi do równie błędnego wniosku, że jedynie ludzie żyjący na zachodzie Europy mają doświadczenie wolności, natomiast kraje systemu totalitarnego są synonimem zniewolenia. Według ks. Blachnickiego doświadczenie totalitaryzmu nie pozbawia człowieka możliwości poznania istoty wolności, wprost przeciwnie, może nawet prowadzić do lepszego jej odkrycia, ponieważ totalitaryzm, jako antyteza wolności, jest zarazem dla niej „stroną cienia”. Cień powstaje tylko tam, gdzie jest światło, a ciemność jest tylko brakiem światła. Cień jest wywoływany przez światło, a nie odwrotnie. Dlatego ks. Franciszek twierdził, że cień i ciemność totalitaryzmu podkreślają, czym

¹ J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: *Tajemnica Odkupienia*, Poznań 1997, s. 11.

² Jan Paweł II, *Chrystus wyzwala człowieka i ludzkość do „nowego życia”* (Katecheza wygłoszona podczas audyencji śródowej 10.08.1988 r.), w: tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela* (Libreria Editrice Vaticana 14), Watykan 1989, s. 463.

jest światło wolności³. Sam doświadczył tej zewnętrznej ciemności, a równocześnie w katowickim więzieniu odkrył i doświadczył nieskończonej mocy Bożego światła rodzącego się w nim na gruncie obudzonej wiary, dlatego z taką precyzją mógł ukazywać drogę wolności, która prowadzi do wyzwolenia.

Dla Twórcy metody oazowej było czymś oczywistym, że wolność nie może być wynikiem użycia większej siły i obalenia panującego systemu. Jest to według niego wieczna pokusa rewolucji, która po obaleniu dyktatury sama zajmuje jej miejsce, prowokując kontrrewolucję. Jego zdaniem każda rewolucja społeczna, gospodarcza czy polityczna, chociażby obiektywnie zmierzała do jakiegoś sprawiedliwego porządku, skończy się niepowodzeniem, jeżeli nie rozwiąże problemu przemiany człowieka. Prawdziwa wolność bowiem „rodzi się z przezwyciężenia we wnętrzu człowieka nienawiści, każącej sięgać po środki gwałtu i przemocy”⁴.

PROPOZYCJA POLSKIEJ TEOLOGII WYZWOLENIA

Żołyziciel Ruchu Światło-Życie, a zarazem wielki społecznik zatroskany o wolność naszego narodu dostrzegał wyraźnie potrzebę wskazania Polakom i innym narodom Europy Środkowo-Wschodniej konkretnej drogi prowadzącej do wyzwolenia, zarówno na płaszczyźnie wewnętrznej wolności, jak i w wymiarze zewnętrznego wyzwolenia od ucisku systemu komunistycznego. W swoich pismach bardzo często używał sformułowania „teologia wyzwolenia”, mimo że wzbudzało ono w tym czasie silne kontrowersje i wywoływało emocjonalne reakcje. U katolików, ludzi związanych z Kościołem i uznających jego autorytet, powodowało reakcje podejrzliwości i odrzucenia jako błędnej nauki, niezgodnej z nauczaniem Kościoła, zrozumiałe po części w kontekście napięć wokół południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia. Propaganda komunistyczna używała zaś tego hasła w ramach swojej strategii walki z Kościołem. Dla tych, którzy byli świadomi, jakie zagrożenie stwarza taka propaganda i działania na pozór chrześcijańskie, słowo to wskazywało na sukces metody rozkładania przeciwników ideologicznych od wewnątrz.

Dostrzegając problem powierzchownych i emocjonalnych reakcji na pojęcie „teologii wyzwolenia”, a zarazem dotykając rzeczywistego problemu kryjącego się za tym pojęciem, ks. Blachnicki nie próbował nigdy unikać tego terminu ani zastępować go innym, ale dążył do przywrócenia mu jego pierwotnego i właściwego znaczenia, postulując podjęcie problemu teologii wyzwolenia jako problemu o znaczeniu i zasięgu uniwersalnym, a jednocześnie kluczowym w obecnym

³ F. Blachnicki, *Człowiek wyzwolony na Wschodzie i Zachodzie* (Przemówienie wygłoszone na zamku Hambach w ramach manifestacji końcowej II Marszu Wyzwolenia Narodów 26.08.1984 r.), w: tenże, *Prawda – krzyż – wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985 [dalej: PKW], s. 293.

⁴ Tamże, s. 299.

momencie historii ludzkości i narodu. Czynił to przez cierpliwe i wolne od emocji głoszenie pełnej prawdy, starając się w ten sposób budować obiektywną opinię na temat teologii wyzwolenia. Ewangeliczne spojrzenie na problem wolności człowieka prowadziło go do promowania sposobu walki o wyzwolenie bez użycia przemocy, co stanowi całkowite przeciwieństwo do metod, jakimi posługuje się system totalitarny, ufający sile potęgi militarnej. Jest to równocześnie proklamowanie siły płynącej z wiary, która pozwala dać świadectwo prawdzie w każdej sytuacji, nawet w okolicznościach największego życiowego zagrożenia.

Ukazując Polakom ewangeliczną drogę do wolności, ks. Blachnicki mówił nawet o polskiej teologii wyzwolenia, która – jak stwierdził Jan Paweł II na zakończenie audyencji generalnej 21 lutego 1979 r. – jest bardzo głęboko wpisana w dzieje narodu polskiego. W najgorszych okresach dziejów Chrystus był dla tego narodu natchnieniem i źródłem, aby nie zrezygnować z wolności człowieka i narodu⁵. Zasadniczą cechą tej teologii wyzwolenia jest odkrycie ścisłej i istotnej więzi pomiędzy ewangelizacją a wyzwoleniem. Ewangelia bowiem w swej najbardziej wewnętrznej istocie i w swych konkretnych historycznych wcieleniach jest radosną nowiną o wyzwoleniu człowieka, widzianym jako fakt już dokonany. Inicjator Krucjaty Wyzwolenia Człowieka uważał, że ewangelizacja, która nie jest w stanie rozwiązać problemu wyzwolenia w konkretnych egzystencjalnych sytuacjach, jest nieporozumieniem. Pozostaje ona wtedy bezowocna, ponieważ nie ma w sobie mocy, by poruszyć i uzdolnić człowieka do działania na rzecz wyzwolenia i bardziej przypomina wtedy szerzenie ideologii czy jakąś słowną propagandę niż działanie wynikające z mocy Ewangelii⁶.

Według ks. Franciszka Blachnickiego polska teologia wyzwolenia znajduje swój punkt centralny w zapewnieniu Chrystusa: „Prawda was wyzwoli” (J 8,32). Prawda należy do istoty ludzkiej wolności, człowiek zaś jako osoba jest istotą skierowaną ku prawdzie, dlatego staje się wolny, gdy tę prawdę rozpoznaje i przyjmuje jako zasadę swojego życia. To pozostawanie w prawdzie, czyli życie prawdą, wymaga jednak odwagi i przezwyciężenia lęku, który człowieka więzi i nie pozwala mówić prawdy ani za nią postępować. Dlatego do kluczowych pojęć teologii wyzwolenia człowieka w ujęciu ks. Blachnickiego należy krzyż jako znak gotowości do ofiary. Człowiek znajduje odwagę do dawania świadectwa prawdzie, gdy jest gotowy dla prawdy ponosić różne ofiary, nie wyłączając ofiary z życia⁷.

Jest jednak jeden element, który warunkuje wspomnianą gotowość do składania ofiar, a jest nim „zaufanie ojcowskiej miłości Boga, który przyjmuje tę wpływającą z miłości i zawierzenia ofiarę dziecka i nagradza ją nowym życiem

⁵ Por. F. Blachnicki, *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia* (Referat wygłoszony na sesji specjalnej IV Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie w Kalwarii Zebrzydowskiej 5.03.1979 r.), w: PKW, s. 19.

⁶ F. Blachnicki, *Ku polskiej teologii wyzwolenia* (Referat wygłoszony na Katholikentag w Düsseldorfie w 1982 r.), w: PKW, s. 241.

⁷ Tamże, s. 241n.

zmartwychwstania”⁸. Podobną postawę zaufania względem swojego Ojca przyjął Chrystus w godzinie swej śmierci na krzyżu. Ksiądz Blachnicki twierdził, że każdy człowiek, który chce osiągnąć wolność wewnętrzną podobną do tej, którą miał Zbawiciel oddający swe życie z miłości ku ludziom, musi mieć udział w Jego postawie, czyli musi uczestniczyć w Jego synowskiej relacji wobec Ojca, otrzymując ducha dziecięstwa Bożego.

Według ks. Blachnickiego powyższe przekonania tworzyły podstawy polskiej teologii wyzwolenia, które ujmował w następującej tezie: „Działalność na rzecz wyzwolenia człowieka, wyzwolenia narodu czy w ogóle ludzkości należy widzieć jako kontynuację misji zbawczej Chrystusa”⁹.

PROBLEM FAŁSZYWEGO OBRAZU WOLNOŚCI WCIĄŻ AKTUALNY

Wydaje się, że problem powierzchownego i emocjonalnego podejścia do sprawy wyzwolenia wcale nie ustąpił, mimo że w Polsce i w wielu innych krajach europejskich dokonano się w ostatnich latach wiele zmian społeczno-politycznych – takich, o których założyciel Ruchu Światło-Życie mógł mówić jedynie w kategoriach czegoś, co jest po ludzku mało realne. Naród polski, a wraz z nim inne narody, mogą się już cieszyć darem wolności zewnętrznej, wciąż jednak aktualny pozostaje problem wolności wewnętrznej, bez której nawet pełna wolność zewnętrzna łączy się z doświadczeniem jakiegoś niedosytu i niezadowolenia.

Patrząc na dzieje narodu polskiego na początku trzeciego tysiąclecia, łatwo dostrzec ogrom dobra, jaki się w Polsce objawił od momentu, gdy w 1979 r. na placu Zwycięstwa w Warszawie Jan Paweł II wołał: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi, tej ziemi”¹⁰. Ufna modlitwa Papieża pobudziła wielu Polaków do wytrwałych dążeń wyzwoleniczych, podejmowanych dla osiągnięcia pełnej wolności zewnętrznej i wewnętrznej. Jak się wyraził Jan Paweł II w Warszawie podczas pierwszej pielgrzymki do Polski, nie można tych wszystkich dążeń zrozumieć bez Chrystusa. Z drugiej jednak strony trudno nie zauważyć niepokojących postaw Polaków, wyrastających na gruncie coraz bardziej nagłaśnianych tendencji liberalnych, które skłaniają ludzi do odrzucania Bożych zasad w imię źle pojętej demokracji.

Im bardziej dochodzi do głosu krzyk tego świata, który pod pozorem obrony demokracji wciąga wielu ludzi w mechanizm faktycznego uzależnienia od poglądów bardzo wąskiej grupy osób zabiegających o własny interes kosztem wspólnego dobra, tym większa pojawia się potrzeba ewangelizacyjnego oddziaływania na nasz naród, aby wyzwać w nim zdolność do trzeźwego i wolnego myślenia. W czasie gdy żył i pracował ks. Blachnicki, przeciwnik był bardziej określony

⁸ Tamże, s. 242.

⁹ F. Blachnicki, *Problem alkoholizmu...*, s. 21.

¹⁰ Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego wygłoszona na Placu Zwycięstwa, w: Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1982, s. 48.

i łatwiej było go rozpoznać i oprzeć się jego działaniom. W obecnym czasie przemian gospodarczo-społecznych wróg jest ten sam, ale trudniej go rozpoznać, dlatego głoszona przez ks. Blachnickiego prawda o wolności i wyzwoleniu jest nadal bardzo aktualna. Wciąż w świadomości wielu ludzi można dziś dostrzec funkcjonowanie specyficznego związku przyczynowego pomiędzy pojęciami „wyzwolenie” i „wolność”, według którego wolności oczekuje się jako konsekwencji wyzwolenia. Ksiądz Franciszek Blachnicki odkrył i uzasadnił w swoich pismach twierdzenie, że relacja pomiędzy wolnością i wyzwoleniem jest zupełnie inna: to wolność prowadzi do wyzwolenia, a nie odwrotnie. Wolność nie jest więc prostym skutkiem wyzwolenia, a wyzwolenie zewnętrzne samo z siebie nie daje gwarancji przeżywania wolności wewnętrznej.

Takie ujęcie problemu wolności i wyzwolenia było owocem przede wszystkim refleksji ks. Franciszka nad Słowem Bożym, zwłaszcza nad podaną przez Chrystusa zasadą wolności: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Ta sama droga jest dostępna dzisiaj każdemu człowiekowi w Polsce i na całym świecie. Poprzez formację w ramach Ruchu Światło-Życie oraz poprzez wszystkie pisma, jakie pozostawił po sobie czcigodny Sługa Boży, dochodzi do nas wszystkich wyraźne przesłanie, wielokrotnie potwierdzone w licznych wypowiedziach Jana Pawła II, jak również w innych dokumentach Magisterium Kościoła, aby z większą wytrwałością podjąć dzieło ewangelizacji współczesnego świata, gdyż tylko na tej drodze człowiek może doświadczyć Bożej miłości, a co za tym idzie – wewnętrznej wolności i wyzwolenia.

REALIZACJA PROGRAMU WYZWOLENIA

Wobec różnych zagrożeń, które stają się przyczyną niewoli człowieka, počawszy od zniewolenia przez środki chemiczne o działaniu narkotyzującym i przez konsumpcyjny styl życia, aż do niewoli powstającej na skutek traktowania człowieka jako przedmiotu użycia i manipulacji, proponowana przez ks. Blachnickiego teologia wyzwolenia przynosi odpowiedź na pytanie o prawdziwy sens wolności człowieka i narodów. Problem wyzwolenia naświetla ona z punktu widzenia istoty człowieka jako osoby, zgodnie z tym, co może o człowieku powiedzieć sięgająca w głąb jego fenomenu myśl ludzka i co mówi o nim Objawienie Boże.

U podstaw rozwiązań, jakie ks. Blachnicki przedstawił w ramach swojej wersji teologii wyzwolenia, widzimy najpierw teologię wolności człowieka, w świetle której łatwiej dostrzec pseudowyzwoleńczy charakter ideologii socjalizmu i liberalizmu, wyrastających na gruncie fałszywej antropologii, z błędnym obrazem człowieka i jego wolności. Teologia wolności człowieka, którą przedstawił Założyciel Ruchu Światło-Życie, opiera się na kilku wstępnych założeniach:

- ♦ wolność człowieka jest uwarunkowana posiadaniem światła rozumu i świadomości refleksyjnej;
- ♦ elementem konstytutywnym wolności jest umiejętność rozróżniania dobra i zła, z zasadniczą gotowością uznania kategorycznego imperatywu sumienia;
- ♦ człowiek jako osoba posiada zdolność kształtowania siebie według poznanych i akceptowanych ideałów;
- ♦ człowiek, mając strukturę dialogiczną, przeżywa siebie jako „ja” w obliczu „ty” drugiej osoby;
- ♦ człowiek potrafi w sposób wolny uczynić bezinteresowny dar z siebie, naśladując Boga, którego wolność jest realizacją proegzystencji.

Powyższe myśli ukazały ks. Blachnickiemu ogólny kierunek poszukiwań i przemyśleń teologicznych dla określenia istoty wolności człowieka. Pozwoliły one również na zrozumienie istoty grzechu, będącego przejawem niewłaściwego użytku uczynionego przez człowieka z wolności, a w konsekwencji wypaczeniem miłości i źródłem wszelkiej niewoli. Z kolei odkupienie – jako przywrócenie człowiekowi wolności – stało się dla ks. Franciszka punktem wyjścia dla wszelkich rozważań na temat wolności człowieka. Stworzona przez niego teologia wyzwolenia jest więc pewnym aspektem soteriologii, czyli teologii odkupienia.

Mówiąc o teologii wyzwolenia człowieka, ks. Blachnicki wchodził na teren ludzkiego działania, które stawało się nie tylko przedmiotem jego naukowych rozważań, analiz czy badań, ale i terenem podejmowania praktycznej realizacji wypracowanych zasad. Wnikliwa praca nad tekstami Twórcy metody oazowej pozwala wydobyć z nich te założenia teologiczne, które kształtowały całą jego pastoralną działalność. Założenia te, zakorzenione mocno w Ewangelii, można sprowadzić do jednej tezy wyjściowej, według której wszelką działalność na rzecz wyzwolenia należy widzieć jako kontynuację misji zbawczej Chrystusa. Wychodząc z takiego założenia, Franciszek Blachnicki wypracował zasady teologii wyzwolenia człowieka o znaczeniu uniwersalnym, wskazując równocześnie na konkretne powody, dla których ta teologia wyzwolenia jest dzisiaj nie tylko możliwa, ale i konieczna.

Pierwszy powód związany jest z prawdą, że we wszystkich działaniach na rzecz wyzwolenia człowiek jest podmiotem i celem. Ponieważ u podstaw zniewolenia leży zawsze fałszywa wizja człowieka i jego wolności – zarówno u tych, którzy są zniewoleni, jak i u tych, którzy zniewalają – u podstaw wszelkich dążeń wyzwoleniczych musi się znaleźć wyzwolenie wewnętrzne, czyli wyzwolenie człowieka w człowieku. Twórca Krucjaty Wyzwolenia Człowieka odkrył zasadę ewangeliczną, według której wychowanie nowego człowieka musi stać w centrum wszelkich działań na rzecz wyzwolenia. Zaniedbanie troski o wychowanie ludzi do właściwego rozumienia i używania swojej wolności prowadzi narody w zasadzie wyzwolone do wtórnego zniewolenia. Zatracenie pojęcia prawdziwej

wolności prowadzi bardzo często do zamiany wolności na liberalizm, który pozwala każdemu czynić to, co odpowiada jego subiektywnym planom.

Prezentowana teologia wyzwolenia człowieka jest konieczna również dla zdobycia jasnego rozeznania wobec rzeczywistości błędnych dróg w walce o wyzwolenie oraz infiltracji ideologii pseudowyzwoleńczych. Może ona też zachować ruchy wyzwolenicze od frustracji, załamania się nadziei oraz od wewnętrznych sprzeczności polegających głównie na tym, że stosuje się środki będące w rzeczywistości zagrożeniem celu, który chce się osiągnąć. Stąd też głównym zadaniem teologii wyzwolenia będzie należyte umotywowanie i ukierunkowanie walki o wyzwolenie bez przemocy.

Ksiądz Blachnicki stworzył teologię wyzwolenia człowieka, biorąc za punkt wyjścia słowa Chrystusa: „Prawda was wyzwoli” (J 8,32). Prawdę objawioną przez Boga ukazał w niej jako korzeń i regułę wolności oraz jako podstawę i miarę wszelkiej akcji wyzwoleniczej. Wychodząc z prawdy objawionej w Piśmie Świętym oraz z nauczania Kościoła, ks. Franciszek pokazał, że wolność nie polega na możliwości czynienia czegokolwiek, ale że jest ona wolnością ku dobru, w którym człowiek znajduje swoje szczęście. Człowiek staje się wolny o tyle, o ile dochodzi do poznania prawdy i o ile ona kieruje jego wolą. Do istoty wolności należy więc uzależnienie się od prawdy i dobra, od sprawiedliwości i miłości. Po wolność człowiek musi zatem sięgać sam, poddając się wymaganiom prawdy i dobra. Z tego wynika też, że tak pojęta wolność nie może być zabrana człowiekowi przez żadną zewnętrzną przemoc.

Kompetencja i konieczność stworzonej przez ks. Blachnickiego teologii wyzwolenia człowieka wynikają wreszcie z faktu, że źródłem wszelkiej niewoli, jednostkowej czy społecznej, są zawsze nieopanowane namiętności ludzkie, czyli to, co w języku religijnym nazywamy grzechem. Wyzwolenie zaś z grzechu stanowi istotę tego, co nazywamy odkupieniem. Droga do wolności i wyzwolenia człowieka prowadzi zawsze przez uznanie grzechu i wewnętrzne nawrócenie. Stąd też prezentowana przez ks. Franciszka teologia wyzwolenia jest zastosowaniem teologii odkupienia do rozwiązywania konkretnych przejawów zniewolenia wśród ludzi naszej epoki. Wskazuje ona na potrzebę włączenia do wszystkich działań wyzwoleniczych elementu miłosierdzia i przebaczenia, które wypływają z Chrystusowego dzieła odkupienia.

Wydaje się, iż można zaryzykować stwierdzenie, że zespolenie w osobie ks. Blachnickiego spojrzenia naukowego oraz praktycznego zaowocowało stworzeniem teologii wyzwolenia o zasięgu uniwersalnym. Twórca metody oazowej, czerpiąc z prawdy objawionej w słowie Bożym oraz zawartej w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, wskazał na rzeczywistość wolności, która ze swej natury jest uniwersalna, odkrywając równocześnie jej prawdziwe znaczenie w konkretnym kontekście historii narodu polskiego.

WIZJA CELU WALKI O WYZWOLENIE

Idąc za nauczaniem św. Jana Pawła II, ks. Blachnicki przypominał, że zasadniczym celem walki o wyzwolenie może być tylko człowiek i jego wolność, która musi być zrealizowana najpierw w nim samym, gdyż właśnie w człowieku zawiera się podstawowa droga wyjścia, on sam zaś staje się prawdziwie wolny przez rzetelny i głęboki stosunek do wartości. Bóg musi wpierw zwyciężyć w człowieku, a „zwycięstwo takie oznacza życie w prawdzie, prawosć sumienia, miłość bliźniego, zdolność przebaczenia, rozwój duchowy naszego człowieczeństwa”¹¹. Wychowanie człowieka do tak pojętej suwerenności personalnej jest – zdaniem Czcigodnego Sługi Bożego – pierwszym zadaniem w programie wyzwolenia narodu,¹² zaś droga formacji w ramach Ruchu Światło-Życie jest kapitalnym narzędziem w procesie odkrywania w sobie daru Bożej wolności i korzystania z niego we wszelkich działaniach. Głoszona przez ks. Blachnickiego prawda o wolności i wyzwoleniu jest więc aktualna jak nigdy dotąd, gdyż po ustąpieniu jarzma komunizmu, Polakom grozi dzisiaj bardziej niż przed laty pokusa pozostawienia drogi wolności, a wejścia na bezdroża samowoli.

Daru wolności wewnętrznej Polacy potrzebują również w dziedzinie życia społecznego i pracy będącej podstawowym powołaniem człowieka na tej ziemi. Ksiądz Blachnicki powtarzał za Janem Pawłem II, że w tej dziedzinie musi być zrealizowana „ewangelia pracy”, czyli dobra nowina o pracy ludzkiej, która głosi, że praca czerpie swoją godność stąd, iż jest wykonywana przez człowieka jako osobę i dlatego zasługuje ona na szacunek¹³. W oparciu o tę „ewangelię pracy” należy jego zdaniem walczyć o sprawiedliwość i miłość społeczną, która oznacza pełnię ładu moralnego, związanego z całym ustrojem społecznym, a w szczególności z ustrojem pracy ludzkiej. Sprawiedliwość społeczna polega bowiem na poszanowaniu i urzeczywistnianiu praw człowieka w stosunku do wszystkich członków danego społeczeństwa, a miłość społeczna nie jest niczym innym, jak „cywilizacją miłości”, w stronę której trzeba sterować w całym rozwoju życia społeczeństw i życia międzynarodowego¹⁴. Nowa rzeczywistość społeczno-polityczna w Polsce, zapoczątkowana zrywem solidarnościowym, pojawiła się w dużej mierze jako owoc nadziei, która rezygnuje z przemocy, ale odwołuje się do siły duchowej i postaw moralnych, nierozdzielnie wiążąc pokój z wyzwoleniem. Kształtowanie tych postaw jest nadal w naszym narodzie nie tylko potrzebne, ale wręcz konieczne.

¹¹ Jan Paweł II, *Moralne zwycięstwo Narodu* (Homilia wygłoszona w Warszawie 17.06.1983 r.), w: *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi* (Libreria Editrice Vaticana 6), Watykan 1983, s. 39.

¹² F. Blachnicki, *Suwerenność wewnętrzna. Program porozumienia Polaków 1982. Deklaracja Carlsberska*, w: PKW, s. 201.

¹³ F. Blachnicki, *Ewangeliczny program, trudny program, program nieodzowny. Próba syntezy II pielgrzymki Jana Pawła II do Polski*, w: PKW, s. 248.

¹⁴ Tamże, s. 249.

W parze z poprzednim zadaniem musi iść praca nad tworzeniem kultury moralnej ludzi i narodu. Jan Paweł II przypominał, że kultura ma swoje źródło w miłości, albowiem w ewangelicznym przykazaniu miłości tkwi najgłębsze źródło duchowego rozwoju każdego człowieka, a rozwój ten z kolei stanowi najgłębsze źródło kultury moralnej ludzi i narodów. Kultura moralna natomiast opiera się na trzech wartościach i postawach, które wzajemnie się warunkują: na prawdzie, miłości i zaufaniu. Ksiądz Blachnicki, nawiązując do nauczania papieskiego, stwierdza, że budowanie kultury opartej na prawdzie, miłości i zaufaniu ma dla Polski podstawowe znaczenie, od tego bowiem zależy jej przyszłość, jako że wszystkie wymiary społecznego bytu narodu opierają się ostatecznie na tym podstawowym wymiarze etycznym: prawda, zaufanie, wspólnota¹⁵. Dzisiaj możemy za Sługą Bożym powtórzyć, że przyszłość naszego narodu nadal zależy od kierowania się na co dzień obiektywną prawdą; od realizacji prawa miłości w budowaniu wzajemnych relacji i od postawy zaufania Bogu ponad wszystko.

Według Twórcy Krucjaty Wyzwolenia Człowieka nakreślone wyżej zadania stanowią etapy uzyskiwania suwerenności wewnętrznej, możliwej do realizowania nawet w warunkach braku pełnej suwerenności zewnętrznej. Ta ostatnia jednak, pozostająca ostatecznym celem walki wyzwolenczej, jest warunkowana i przygotowywana przez suwerenność wewnętrzną, której podmiotem jest – jego zdaniem – naród, wyrażający swoją suwerenność przez utworzenie państwa z kierującą nim władzą, pozostającą w służbie narodu i jego suwerenności. Na tym polega według niego wymiar wolności narodu i wolnej Ojczyzny, której została przywrócona godność suwerennego państwa¹⁶. Pozostaje nam zatem dzisiaj skorzystać z odkrytej przez ks. Franciszka Blachnickiego ewangelicznej prawdy o wolności i wyzwoleniu, by kształtować w sobie wytrwale zdolność do korzystania z daru wolności, a w konsekwencji z radością służyć Bogu i bliźnim otrzymanymi od Stwórcy darami.

**DOES POLAND NEED TODAY THE TRUTH ABOUT
FREEDOM AND LIBERATION AS PROCLAIMED
BY FATHER FRANCISZEK BLACHNICKI**

Summary

The truth about freedom and liberation is constantly threatened by a false notion of freedom and an erroneous assumption that freedom is to be found only where there is no external compulsion. According to Father Blachnicki, real freedom is born out of an internal overcoming of a hatred that makes one use violence and abuse as means to an end. Using the Gospel as the starting point he would promote

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże s. 250.

the fight for liberation without violence, using the power of faith, that allows one to give testimony to the truth in every situation. He was of the opinion that actions aimed at the liberation of man should be seen as continuations of the salvific mission of Christ.

In the face of alarming liberal attitudes that reject God's rules in the name of incorrectly understood democracy it is worthwhile to bring to mind Father Blachnicki's thesis that it is freedom that leads to liberation, not the other way round. For freedom is not a simple effect of liberation, and external liberation in itself does not guarantee the experiencing of internal freedom.

Thus at the bottom of this pro-liberation pursuit there is an internal liberation which is liberation of man within man carried out in the process of formation of new man. Ultimately freedom is not an ability to do anything, but it is freedom towards Good which is the source of happiness. Man becomes free up to the point of his recognition of the truth and his will is driven by freedom.

Theology of liberation presented by father Blachnicki is the application of theology of redemption to solving specific manifestations of enslavement among people of the contemporary era.

Słowa kluczowe: prawda – krzyż – wyzwolenie, wolność wewnętrzna i zewnętrzna, polska teologia wyzwolenia, suwerenność wewnętrzna, wychowanie nowego człowieka, wyzwolenie bez przemocy

Keywords: truth, liberation, internal and external freedom, Polish theology of liberation, internal sovereignty, formation of the new man, liberation without violence

BIBLIOGRAFIA

- Blachnicki F., *Człowiek wyzwolony na Wschodzie i Zachodzie* (Przemówienie wygłoszone na zamku Hambach w ramach manifestacji końcowej II Marszu Wyzwolenia Narodów 26.08.1984 r.), w: tenże, *Prawda – krzyż – wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, s. 293-303.
- Blachnicki F., *Ewangeliczny program, trudny program, program nieodzowny. Próba syntezy II pielgrzymki Jana Pawła II do Polski*, w: tenże, *Prawda – krzyż – wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, s. 248-256.
- Blachnicki F., *Ku polskiej teologii wyzwolenia* (Referat wygłoszony na Katholikentag w Düsseldorfie w 1982 r.), w: tenże, *Prawda – krzyż – wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, s. 229-242.
- Blachnicki F., *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia* (Referat wygłoszony na sesji specjalnej IV Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie w Kalwarii Zebrzydowskiej 5.03.1979 r.), w: tenże, *Prawda – krzyż – wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, s. 19-36.

Blachnicki F., *Suwerenność wewnętrzna. Program porozumienia Polaków* 1982. *Deklaracja Carlsberska*, w: tenże, *Prawda – krzyż – wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, s. 199-208.

Ratzinger J., *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: *Tajemnica Odkupienia*, Poznań 1997, s. 7-26.

Jan Paweł II, *Chrystus wyzwala człowieka i ludzkość do „nowego życia”* (Katecheza wygłoszona podczas audycji środowej 10.08.1988 r.), w: tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela* (Libreria Editrice Vaticana 14), Watykan 1989, s. 463-468.

Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego wygłoszona na Placu Zwycięstwa*, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa IW PAX 1982, s. 45-50.

Jan Paweł II, *Moralne zwycięstwo Narodu* (Homilia wygłoszona w Warszawie 17.06.1983 r.), w: *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi* (Libreria Editrice Vaticana 6), Watykan 1983, s. 36-47.

Ks. Marcin Niesporek¹

Katowice

KATECHETA W ŚRODOWISKU SZKOŁY WOBEĆ PROBLEMÓW DEMONOLOGII

Początek lat 90. XX wieku wprowadził Kościół na zupełnie nowe tory – pluralizmu społecznego w głoszeniu prawdy Ewangelii. Jest to czas pojawiających się nowych prądów religijnych, szczególnie w zakresie ezoteryzmu², z którym Kościół

¹ Ks. dr Marcin Niesporek, kapłan archidiecezji katowickiej, absolwent Wydziału Teologii Uniwersytetu Śląskiego (2004), doktorat z teologii pastoralnej (2010) nt. *Formacja chrześcijańska w wielkopostnych listach pasterskich biskupów polskich w latach 1979–2005*, katecheta, wikariusz parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Chorzowie Batorym, kapelan Stowarzyszenia Opieki Hospicyjnej i Paliatywnej „Hospicjum” w Chorzowie, kontakt z autorem: marcin.niesporek@archidiecezjakatowicka.pl

² Ruchem ezoterycznym jest na przykład New Age. New Age (ang. Nowy Wiek, Nowa Epoka, Nowa Era) jest ruchem społeczno-religijno-politycznym rozpowszechnionym w II połowie XX wieku, a mającym swe korzenie w dziewiętnastowiecznym ezoteryzmie zachodnim i charakteryzującym się określonym światopoglądem. Ruch New Age rozwinął się na gruncie kryzysu lat pięćdziesiątych oraz siedemdziesiątych XX wieku. Trudno uchwycić całościowo koncepcję New Age, można jednak wyróżnić główne jej wyznaczniki: (1) kosmos postrzegany jest jako organiczna całość; (2) jest on ożywiany energią określaną często jako Dusze lub Duch; (3) charakterystyczna jest wiara w pośrednictwo różnych duchowych istot; (4) oraz wiara w wyższą wiedzę, która rzekomo przerasta wiele religii i kultur; (5) ludzie powinni podążać za oświeconymi mistrzami. Zwolennicy New Age stawiają tezę, że świat się znalazł w Erze Ryb, w której przez dwa tysiące lat dominowało chrześcijaństwo. Nadchodząca zaś Era Wodnika ma przynieść zmiany światopoglądu. Nowe myślenie ma być związane z połączeniem zachodniej nauki i wschodniej duchowości. Właściwie New Age odwołuje się do wielu współczesnych pojęć związanych z tematyką ezoteryczną i okultystyczną. Wymienić można takie pojęcia jak: channeling, gnoza, feng shui, holizm, karma, myślenie pozytywne, ezoteryzm, okultyzm, parapsychologia, reinkarnacja, spirytyzm, szamanizm. Por. Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus*

próbował się zmierzyć³, a także wielości różnego rodzaju praktyk okultystycznych⁴. W takim kontekście nastąpił także powrót religii do szkół⁵. Obecność katechezy w przestrzeni szkolnej daje ogromny wachlarz możliwości ewangelizowania młodzieży i nauczycieli.

dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age, Poznań 2003, s. 18-19, 84-95; A. Siemieniowski, *Nauka w rękach ideologów*, „Studia Gdańskie” 20(2007), s. 293-294; J.-M. Verlinde, *Zagrożenia ruchu New Age wobec kultury zachodniej*, „Studia Gdańskie” 20(2007), s. 329-332.

³ Kongregacja przypomina o zagrożeniu, jakie stanowią dla przepowiadania Ewangelii teorie relatywistyczne, które utrudniają zrozumienie prawdy objawionej. Owo błędne ujęcie polega na przekonaniu filozoficznym i teologicznym, że prawda wyłożona przez chrześcijańskie objawienie jest niemożliwa. Deklaracja ukazuje nieprawdziwość założenia głoszącego, że „to, co jest prawdą dla jednych, może nie być prawdą dla innych”. Podkreśla też, że jedyność i jedność Kościoła zostały w opinii wielu chrześcijan rozmyte przez różne prądy i sekty religijne, mające znamiona synkretyzmu oraz holizmu. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, 4, w: *taż*, Deklaracja *Dominus Iesus*. Tekst i komentarze, Poznań 2006, s. 22-23, 35-36.

⁴ Trudno jest podać jasną definicję okultyzmu. Można stosować jej szeroki zakres. Wtedy okultyzm oznacza wiarę w istnienie bytów lub mocy niedających się zweryfikować doświadczalnie na normalnym poziomie wrażliwości, a dzięki którym można zapanować nad wszystkim przy zastosowaniu szczególnych praktyk, które opanowuje się dzięki badaniom, poprzez inicjację i różnorodne doświadczenia. Osoby zajmujące się okultyzmem twierdzą, że mają dostęp do tajemniczego poznania i zrozumienia mocy, którego inni nie posiadają i który wykracza poza prawa fizyki czy rozumu (np. czytanie myśli, materializacja przedmiotów, poznanie przyszłości, wywieranie dobrego lub złego wpływu na osoby, panowanie nad siłami natury, bezpośredni kontakt z duchami). W takim przypadku można mówić o odrzuceniu religijności. Człowiek odrzuca religię, bo zwraca się ku bytom, mocom, władzom, które nie pochodzą od Boga. Człowiek nie odnosi ich do Boga ani w ich istnieniu, ani w korzystaniu z nich. Już na podstawie tych informacji uwidacznia się związek okultyzmu z magią, wróżbą, astrologią, spirytyzmem, satanizmem oraz pewnymi aspektami masonerii. Okultyzm jest jakby szczepem, z którego się rodzą wszystkie konsekwencje będące jego owocami. Można je pogrupować i wymienić kilka z nich: (1) zakłócenie życia w wierze – chodzi o wiarę chrześcijańską i doświadczenie judaizmu (częściowe), wszystkie inne religie są częściowo (w większej czy w mniejszej mierze) uwikłane w tego typu praktyki – (2) negatywne zmiany w charakterze (alkoholizm, agresja, kłótniowość, mściwość, zboczenia seksualne) na skutek obciążenia okultystycznego; (3) występowanie depresji przy nawróceniu, a zwłaszcza przy próbie oddania życia Jezusowi (rodziny, w których praktykuje się okultyzm, są podatne na choroby umysłowe i anomalie, rozwój zdolności mediumicznych przekazywanych dziedzicznie). Praktyka egzorcyzyczna potwierdza wyraźnie grzech idolatrii w kontekście okultyzmu. Przykładem są osoby dokonujące praktyk okultystycznych, które po egzorcyzmach tracą zdolności mediumiczne. Por. G. Amorth, *Egzorcyci i psychiatry*, Częstochowa 1999, s. 48-49; A. Posacki, *Okultyzm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 13, Radom 2004, s. 248.

⁵ Warto też zauważyć, że nauczanie religii w szkole nie jest tylko fenomenem Polski, ale jest ona obecna w szkołach w trzynastu krajach, w których wierzący są w większości wyznania katolickiego (Austria, Belgia, Chorwacja, Czechy, Francja, Hiszpania, Irlandia, Litwa, Polska, Portugalia, Słowacja, Węgry, Włochy), w ośmiu krajach o większości protestanckiej (Anglia-Walia, Dania, Finlandia, Islandia, Lotwa, Norwegia, Szkocja, Szwecja) i w pięciu krajach o większości prawosławnej (Białoruś, Bułgaria, Rumunia, Serbia, Czarnogóra i Macedonia, Ukraina). Powrót katechezy do szkoły stawia pytanie o jej kierunki rozwoju, zachowując jednocześnie jej tożsamość ewangelizacyjną. Zob. A. Sobieraj, *Teologia, nauka a katecheza. W dwudziestą rocznicę powrotu katechezy do szkoły*, „Katecheta” [dalej: Kat] 1(2010), s. 5.

Do uwarunkowań pozwalających skutecznie głosić Ewangelię należy bez wątpienia osobowość katechety. Osobowość komunikatywna stwarza możliwość rozmów z uczniami i nauczycielami, które dotyczą wielu problemów egzystencjalnych. Zdobyć przez katechetę zaufania zarówno nauczycieli, jak i uczniów jest chyba jednym z fundamentów pozwalających być obecnym z orędziem Ewangelii w przestrzeni szkoły.

Katecheza natrafia też na pewne trudności. Wśród nich można wskazać na analfabetyzm religijny młodzieży. Zjawisko to jest złożone, wynika z kilku przyczyn ze sobą powiązanych. Poziom wiedzy zależy od edukacji religijnej w rodzinie i w szkole. Nieustanne rozszerzanie się i oddziaływanie prądów filozoficznych i nurtów myślowych postmodernizmu powoduje, że wpływ rodziców na wychowanie młodzieży i dzieci jest coraz mniejszy⁶. Wyraża się to chociażby w obecności mediów elektronicznych, szczególnie *facebooka*, w życiu młodego człowieka. Portale społecznościowe mają coraz większy wpływ na kształtowanie mentalności wierzących, a tym bardziej młodzieży. W wielu przestrzeniach życia ludzkiego niosą pozytywne treści. Są też narzędziem ewangelizacji oraz bardziej atrakcyjnej katechezy. Niestety cała przestrzeń mediów społecznościowych wykorzystywana jest również na prezentację wartości obcych kulturze chrześcijańskiej, a nawet wobec niej agresywnie nastawionych.

W takim kontekście kulturowym katecheza musi wychodzić naprzeciw nowym wyzwaniom, pojawiającym się modom, prądom myślowym i religijnym. Wobec takich zadań trzeba sobie postawić pytanie: w jaki sposób podstawa programowa katechezy odpowiada na zainteresowania ludzi młodych i na ich pytania stawiane współczesnemu Kościołowi? Czy ukazuje współczesne pułapki myślenia kulturowego obecnego w przestrzeni medialnej? Na ile porusza problematykę obecnego w przestrzeni życia ezoteryzmu i okultyzmu? Czy i w jakim stopniu porusza zagadnienia zagrożeń duchowych? Czy nie prezentuje takich treści, które są jakby obok życia młodzieży?

Zmiana podstawy programowej wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego z 2009 roku była powodem przygotowania i opracowania znowelizowanej *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, tak aby edukacja religijna korelowała z edukacją przedszkolną i szkolną. Podstawa programowa katechezy musiała zostać zapisana w języku jasno sformułowanych

⁶ Pojęcie „analfabetyzm” używane jest w znaczeniu przenośnym – chodzi o brak elementarnych wiadomości z jakiegś dziedziny. Prowadzone badania w zakresie jednego z parametrów polskiej religijności, a więc znajomości doktryny Kościoła katolickiego, modeli zachowań moralnych oraz form i praktyk religijnych, ukazały, że młodzież ma braki w zakresie znajomości znaczenia sakramentów świętych, wiedzy na temat świąt kościelnych, znajomości nauki katechizmu na temat zmartwychwstania, posługiwania się Pismem Świętym, odczytywania orędzia zbawienia w tekstach biblijnych, znajomości imion i nazwisk prymasa Polski, biskupa diecezji oraz proboszcza parafii, na terenie której mieszkają. Oprócz tych symptomów na uwagę zasługuje fakt nieznajomości zagrożeń duchowych wśród młodzieży albo ich lekceważenie. Zob. A. Zellma, *Analfabetyzm religijny polskiej młodzieży wyzwaniem dla szkolnego nauczania religii*, Kat 7-8(2013), s. 5-8, 9.

wymagań edukacyjnych. Powodem zmian było także uwzględnienie zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego, zmian funkcji i struktur rodziny, różnorodności mediów, postępu naukowo-technicznego, nacjonalizmu i fundamentalizmu, nierówności ekonomicznych, sekularyzacji, niewłaściwego rozumienia demokracji, kryzysu metafizyki, postawy tymczasowości, nowego ujęcia czasu, fragmentaryczności i rozproszenia w procesie kształtowania osobowości. Ponadto procesy te wpisują się w ogólnie spotykaną ponowoczesność charakteryzującą się takimi czynnikami jak: subiektywność prawdy, prawo „podaży i popytu” przed prawem „być nad mieć”, zatarta różnica pomiędzy wartościami tradycyjnymi a współczesnymi, wpływ kultury amerykańskiej przez stacje telewizyjne, kanały muzyczne, świat multimediów (gry komputerowe) lansujące amerykański styl życia. Ponadto w ponowoczesne myślenie i odbieranie rzeczywistości wpisuje się wielość i różnorodność Kościołów, ruchów, grup religijnych czy pseudoreligijnych, zaś wybiórczość przyjmowanych treści religijnych z podkreśleniem autonomii wyboru była powodem nowego przewartościowania treści⁷.

Nowa podstawa programowa katechezy została przyjęta 8 marca 2010 roku, podczas 351. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie. Uwzględniono w niej obniżenie wieku, w którym będzie się odbywała edukacja, także religijna. Zostały wprowadzone – zgodnie ze znowelizowaną ustawą o systemie oświaty – obowiązkowe wychowanie przedszkolne dla dzieci pięcioletnich oraz obowiązek szkolny od lat sześciu. Struktura znowelizowanego dokumentu programowego katechezy Kościoła katolickiego w Polsce wyróżnia edukację: przedszkolną, w szkole podstawowej (z podziałem na dwa etapy, klasy I-III, klasy IV-VI), w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych. Uwzględnia także katechezę dostosowaną do osób z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu lekkim, umiarkowanym i znacznym oraz do osób z autyzmem, a także do uczniów niesłyszących czy słabosłyszących oraz niewidzących lub słabowidzących⁸.

W nowej podstawie programowej katechezy w Polsce sformułowano – w porównaniu z wcześniejszą – zadania nauczyciela religii, wprowadzono cele katechetyczne, podobnie jak w 2001 roku⁹. Analizując te fragmenty aktualnej podstawy programowej z 2010 roku, które dotyczą treści demonologicznych, można wydobyć jej dobre strony, ale i być trochę rozczarowanym. O ile trzeba pochwalić nową podstawę za treści przeznaczone dla dzieci w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym (klasy I-III), o tyle można mieć zastrzeżenia co do sformułowanych celów treści dotyczących wieku szkolnego (klas IV-VI), gimnazjum i edukacji

⁷ Zob. E. Osewska, J. Stala, „Podstawa programowa katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce” z 8 marca 2010 roku – kontekst i przyczyny, Kat 1(2011), s. 56-59

⁸ Zob. A. Zellma, Nowa jakość planowania wymagań edukacyjnych w szkolnym nauczaniu religii – szanse i bariery. Analizy w świetle znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego Polsce”, Kat 9(2010), s. 9-10.

⁹ Zob. M. Gogolik, Istotne zmiany w „Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”, Kat 6(2011), s. 7-8.

ponadgimnazjalnej¹⁰. W nowej podstawie programowej z katechezy katecheta może jednak dokonać ostatecznej selekcji treści nauczania religii¹¹, co jest jakąś szansą na omówienie problemów z zakresu demonologii – tak często pomijanych w nauczaniu religijnym.

Przeoczenie treści demonologicznych w katechezie często tłumaczone jest faktem, bardzo zresztą słusznym, że Chrystus zwyciężył Szatana przez swoje odkupienie. Warto jednak wobec tak postawionej tezy przywołać treść dokumentu Kongregacji Nauki Wiary. Kongregacja przypomina, że byłoby błędem takie traktowanie dzieła zbawienia Jezusa, jakby „odkupienie osiągnęło wszystkie swoje skutki i nie byłoby już potrzeby angażowania się w walkę, o której mówi Nowy Testament i mistrzowie życia duchowego”¹².

Taki stan rzeczy można oczywiście uzasadniać tym, że tematyka szeroko pojętych zagrożeń wynikających z okultyzmu i ezoteryzmu nie zajmuje naczelnego miejsca w wyznaniu wiary. Taki trop przyjęła katecheza, której podstawowym zadaniem jest rozbudzanie wiary. Założenie to towarzyszyło zapewne tworzeniu programów katechetycznych i wcześniej związanego z nimi *Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, które wyznacza jako cel doprowadzenie człowieka do zjednoczenia z Jezusem, a nawet do głębokiej z Nim zażyłości. Odwołuje się w tej materii do chrztu świętego, podczas którego ma miejsce wyrzeczenie się złego ducha. Odwoływanie się do tego sakramentu stanowi istotny element formacji

¹⁰ Charakter wieku przedszkolnego uzasadnia podawane w nowej podstawie programowej treści dotyczące podstawowych pojęć religijnych (szczególnie aniołów), rozpoznawania prostych znaków religijnych (symbolika krzyża), nauki prostych modlitw do Anioła Stróża. Podobnie wiek pierwszych trzech klas szkoły podstawowej w nowej podstawie nie budzi zastrzeżeń. Możemy znaleźć w niej treści wyjaśniające podstawowe pojęcia świata duchowego (np. anioł, Szatan, zbawienie, grzech). Zastrzeżenia pojawiają się w odniesieniu do analizy treści programowych klas IV-VI. Już pobieżna analiza pozwala wysunąć tezę, że brakuje treści, które są najbardziej aktualne dla dzieci w tym wieku (zagrożenia gier komputerowych, bajek, filmów, pokemonów itp.). Wątpliwości dotyczą także gimnazjum. O ile dobór treści, szczególnie dotyczącej formacji moralnej, zawiera problematykę wykroczeń przeciw przykazaniom, a w wychowaniu liturgicznym poświęca się wiele miejsca treściom dotyczącym poszczególnych elementów liturgii i ich rozumieniu, to pominięte są całkowicie zagadnienia dotyczące tak aktualnych treści związanych z kulturą i środowiskiem życia młodzieży, jak np. Harry Potter, Halloween, różne praktyki inicjacyjne, na które młodzież jest w tym wieku narażona. Najbardziej jednak rozczarowuje treść podstawy programowej dotycząca formacji w szkołach ponadgimnazjalnych. Mimo iż są w niej zawarte elementy, które można powiązać z tematem zagrożeń duchowych, na przykład charakterystyka nurtów myślowych związanych z negacją prawdy, opis grzechu jako nieposłuszeństwa wobec Boga (czy to nie jest zbyt banalne i spłycone ujęcie i rozumienie grzechu?), analiza zjawisk przełomu wieków (media, reklama, Internet), charakterystyka technik obrony przed manipulacją, charakterystyka postawy chrześcijanina wobec kultury masowej i elitarnej, arcydzieła i kiczu, to jednak wydaje się, że w obliczu współczesnej kultury przesiąkniętej ezoteryzmem i okultyzmem, to zbyt pobieżna analiza i dziś już zupełnie niewystarczająca. Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010, s. 18-20, 29-32, 40-42, 53-58, 73-78.

¹¹ Zob. A. Zellma, *Nowa jakość planowania...*, s. 13.

¹² Kongregacja Nauki Wiary, *Wiara chrześcijańska i demonologia*, Kraków 2011, s. 8-9.

chrześcijańskiej¹³. Trzeba jednak dodać, że mimo iż wyznanie wiary wprost nie odnosi się do tematyki aniołów i złych duchów, to porusza to zagadnienie – wynikające z wyznania wiary – *Katechizm Kościoła Katolickiego*¹⁴.

Główniejsze omówienie tematów demonologicznych powinno być motywowane przez katechetów słabą wiedzą uczniów o złych duchach, która opiera się często na infantylnych filmowych obrazach, będących efektem szukania sensacji, a nie rzetelnej wiedzy. Ponadto młody człowiek jest często pod wpływem informacji z różnych nieraz bardzo nierzetelnych źródeł (Internet, telefony komórkowe, telewizja), które mają zapewnić finansowy zysk korporacjom rynkowo-medialnym. Niestety trzeba ubolewać, że pomimo różnych pozytywnych aspiracji treści podstawy programowej dla uczniów gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, tematy demonologii są jednak bardzo okrojone, jeśli nie wręcz pomijane¹⁵.

Oczywiście, konstruowana podstawa programowa z katechezy (2010) i jej poszczególne jednostki katechetyczne powinny z jednej strony unikać przesadnej tendencji do ukazywania działania Szatana, z drugiej zaś nie przedstawiać przepowiadania Chrystusa bez odniesienia do zagrożeń powodowanych przez złego ducha. Treści te powinny uwzględniać także poszczególne etapy życia i rozwoju człowieka¹⁶.

¹³ Zob. A. Walulik, *Świat duchów w katechezie*, w: *Aniołowie i demony, Homo Meditans*, red. J. M. Popławski [dalej: ANiDEM], t. 18, Lublin 2007, s. 134.

¹⁴ Nauka o aniołach zawarta jest w nim w trzydziestu trzech punktach. Najwięcej miejsca zostało jej poświęcone w pierwszej części zatytułowanej: „Wyznanie wiary”. Pierwszy punkt piątego paragrafu: „Niebo i ziemia” omawia najpierw świat duchowy, a potem świat widzialny. Takie zestawienie stanowi doskonałe przejście do paragrafu szóstego, poświęconego człowiekowi. O ile ziemia jest światem ludzi, o tyle niebo oznacza firmament, a także miejsce Boga i stworzeń duchowych – aniołów, które go otaczają. Katechizm także przypomina, że osoba ludzka, posiadając ciało i duszę, łączy w sobie świat duchowy ze światem materialnym. Dopiero po takim wprowadzeniu następuje omówienie pochodzenia i funkcji aniołów. Warto także zauważyć, że swoje nauczanie na temat istnienia aniołów *Katechizm Kościoła Katolickiego* nazywa prawdą wiary potwierdzoną świadectwem Pisma Świętego i Tradycji Kościoła (por. KKK 306-307). Wiele miejsca katechizm poświęca światu demonów. Zawiera je w szesnastu numerach, nie używając jednak formy „demon”, ale posługując się na określenie złego ducha pojęciami: szatan oraz diabeł. Również najwięcej miejsca tej problematyce poświęca w pierwszej części dzieła, zatytułowanej: „Wyznanie wiary” oraz trzeciej części, noszącej tytuł: „Życie w Chrystusie”. Już samo rozmieszczenie w tekście dokumentu może wskazywać na to, iż jego autorzy rozważają zarówno pochodzenie demona, jak i jego wpływ na życie człowieka. Nie można jednak zapominać – to czyni również *Katechizm Kościoła Katolickiego* – że to Chrystus pokonał demona, pokazując nam sposoby walki i panowania nad nim.

Omawiając to zagadnienie, katechizm rozpoczyna od wyjaśnienia, czym jest upadek człowieka polegający na grzechu i skąd pochodzi zło. Jednocześnie tylko w zestawieniu z tajemnicą pobożności może być zrozumiana tajemnica nieprawości. Grzech więc można wtedy zrozumieć, gdy uzna się głęboko więź z Bogiem. Grzech w takim znaczeniu jest wypaczeniem wobec bezgranicznej miłości i odrzuceniem jej. Warto też zaznaczyć, że po takim wstępnym wyjaśnieniu autorzy dokumentu przechodzą do analizy przyczyn tego odrzucenia i człowieka dopuszczającego się nieposłuszeństwa wobec Boga. Zob. A.J. Sobczyk, *Anioły i demony w nauczaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: ANiDEM, s. 176-181.

¹⁵ Zob. A. Walulik, *Świat duchów...*, s. 133.

¹⁶ Zob. tamże, s. 134-137.

Widzimy zatem, że o ile treści wieku przedszkolnego i wczesnoszkolnego (I-III) w podstawie programowej z 2010 roku są jeszcze uzasadnione i poprawnie dobrane, to zakres treści demonologicznych szkoły podstawowej (IV-VI), gimnazjum i szkoły średniej należałoby uzupełnić. Zdaniem J. Kochela w dydaktyce szkolnej potrzebne jest uwzględnienie następujących zagadnień: uporządkowanie pojęć: Bóg Stwórca – stworzenia (np. aniołowie, demony, Szatan); zaszczepienie przekonania, iż Chrystus zwyciężył grzech, śmierć, Szatana i że jest Zbawicielem wszystkich ludzi (por. Ap 12,7-12; KKK 635; 1708; 2853); uświadomienie, że dopuszczenie przez Boga działania Szatana jest wielką tajemnicą (KKK 395; por. 2850-2854); krzewienie świadomości miary wyznaczonej zła (por. Jan Paweł II), że człowiek doświadczony pokusami może jednocześnie je oddalić (por. KKK 1806; 2846 – 2849); potrzeba trwania w słowie Bożym (por J 15,3nn), w modlitwie i życiu sakramentalnym (nie uciekając się jednak do magicznych praktyk i nie traktując tych środków w sposób magiczny); utwierdzanie młodych w przekonaniu o mocy płynącej z wiary i miłości (por 1 J 2,12-14; List apostołski do młodych całego świata *Parati semper*, nr 15); znajomość różnych zgubnych zagrożeń (np. zabobonów, bałwochwalstwa, wróżbiarstwa, magii, czarów, bezbożności, ateizmu, sekt, itp. (por. KKK 2110-2128).

Wydaje się – dodaje J. Kochel – że istnieje pilna potrzeba katechezy na temat sakramentów uzdrowienia, katechezy akcentującej współczesne wyzwania z zakresu ochrony życia i jego ludzkiego darowania oraz poruszenie nowej tematyki katechezy terapeutycznej. Coraz częściej w parafiach są proponowane modlitwy uzdrowienia, które gromadzą wielu młodych ludzi. One powinny być poprzedzone świetną katechezą na temat sakramentów uzdrowienia w Eucharystii, sakramencie pokuty i pojednania, a także w sakramencie uzdrowienia chorych. Młodzież jest często narażona ze strony działania złego ducha na popadnięcie w różne uzależnienia. Stąd też potrzebny jest postulowany już przez Jana Pawła II – element terapeutyczny w katechezie. Znajduje on głębokie zakotwiczenie w działalności nauczycielskiej Jezusa, która od samego początku związana była z misją uzdrawiania i wyrzucania złych duchów, czyli działalnością terapeutyczną (por. Mt 4,23; 9,35; Mk 1,34; 3,10; 6,5; Łk 7,21; 8,2)¹⁷. Współczesna katecheza w dobie różnego rodzaju zranień psychicznych, ale też wyraźnych wpływów osobowego Zła, powinna doświadczyć w uczniach uzdrawiającej mocy Jezusa¹⁸.

Powodów pomijania treści demonologicznych we współczesnej katechezie i obecnie jeszcze aktualnej podstawie programowej trzeba szukać o wiele głębiej.

¹⁷ Zob. J. Kochel, *Wychowanie do walki z szatanem przez katechezę*, w: *Egzorcyzmy w tradycji i życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2007, s. 198, 203-208.

¹⁸ Taki postulat proponuje również światowej sławy autorytet w dziedzinie egzorcyzmów – ks. G. Amorth. Twierdzi on, że we współczesnym duszpasterstwie należałoby odkryć pogłębiony wymiar przeżywania swojej wiary, problematykę charyzmatów i charyzmatycznej posługi osób (jako powrót do korzeni chrześcijaństwa) oraz uzdrowień. Te elementy niestety są często przyczyną szukania ich w sektach i innych ruchach religijnych. Por. G. Amorth, *Egzorcyciści i psychiatry*, s. 60-62, J. Kochel, *Wychowanie do walki z szatanem...*, s. 209.

Także w teologii, w której umiejscowienie świata anielskiego nie znajduje się w centrum, lecz na obrzeżach wiary chrześcijańskiej. Konsekwencją takiego wykładu wiary chrześcijańskiej jest słabe pojęcie prawideł życia duchowego, w tym świata anielskiego i demonicznego, wraz z ich konsekwencjami. Człowiek z jednej strony nie uświadamia sobie wielkości i pomocy ze strony świata duchowego, a z drugiej strony bagatelizuje zagrożenia płynące ze świata demonicznego, w którym chodzi przede wszystkim o prowadzenie człowieka przez Szatana ku wiecznemu potępieniu¹⁹.

W myśl takiego ujęcia treści demonologicznych w kontekście podstawy programowej katechezy z 2010 roku warto zwrócić uwagę na procesy ponowoczesności, tak zwanego „postmodernizmu”. Narzędziem postmodernizmu jest coraz bardziej zauważalna sekularyzacja. Obejmuje ona dwa kierunki interpretacyjne: instytucjonalny oraz kulturowy. Sekularyzacja oznacza oddzielenie od sacrum. Pojęcie to pochodzi od słowa *saecularis* – stuletni, doczesny, światowy, świecki, pogański²⁰.

Realizowanie misji katechety w świecie mocno zeświecczonym (zsekularyzowanym) może budzić pewne trudności. Szczególnie jeśli katecheta porusza treści demonologiczne związane z grzechem, Szatanem i działaniem złych duchów, bowiem one ukazują w złym świetle przeżywane procesy sekularyzacyjne. Katecheta więc może się narazić środowisku szkolnemu mówieniem o rzeczach, które w kulturze sekularyzacji i ateizmu mogą się wydawać nietolerancyjne, inne, niezgodne z „duchem czasu” i zachowaniami większości. Pogłębianie tematów demonologicznych może doprowadzić do konfrontacji, na przykład w sytuacjach, kiedy w szkole organizuje się takie wydarzenia, które stoją w sprzeczności z wartościami chrześcijańskimi, na przykład Halloween, wróżby andrzejkowe itp. Katecheta może wówczas zareagować w dwojaki sposób: albo głosić Ewangelię, albo pójść na kompromis i udawać, że tematyka sekularyzacji przedstawiana przez Kościół jest zbyt przesadzona i zbyt demonizowana. Istnieje zatem pokusa „uzawodowienia” katechety pracującego w szkole, a więc odwrócenia hierarchii wartości i często postawienia zawodu nad misją. Nie można w takim przypadku zapominać, że katechetę powinna cechować nie tylko lojalność wobec władz szkolnych, ale też – a może przede wszystkim – wobec władz kościelnych²¹. W końcu katecheta nie może zapominać, że za poziom swojego nauczania będzie kiedyś odpowiadał przed samym Bogiem. Dobrze przeprowadzona katecheza na pewno jest jak ziarnko gorczycy z przypowieści ewangelicznej, które kiedyś wyda obfite owoce. Katecheta powinien też pamiętać, że treści poruszane w czasie katechezy powinny korelować z życiem ludzi młodych.

Na życie młodego pokolenia ma wpływ kultura rozrywkowa, cały zakres muzyki rockowej i techno – nierzadko nacechowanej różnymi symbolami mającymi

¹⁹ Zob. A. J. Sobczyk, *Anioły i demony...*, s. 175.

²⁰ Zob. A. Orczyk, *Przemiany społeczno-kulturowe i religijne a katechizacja*, Kat 12(2008), s. 6-9.

²¹ Zob. S. Warzyński, *Odpowiedzialność za posługę katechetyczną w Kościele. Refleksje teologiczno-pastoralne*, Kat 10(2011), s. 66.

odniesienie do Szatana. Kultura muzyczna dawniej i dziś często postrzegana jest jako zjawisko integralnie związane ze sferą duchowości człowieka. W powszechnym mniemaniu jest przydatnym narzędziem zarówno pozytywnego, jak i negatywnego oddziaływania na treść ludzkich przeżyć i emocji. Uprawomocnione wydają się więc stawiane przez wielu egzorcystów i demonologów tezy, jakoby niektóre gatunki muzyki wpisywały się w konkretny kult Szatana. Trudno jednak (z racji braku konkretnych i systematycznych badań) zweryfikować naukowo takie informacje i opinie. Weryfikacja i postawienie jednoznacznych ocen krytycznych jest o tyle trudne, że dochodzi do tego jeszcze czynnik kulturowo-medialny.

Od średniowiecza do czasów nam współczesnych zmieniła się nie tylko muzyka, ale również sposób jej rozumienia. To, co kiedyś stanowiło *diabolus in musica*, dziś stało się naturalnym twórczym struktury dźwiękowej i brzmieniowej²². Nie oznacza to, że w sferze wiary tworzywo to pozostaje zupełnie ambiwalentne. Widać to czasem w zachowaniu uczniów. Zdarza się, że niektórzy uczniowie, sumieni w wykonywaniu obowiązków szkolnych, mający wzorowe wyniki w nauce, nagle stają się leniwi, uczą się z wielkimi oporami, a ich dorastaniu towarzyszy zmiana zachowania. Zdaniem R. Morabito (światowego specjalisty w dziedzinie psychiatrii i psychoterapii) powodem dziwnego zachowania uczniów może być udział w różnego rodzaju dyskotekach²³. Zmiana ta jest często przyczyną zastosowania w nagraniach systemu podprogowego. Coś jest podprogowe, gdy nie jest odbierane w sposób świadomy, a jedynie na poziomie podświadomości człowieka. Istnieją dwa rodzaje przekazów podprogowych: wzrokowe i słuchowe (video i audio)²⁴. Innym zagrożeniem różnych nagrań są słowa piosenek tworzonych przez wykonawców o wątpliwym autorytecie moralnym, a nawet przekazujące treści wyraźnie satanistyczne. Anton LaVey, autor *Biblii Szatana*, twierdził, że najskuteczniejszą formą propagowania satanizmu są: słowo – jako nośnik informacji; pobłażliwość – jako zacieranie ostrej i wyraźnej granicy między dobrem a złem; muzyka – jako najlepszy nośnik emocji²⁵. Wielu piosenkarzy poświęca (za

²² Zob. A. Zoła, „*Diabolus in musica*”, czyli problemy z ideą porządku, w: ANiDEM, s. 113-116, 125.

²³ Zdaniem prof. R. Morabito uczniowie chorują na tzw. psychastenię – wzorowe wyniki w nauce zamieniają się w miernie, traci się chęci i zapał, inteligencja staje się zamglona. Okazuje się, że ci uczniowie byli uczestnikami dyskotek. Jakie zachodzi tu oddziaływanie? Istnieje możliwość produkcji głośników z takim systemem dźwiękowym, by młodych ludzi pobudzać seksualnie. Zob. M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, Kraków 2013, s. 207-208, 302, 306.

²⁴ Przykład przekazu podprogowego: w salach kinowych podczas projekcji filmów co pięć minut pokazywano jedną butelkę coca-coli (lata 50. XX wieku). Oko ludzkie nie jest w stanie dostrzec pojedynczych klatek, jeśli pojawiają się z prędkością dwunastu klatek na sekundę. Widzowie nie odnotowali obrazów podczas filmu, a mimo to spożycie coca-coli wzrosło o 39%. W roku 1978 w supermarketach puszczano cicho muzykę, niezauważalną dla ludzkiego ucha, z powtarzaniem słów: „Ja nie kradnę”. Ilość zatrzymywanych produktów spadła o 36%. Zob. M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 210-211, 225.

²⁵ Wyżej wymienione kryteria przenikania satanizmu (jako jej ideologii) podjął rock z jego poszczególnymi gatunkami muzycznymi. Przykładem klasycznym może być amerykańska grupa

pośrednictwem kapłanów Szatana) swoje nagrania, medaliki, jakieś oznaki, które potem są sprzedawane, czyniąc w ten sposób to, co teologowie nazywają „urokiem”. Misjonarze z Afryki opowiadają, że podczas odtwarzania muzyki rockowej często miejscowa ludność pyta, dlaczego w tej muzyce przyzywane są złe duchy²⁶.

Pozostawanie czynne, ale też i bierne (tak jak ma to miejsce w czasie słuchania muzyki), w kręgu pewnych symboli i rytuałów może oznaczać inicjacyjne zaproszenie do satanistycznego świata. Zdarzają się symbole i znaki „głupie”, wymyślone często na poczekaniu. Można też mówić o symbolach neutralnych. Istnieją jednak również symbole niebezpieczne (symbole pozorne), otwierające człowieka na upadłą i ciasną rzeczywistość piekielnego świata. Warto zauważyć, że zarówno symbole „głupie”, jak i neutralne mogą należeć do konstrukcji znaczeniowej satanistycznego kultu i rytuału. Możemy wtedy wręcz mówić o symbolach inicjacyjnych, znakach dawanych światu ciemności, będących znakami zaproszenia²⁷.

Megadeath, która jedną ze swoich piosenek kończy słowami: „Kto jest młody, ten ma przyszłość. Przybywajcież więc natychmiast, synowie Bestii, i bądźcie silni. Śpiewajcie hymny na chwałę diabłu”. Począwszy od lat sześćdziesiątych muzycy rockowi coraz częściej przy tworzeniu tekstów wykazywali zainteresowanie ideologią zła, propagując okultyzm, magię czy satanizm. Jednym z pierwszych zespołów propagujących satanizm byli The Beatles. Na okładce jednej z płyt (*Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band*) znalazł się wizerunek współczesnego ojca satanizmu – Aleistera Crowleya. Po The Beatles przyszedł czas na Rolling Stones (zespół inspirowany przez Micka Jaggera) oraz Black Sabbath (grupę utworzoną w 1969 roku przez Ozzy'ego Osbourne'a, słynącego ze spektakularnych koncertów, podczas których był w stanie odgryźć głowę nietoperzowi i wychwalać Szatana). Por. *Satanizm – uwarunkowania filozoficzne i społeczne*, w: M. Gajewski, *Satanizm. Historia, kontrowersje, pytania*, Kraków 2011, s. 114-116.

²⁶ Zob. M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 213, 225.

²⁷ Przykładem mogą być takie symbole jak: (1) *Jin-Jang (Yin-Yang)* – symbol ten mówi, iż we wszechświecie istnieją dwie siły: dobro i zło. Choć są sobie przeciwne, to nie mogą bez siebie istnieć. Tylko ich współistnienie pozwala stwarzać. To teoria nie do przyjęcia przez chrześcijan. Bóg dla swego istnienia nie potrzebuje istnienia zła. Bóg jest doskonały i stwarza sam. (2) *Krzyż Nerona* – znak powszechnie noszony przez członków ruchu pacyfistycznego, walczącego o pokój. Jako taki nie ma żadnego znaczenia okultystycznego, został jednak przejęty przez satanistów i okultystów i oznacza dla nich, jako krzyż ze złamanymi ramionami, upadek chrześcijaństwa. (3) *Pentagram* (gr. *penta* – pięć, *gramma* – litera, znak) – pentagram, pentagrammon, pięciokąt foremny gwiazdasty lub gwiazda pięcioramienna to ważny symbol magiczno-okultystyczny, a także satanistyczny. Jest to pięcioramienna gwiazda wpisana w okrąg. Punkt szczytowy jest odpowiednikiem ducha. Pozostałe punkty styczne przedstawiają: wiatr, ogień, ziemię i wodę. Uważa się, że ma on siłę błagania dobrych duchów i ochronę od złych mocy. Cała gwiazda symbolizuje ludzkość balansującą pomiędzy niebem (punkt szczytowy) a ziemią (punkty podstawy). Jest to także jeden z zasadniczych symboli czarnoksiężstwa. Odnosi się on również do wicca – religii feministycznej czczącej bożki lub wprost siłę (często pojmowaną zamiennie z płodnością). Podstawy tych wierzeń odnaleźć możemy w Mezopotamii, Egipcie i Kanaanie, zaś późniejszy jej rozwój nastąpił w dobie Celtów. Samo słowo „wicca” w języku gaelickim znaczy „czarownica”. Pentagram jest często używany w praktykach czarnej i białej magii oraz przy sprawowaniu „czarnej mszy”. Znaleźć go ponadto można na kartach Tarota i w *Biblii Szatana*. (4) *Pierścień Atlantów* – amulet coraz bardziej powszechnie stosowany jako wisiorek lub pierścion. Bardzo niebezpieczny symbol. Okultyści zapewniają, że chroni przed złem i złą energią, ale sami nawet ostrzegają, że jego nieprawidłowe noszenie i posługiwanie się nim może poważnie szkodzić. Amulet ten wprowadza w ludzkie życie bardzo poważne problemy

Katecheta nie tylko spotyka się z uczniami słuchającymi muzyki okultystycznej, noszącymi różnego rodzaju symbole, ale również doświadcza propagowania elementów magii w szkole, przy akceptacji nieraz instytucji odpowiedzialnych za promowanie dobrego wychowania. Chodzi oczywiście o fascynację literaturą ezoteryczną – na przykład *Harrym Potterem*. Harry Potter jest bohaterem cyklu książek autorstwa Joanne K. Rowling, opowiadających historię chłopca kształcącego się w Szkole Magii i Czarnoksięstwa. Jest to w wielu szkołach lektura obowiązkowa. Niektóre dzieci tylko z tego względu czytały *Harry'ego Pottera*, bo umiejętność poruszania się w magicznym świecie podlegała ocenie. Klasy od szóstego roku wzwyż były zachęcane do uczestnictwa w seansach. Organizowano przyjęcia i nocne czytania. Poważne wydawnictwa podręcznikowe wydają materiały o *Harrym Potterze* dla nauczycieli. Wszystko to oznacza, że książki te, poszczególne tomy, są długofalowym projektem zmieniającym kulturę²⁸.

W ciągu czterech lat (do końca 2001 roku) sprzedano ponad czterdzieści milionów pierwszych trzech tomów cyklu, które przetłumaczono na co najmniej trzydzieści pięć języków (w Polsce nakład samych tylko trzech tomów przekroczył milion egzemplarzy). Ze sprzedażą tomów *Harry'ego Pottera* i towarzyszącym temu szumem medialnym związana jest ich promocja połączona z propagowaniem

natury duchowej i psychicznej. Nie można zapominać także o interpretacji okultystycznego znaczenia wyrażonego w symbolu pierścienia Atlantów. Ustawione równolegle figury prostokątów, kwadratów i trójkątów prowadzą do sekwencji trzech szóstek jako symbolu Bestii i Antychrysta. Należy odrzucić jakiegokolwiek fizykalne (naukowe) tłumaczenie oddziaływania pierścienia. Nauka odrzuca jakoby działanie pierścienia było związane ze skupianiem się jakichś „energii” fizycznych, jak fale „kształtów” czy „form”, i uznaje za nadużycie wszelkie formy materialistycznego (naukowego, fizykalnego) wyjaśnienia działania pierścienia Atlantów czy innych amuletów i talizmanów. (5) *Klucz Nilu* (klucz życia, krzyż egipski, krzyż z kokardką, anch, ankh) – znak, który ma swoje korzenie w starożytnej kulturze egipskiej. Oznaczał w niej życie, płodność, także zapłodnienie przez boga-słońce. Nazywany był kluczem życia, miał wyrażać ideę przezwyciężenia śmierci. Jego kształt miał symbolizować kobiece łono. Obecnie znak ten oznacza wiedzę tajemną. Uważano go (zgodnie z starożytnymi wierzeniami egipskimi) za znak nieśmiertelności i wiecznego zdrowia, dzięki emanowaniu energii z jego wnętrza. Symbolizował też zjednoczenie z bogami w zaświatach, wyrażając rozwiązłość seksualną, pogardę dla dziewictwa, możliwość wyboru partnera czy partnerów wedle własnego uznania i nawiązując w ten sposób do pogaństwa, gdzie praktykowano rytualne hulanki, nierząd sakralny, orgie seksualne. Por. M. Matusik, *Zobaczyłem twarz diabła. Rozmowy z egzorcystą*, Szczecbrzeszyn 2012, s. 53-54; J. Dorsz, *Władca Pierścienia*, „Egzorcysta” 2(2013), s. 40; A. Trojanowski, *Pierścień Atlantów, czyli diabelski scenariusz na życie z sercem odwróconym od Boga*, w: *Misjonarze i egzorcyciści w obronie przed złymi mocami*, red. M. Piątkowski, Warszawa 2012, s. 89, 91; Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Moc amuletu. Energia, której nie ma*, „Egzorcysta” 2(2013), s. 57; M. Gajewski, *Satanizm – uwarunkowania filozoficzne i społeczne*, w: tenże, *Satanizm. Historia, kontrowersje, pytania*, Kraków 2011, s. 174-187; K.P. Piasta, *Elementy demoniczne w muzyce rockowej na podstawie literatury polskiej i zagranicznej*, w: *Satanizm. Rock. Narkomania. Seks*, red. A.J. Nowak, Lublin 2001, s. 81-214; A. Posacki, *Wprowadzenie. Powaga zła w satanizmie*, w: M. Gajewski, *Satanizm. Historia, kontrowersje, pytania*, Kraków 2011, s. 25-26; http://www.echochrystusakrola.org/assets/files/2011-07/symbole_znaki_stosowane_w_okultyzmie.pdf [dostęp: 28.07.2013].

²⁸ Zob. G. Kubys, *Harry Potter – dobry czy zły?*, Radom 2006, s. 13-14.

tak zwanych gadżetów magicznych i okultystycznych. Powieść wywołała dyskusje naukowców i negatywne reakcje kościołów chrześcijańskich, które odebrane zostały jako wyraz ciemnoty i zacofania. Główny zarzut wobec książki dotyczy obfitości tematów magicznych i okultystycznych²⁹.

Magia stoi w samym centrum powieści, oddycha się nią i żyje, a nawet staje się ona źródłem wartościowania. Można postawić tezę, że w wielu bajkach pojawiają się elementy białej magii, ale nie zawiera ona recepty na życie. Książka w dyskretny i inteligentny sposób promuje magię, a magia – nie można o tym zapominać – to promowanie złych duchów i odwoływanie się do Szatana, oddanie się mu, pójdzie w jego ślady. Prezentowanie w sposób pozytywny magii – to przekaz, że Szatan nie jest złym duchem, ale właściwie dobrym. Jeśli zaś jest dobry, to Bóg musi być zły, albo przynajmniej nudny. Istnieje inne jeszcze zagrożenie ze strony *Harry'ego Pottera*. Jest nim umieszczenie poważnego i czarodziejskiego świata czarodziejów tuż za progiem zwykłych ludzi, przekonywanie ich o prowadzeniu całkowicie innego od pozostałego społeczeństwa trybu życia. Taki podział prowadzi do przekonania, że zwykli ludzie nie są warci spojrzenia, zainteresowania ani uczucia³⁰.

Świat *Harry'ego Pottera* jest wypełniony symbolami definiowanymi w kulturze jako symbole zła: wąż, smok, kamienny posąg, szpony, rogi, zielona błyskawica, siarka, a także kolorami: czarnym i krwistoczerwonym. Kolory te można odnaleźć w Apokalipsie. W powieści obecne są także swoistego rodzaju „antysakramenty”. Takimi można nazwać *horkruksy*, które oferują czarownikom nieśmiertelność, w zamian za cenę strasznego morderstwa, jako koniecznego warunku, który należy wypełnić. Można się zastanawiać, czy nazwa ta nie stanowi połączenia łacińskiego słowa *crux* ze skrótem angielskiego słowa: *horrible*, *horrific* czy *horrid* (ang. straszliwy, odrażający, przerażający)³¹. Chodziłoby wtedy o „odrażający” czy „przerażający” krzyż, który zdaje się nie współgrać z wizją autorki *Harry'ego Pottera*. W istocie jednak chodzi o szerzenie wizji śmierci, ducha Antychrysta³². Powieść zamazuje także problematykę magii, stawiając ją w pozytywnym świetle, szczególnie magii białej. Warto przywołać w tym miejscu notę Konferencji Episkopatu Toskanii na temat magii i demonologii³³.

²⁹ Trzeba zaznaczyć, że sama nazwa: *Hogwart's School of Witchcraft and Wizardry* (w tłumaczeniu na polski: Szkoła Magii i Czarodziejstwa w Hogwarcie) jest niewłaściwa. Kojarzy się bowiem z niewinnymi bajkami i bardziej z metaforą „czarowania” niż z rzeczywistymi czarami. Bardziej prawidłowa jest: Szkoła Czarnoksiężstwa lub Czarownictwa. Zestawienie „poważnych” czarów (*Witchcraft*) z mniej poważnym pojęciem odnoszącym się do świata bajek (*Wizardry*) sprzyja nieporozumieniu. Powielone ono zostało także w polskim tłumaczeniu, w którym poważną z natury rzeczy magię zestawia się z pojęciem używanym w bajkach czy baśniach: czarodziejstwo. Por. G. Kuby, *Harry Potter – dobry czy zły?*, s. 13-14; A. Posacki, *Harry Potter*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 7, Radom 2002, s. 217-219.

³⁰ Zob. A. Posacki, *Harry Potter*, s. 219.

³¹ Zob. A. Posacki, *Inwazja neopogaństwa*, Kraków, 2012, s. 37-47, 51-54, 55-61, 61-62.

³² Zob. R. Tekieli, *Zmanipuluj cię, kochanie*, Kraków 2012, s. 22.

³³ Nota ta podkreśla, że o ile takie praktyki jak gry kuglarskie lub zjawiska iluzjonizmu, czynione za pomocą naturalnych środków, a nie poprzez środki nieuczciwe i niegodziwe, nawet jeśli przez

Problem magii w szkole nie dotyczy tylko lektur, ale także obchodzenia świąt obcych chrześcijaństwu, takich jak Halloween³⁴. Argumentem często przywoływanym przez zwolenników Halloween jest traktowanie tego jako zabawy w szkołach. Niestety dla demona nie istnieje podział na zabawę czy traktowanie tej praktyki na serio. Zły duch wykorzystuje każdą okazję do zniewolenia człowieka. Przykładem mogą być osoby zniewolone, które w przeszłości traktowały te praktyki w kategoriach żartu, zabawy, a skończyło się na poważnych zniewoleniach duchowych. Święty Tomasz z Akwinu pisał, że magia zakłada wysyłanie zaproszenia do demonów przez różne znaki, gesty czy symbole. W przypadku Halloween tymi znakami otwierającymi na świat duchów są kostiumy mające rzekomo zmylić duchy, które nawiedzają ludzi ostatniego dnia października. Tymczasem z praktyki egzorcystycznej wiadomo, że ludzi mogą nękać złe duchy imitujące często duchy zmarłych, co jest typowe dla spirytyzmu. Istnieje jednak o wiele większe niebezpieczeństwo Halloween – wypieranie ze świadomości wielu dzieci Uroczystości Wszystkich Świętych oraz Dnia Zadusznego. Ich stosunek do świata zmarłych przestaje być kształtowany przez dogmaty wiary, które ulegają spłyceciu. Pozbawia się je przeżywania świętych obcowania oraz modlitwy za zmarłych³⁵.

niektórych są uznawane za białą magię, to z punktu widzenia nauki Kościoła są akceptowalne. Nie można jednak akceptować praktyk typowych dla białej magii, czyli takich zabiegów, o których się twierdzi, że zmierzają do celów czysto dobroczynnych, jak poprawienie relacji miłości, uzdrowienie z choroby, rozwiązanie problemów ekonomicznych, a używa się do tego nieodpowiednich środków, takich jak: talizmany, amulety, fetysze oraz „zauroczone” substancje, wiara w układ kart, osób lub wydarzeń, a także uciekanie się do medycznych praktyk skoncentrowanych na sztuce czy medycynie alternatywnej. W tych praktykach wchodzi w grę nie tylko formy zabobonu czy oszustwa, ale wręcz zwodnicze postawy, przeciwne samej naturze wiary, niegodziwe i nie do przyjęcia. Zob. Nota duszpasterska Konferencji Episkopatu Toskanii na temat magii i demonologii, 8, w: A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009, s. 435-436.

³⁴ Halloween sięga swymi korzeniami pogańskiej tradycji, zawłaszczonej przez satanistów, którzy w noc Halloween (z 31 X na 1 XI) łączą się wieczorem w tak zwanych „czarnych mszach” i „orgiach seksualnych”, związanych jednocześnie z demonami, składając ofiary z ludzi w kulcie satanistycznym, o czym świadczą wypowiedzi byłych satanistów. W średniowieczu wierzono, że w nocy z 31 X na 1 XI światem rządzą czarownice, a przed ich piekielną bronią chroni zapalenie świecy w wydrążonej dyni, która stała się jakby symbolem (i jednocześnie rekwizytem zabawowym) Halloween. Dynia taka nazywana jest „Jack-o’-lantern” od imienia człowieka, który – zgodnie z irlandzką legendą – ukarany został za paktowanie z diabłem, dlatego w jesienne noce nosi on ze sobą latarnię z dyni i ma to trwać aż do sądu ostatecznego. W tradycji amerykańskiej „święto” to wygląda pozornie niewinnie i wydaje się być jedynie zaspokojeniem potrzeby tajemniczości, czemu ma sprzyjać przebijanie się za czarownice, wampiry, duchy czy diabły, bądź też przejawem zainteresowania rzeczami budzącymi grozę czy lęk (zabawa w „strachy”). Jest to jednak okazja do chuligańskich ekscesów, podczas których czyni się zło w postaci niszczenia samochodów, napadów na ludzi czy morderstw. Zob. A. Posacki, *Halloween*, s. 197.

³⁵ Zob. *Zabawa Halloween. Zły duch nie zna się na żartach. Wywiad z o. Aleksandrem Posackim SJ rozmawia Grzegorz Górny*, „Egzorcysta” 2(2012), s. 19-20.

Obecność katechety w szkole jest ogromną szansą ewangelizacji nie tylko młodzieży na katechezie, ale także nauczycieli wywodzących się z różnych środowisk, o różnej wrażliwości religijnej. Katecheta obecny w szkole może tę szansę wykorzystać albo ją zaprzepaścić. Obecność katechezy w szkole jest doskonałym przykładem realizowania posoborowych koncepcji ewangelizacji parafii, a wśród nich tak zwanych „ewangelizacyjnych komórek parafialnych”, wykorzystując obecne *hic et nunc* (obecne „tu i teraz”) w środowisku szkoły. Bóg bowiem chce zbawiać człowieka w takich a nie innych warunkach egzystencjalnych, w takiej a nie innej wspólnotcie czy rodzinie³⁶. System komórek zakłada wezwanie chrześcijanina do ewangelizacji, poprzez już istniejące relacje, powiązania oraz uwarunkowania, w których żyje. Ewangelizacja taka utwierdza w przekonaniu, że miejsca, w których człowiek przebywa, sprzyjają głoszeniu Królestwa Bożego³⁷.

Katecheta postawiony w środowisku szkoły może wykorzystać istniejące przyjaźnie, powiązania, zdobytą sympatię, delikatnie wskazując obszary zagrożeń duchowych. Wymaga to jednak od katechety jasnego przekazu i wiedzy na te tematy. Nie chodzi też o demonizowanie młodzieży i nauczycieli, ale rzetelne wychowywanie do dojrzałości wiary. Należy mieć nadzieję, że przygotowana nowa podstawa programowa z katechezy, będąca wynikiem reformy szkolnej, w sposób mądry, wyważony, ale i odpowiadający na znaki czasu, zagospodaruje treści katechetyczne, poświęcając im więcej miejsca na tematy atrakcyjne dla młodzieży, a jednocześnie uwrażliwiając młodzież na zagrożenia duchowe obecne w przestrzeni wiary.

A RELIGION TEACHER IN A SCHOOL ENVIRONMENT IN THE FACE OF A DEMONOLOGY ISSUE

Summary

The presence of a religion teacher at school becomes a chance to evangelise both students and teachers. They all come from different backgrounds and have varying experience of God. The article *A Religion Teacher in a School Environment*

³⁶ Metoda ta została zaszczipiona w 1986 roku w parafii św. Eustorgiusza w Mediolanie. Korzeniami sięga wspólnoty protestanckiej. Odwołuje się do pierwotnego entuzjazmu pierwszych uczniów Jezusa, żywo zachwyconych pierwszymi wspólnotami kościelnymi. Głównym założeniem tej metody jest zaangażowanie chrześcijan w wymiar eklesjalny wiary. Tylko budując w Kościele wspólnoty żywe, zdolne do zarażania entuzjazmem wiary płynącym z więzi z Jezusem, można innych zewangelizować. Por. A. Żądło, *Współczesne propozycje odnowy parafii*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2: *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002, s. 98; Zob. B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne*, Kato-wice 2006, s. 573-574.

³⁷ Zob. B. Biela, *Parafia miejscem...*, s. 573-574.

in the Face of a Demonology Issue is an attempt to show a religion teacher's tasks which he can undertake during religious instruction lessons and during informal contacts with other teachers. These tasks are not focused only on spreading the Gospel. But also on making young people aware of spiritual threats connected with wearing satanist symbols and promoting satanism, organizing Halloween, propagating magic. The article proves that the school curriculum for catechism does not underline the threats sufficiently. It contains suggestions of improving the content of the subject in this aspect and also of fuller use of the priest teacher's presence at school.

Słowa kluczowe: Nowa podstawa programowa, sekularyzacja, ponowoczesność, Harry Potter, symbole okultystyczne, Halloween, satanizm, muzyka okultystyczna

Keywords: New Curriculum, secularization, post-modernity, Harry Potter, occult symbols, yoga, Halloween, satanism, occult music

BIBLIOGRAFIA

- Amorth A., *Egzorcyci i psychiatrzy*, Częstochowa 1999.
- Biela B., *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 2006.
- Dorsz J., *Władca Pierścienia*, „Egzorcysta”, 2(2013), s. 36-41.
- Gajewski M., *Satanizm – uwarunkowania filozoficzne i społeczne*, w: M. Gajewski, *Satanizm. Historia, kontrowersje, pytania*, Kraków 2011, s. 174-187.
- Gogolik M., *Istotne zmiany w „Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*, „Katecheta” 6(2011), s. 4-9.
- Jacyna-Onyszkiewicz Z., *Moc amuletu. Energia, której nie ma*, „Egzorcysta” 2(2013), s. 56-57.
- Kasjaniuk E., M. Nowacka, *Katechizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz, i inni, Lublin 2000, t. 8, k. 1035-1037.
- Kiciński A., *Nauczanie religii w Europie*, „Katecheta” 10(2012), s. 4-15.
- Kochel J., *Wychowanie do walki z szatanem przez katechezę*, w: *Egzorcyzmy w tradycji i życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2007, s. 190-210.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, 4, w: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, Poznań 2006, s. 19-46.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Wiara chrześcijańska i demonologia*, Kraków 2011.
- Kuby G., *Harry Potter – dobry czy zły?*, Radom 2006.

- Matusik M., *Zobaczyłem twarz diabła. Rozmowy z egzorcystą*, Szczeczeszyn 2012, s. 53-54.
- Murawski R., *Katecheza*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz i innych, Lublin 2000, t. 8, k. 1027-1028.
- Nota duszpasterska Konferencji Episkopatu Toskanii na temat magii i demonologii*, 8, w: A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009, s. 427-456.
- Orczyk A., *Przemiany społeczno-kulturowe i religijne a katechizacja*, „Katecheta” 12(2008), s. 6-15.
- Osewska E., Stala J., „Podstawa programowa katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce” z 8 marca 2010 roku – kontekst i przyczyny, „Katecheta” 1(2011), s. 56-61.
- Papieska Rada ds. Kultury, Papieska rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*, Poznań 2003.
- Piasta K. P., *Elementy demoniczne w muzyce rockowej na podstawie literatury polskiej i zagranicznej*, w: *Satanizm. Rock. Narkomania. Seks*, red. A. J. Nowak, Lublin 2001, s. 81-214.
- Posacki A., *Halloween*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 7, Radom 2002, s. 197-198.
- Posacki A., *Harry Potter*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 7, Radom 2000, s. 217-224.
- Posacki A., *Inwazja neopogaństwa*, Kraków, 2012.
- Posacki A., *Okultyzm*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 13, Radom 2004, s. 242-249.
- Posacki A., *Wprowadzenie. Powaga zła w satanizmie*, w: M. Gajewski, *Satanizm. Historia, kontrowersje, pytania*, Kraków 2011, s. 11-26.
- Siemieniowski A., *Nauka w rękach ideologów*, „Studia Gdańskie” 20(2007), s. 293-309.
- Sobczyk A. J., *Anioły i demony w nauczaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Aniołowie i demony, Homo Meditans*, red. J. M. Popławski, t. XVIII, Lublin 2007, s. 175-185.
- Sobieraj A., *Teologia, nauka a katecheza. W dwudziestą rocznicę powrotu katechezy do szkoły*, „Katecheta” 1(2010), s. 4-7.
- Tekieli R., *Zmanipuluję Cię kochanie*, Kraków 2012.
- Tosatti M., *Śledztwo w sprawie szatana*, Kraków 2013.
- Trojanowski A., *Pierścień Atlantów, czyli diabelski scenariusz na życie z sercem odwróconym od Boga*, w: *Misjonarze i egzorcyci w obronie przed złymi mocami*, red. M. Piątkowski, Warszawa 2012, s. 89-91.
- Verlinde J.-M., *Zagrożenia ruchu New Age wobec kultury zachodniej*, „Studia Gdańskie” 20(2007), s. 329-342.
- Walulik A., *Świat duchów w katechezie*, w: „Aniołowie i demony”, „Homo Meditans”, red. J. M. Popławski, t. XVIII, Lublin 2007, s. 129-139.
- Warzyński S., *Odpowiedzialność za posługę katechetyczną w Kościele. Refleksje teologiczno-pastoralne*, „Katecheta”, 10(2011), s. 64-73.
- Zabawa Halloween. Zły duch nie zna się na żartach. Wywiad z o. Aleksandrem Posackim SJ rozmawia Grzegorz Górny*, „Egzorcysta” 2(2012), s. 19-20.

- Zellma A., *Analfabetyzm religijny polskiej młodzieży wyzwaniem dla szkolnego nauczania religii*, „Katecheta” 7-8(2013), s. 4-14.
- Zellma A., *Nowa jakość planowania wymagań edukacyjnych w szkolnym nauczaniu religii – szanse i bariery. Analizy w świetle znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*, „Katecheta” 9(2010), s. 6-16.
- Zoła A., „*Diabolus in musica*”, czyli problemy z ideą porządku, w: „*Aniołowie i demony*”, „*Homo Meditans*”, red. J. M Popławski, t. XVIII, Lublin 2007, s. 119-127.
- Żądło A., *Współczesne propozycje odnowy parafii*, w: *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2, *Teologia Pastoralna Szczegółowa*, Lublin 2002, s. 98.
- http://www.echochrystusakrola.org/assets/files/2011-07/symbole_znaki_stosowane_okultyzmie.pdf [dostęp: 28.07.2013].

Katarzyna Stolpiec
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA W ŚWIETLE ENCYKLIKI *DEUS CARITAS EST* BENEDYKTA XVI

Sprawiedliwość lub niesprawiedliwość należą do podstawowych wyborów etycznych człowieka. Jako istota wolna i rozumna podejmuje on decyzje, które pozostawiają trwały ślad w sferze jego osobowości, jak też wpływają na kształt społeczności, w której przyszło mu egzystować. „W człowieku tkwią bowiem dwa podstawowe wymiary: osobowy i społeczny, które dopełniają się wzajemnie, mimo że posiadają różne płaszczyzny ontyczne. Rozwiązanie zagadnienia społecznego wymiaru osoby ludzkiej w dużej mierze determinuje rozwiązanie problemu sprawiedliwości społecznej”¹.

Zdiagnozowana przez Jana Pawła II w encyklice *Dives in misericordia* [dalej: DiM] z 1980 r. kwestia sprawiedliwości społecznej staje się coraz bardziej nabrała: „Trudno nie stwierdzić, że w świecie współczesnym zostało rozbudzone na wielką skalę poczucie sprawiedliwości. Z pewnością też ono jeszcze bardziej uwydatnia to wszystko, co ze sprawiedliwością jest sprzeczne, zarówno w stosunkach pomiędzy ludźmi, pomiędzy grupami społecznymi czy «klasami», jak też pomiędzy poszczególnymi narodami, państwami, wreszcie systemami politycznymi, czy też całymi tak zwanymi światami. Ów głęboki i wieloraki nurt, u podstaw którego świadomość współczesnych ludzi postawiła sprawiedliwość, świadczy o etycznym charakterze owych napięć i zmagających, które przenikają świat” (DiM 12).

¹ S. Lis, *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 3(1996), s. 236.

Jednak pojęcie sprawiedliwości społecznej „w różnych systemach społecznych wyraża odmienne treści. Zależnie od opcji ideowej, konotacje interpretacji tego pojęcia częściowo się zazębiają, a częściowo wykluczają [...]”. W wielu sytuacjach życiowych jednostki odwołują się intuicyjnie do tej idei jako normy moralnej, mając najczęściej na myśli oczywiste zaprzeczenie niesprawiedliwości. Choć sama idea w przestrzeni życia publicznego występuje nadzwyczaj często, to niezwykle trudno posłużyć się przykładem pozytywnego jej zdefiniowania, nawet w ramach dyskursu akademickiego² – pisze Artur Laska.

W konsekwencji sprawiedliwość społeczna, pożądana i postulowana przez różnorodne systemy religijne, etyczne i estetyczne, często przekształca się w zideologizowany element projektów politycznych, stając się sprawiedliwością dla wybranych, a tym samym karykaturą sprawiedliwości rozumianej integralnie. Dzieje się tak, ponieważ – jak pisał Jan Paweł II – „bardzo często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi, ludzkich grup i społeczeństw, ulegają w praktyce wypaczeniu. Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo, wówczas chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, staje się istotnym motywem działania: jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości” (DiM 12). Tak więc z antropologicznego i etycznego punktu widzenia sprawiedliwość społeczna nie może istnieć bez prawdy, a pytając o najgłębsze źródła wszelkich niesprawiedliwości (nierówności), dochodzimy do integralnej antropologii (całościowej wizji człowieka) i do etyki uniwersalistycznej³. Powrót do prowadzonej w tym duchu refleksji nad istotą sprawiedliwości, zwłaszcza tej, którą określa się jako sprawiedliwość społeczna, poprzez uwypuklenie jej chrześcijańskiej specyfiki, wydaje się zatem pilny i pożądanym, zwłaszcza w kontekście duchowych i społecznych wyzwań stojących przed Kościołem.

Najgłębszą inspiracją dla takiego ujęcia problematyki będzie encyklika z 2005 r. *Deus caritas est* [dalej: DCE] Benedykta XVI, która pozwala na ukazanie meritum rozważanej kwestii poprzez wskazanie na kategorię miłości społecznej jako warunku *sine qua non* pełnego rozumienia i praktykowania sprawiedliwości będącej zasadą społeczną i cnotą chrześcijańską. Zatem – począwszy

² A. Laska, *Sprawiedliwość społeczna jako „pojęcie przygodnie sporne”*, w: *Świat Idei i Polityki*, red. T. Godlewski, (Prace Naukowe Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, t. 6), Bydgoszcz 2006, s. 85-86 (85-101).

³ Zob. A. Drożdż, *Czy sama sprawiedliwość wystarcza?*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 14(2009), s. 15-26.

od źródeł idei sprawiedliwości poprzez niektóre jej artykulacje – problematyka sprawiedliwości społecznej zostanie przedstawiona w perspektywie dobra wspólnego, a tym samym bardziej w duchu koncyliacyjnym niż konfrontacyjnym, jako aktualna propozycja katolickiej myśli społecznej dla współczesnego świata⁴. Nie chodzi przy tym o szczegółową i wyczerpującą analizę treści encykliki, lecz jedynie o inspirowane lekturą dokumentu wskazanie na sposób i kierunek myślenia o sprawiedliwości społecznej jako fundamentalnej zasadzie życia społecznego w jej powiązaniach z chrześcijańską duchowością.

1. U ŹRÓDEŁ SPRAWIEDLIWOŚCI (SPOŁECZNEJ)

Do najstarszych przejawów sprawiedliwości należy praktyka wzajemności, oparta na wyrównywaniu świadczeń i krzywd. Jedną z jej pierwszych konkretyzacji historycznych jest – występująca m.in. w Kodeksie Hammurabiego czy w Starym Testamencie – zasada „oko za oko, ząb za ząb”. Aktualny do dzisiaj wkład w formowanie się chrześcijańskiej refleksji społecznej na temat sprawiedliwości wniosły natomiast starożytna filozofia grecka oraz klasyczne prawodawstwo rzymskie⁵.

Demokryt z Abdery (560–370) twierdził, że sprawiedliwość jest wykonywaniem tego, co jest obowiązkiem człowieka określonym przez prawo. Sokrates (470–399) wskazał na relatywność sprawiedliwości: ten sam czyn może być sprawiedliwy lub niesprawiedliwy, w zależności od grupy odniesienia. Platon (427–347) odróżnił indywidualny i społeczny wymiar sprawiedliwości: w pierwszym sprawiedliwość stanowi fundament i zapewnia harmonię cnót: mądrości, męstwa i panowania nad sobą. Wymiar społeczny zapewnia zaś współpracę pomiędzy poszczególnymi częściami społeczeństwa. Tym samym ideał sprawiedliwości jest zachowany, gdy każdy wykonuje obowiązki wynikające ze statusu społecznego i działa zgodnie z uzdolnieniami własnej natury. Arystoteles (384–322) definiował sprawiedliwość jako trwałą, określoną przez rozum dyspozycję do zachowania równowagi pomiędzy nadmiarem i niedostatkami w działaniu i doznaniach. W znaczeniu szerszym – jako ogólna dobroć moralna – polegać miała na działaniach zgodnych z prawem (w społecznym odniesieniu do innych). W znaczeniu węższym stanowić miała cnotę rozumianą jako praktyczna umiejętność właściwego postępowania w poszczególnych dziedzinach. Arystotelesowi zawdzięcza się też wyróżnienie w sprawiedliwości ogólnej sprawiedliwości wymiennej, rozdzielczej (dystrybutywnej, rozdzielającej) i wyrównawczej (komutatywnej, wyrównującej). Pierwsza ma miejsce w dobrowolnie zawieranych umowach i opiera się na zasadzie proporcjonalności odpłaty, co stanowi warunek istnienia wspólnoty

⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998.

⁵ Zob. M. Maciejewski, *Szkic z dziejów sprawiedliwości od czasów starożytnych do współczesności*, w: *Varia Doctrinalia*, red. Ł. Machaj (Prace Naukowe Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, t. 20), Wrocław 2012, s. 7-26.

członków danej społeczności. Druga (rozdzielcza) stoi na straży proporcjonalności warunków społecznych oraz przydzielania różnych dóbr i ciężarów społecznych w zależności od zdolności, umiejętności i zasług poszczególnych osób. Sprawiedliwość wyrównawcza zaś ma polegać na wyrównaniu pomiędzy osobami albo między osobą a instytucją tego, co się otrzymało i tego, do czego jest się zobowiązanym wobec drugiej osoby lub instytucji⁶. Koncepcje te prowadzą do wniosku, że tylko ludzie sprawiedliwi zdolni są do zbudowania sprawiedliwego państwa i społeczeństwa, w których to – dzięki harmonii panującej między podstawowymi warstwami społecznymi – możliwe jest osiągnięcie funkcjonalnej aktywności i realizacji całości zadań stojących przed państwem. Tak więc jak sprawiedliwość osobista pozwala żyć pojedynczemu człowiekowi szczęśliwie, tak sprawiedliwość realizowana w skali *polis* zapewnia obywatelom właściwe ukształtowanie moralne, a wspólnocie politycznej – jej trwałość i szczęście⁷.

Teoria i praktyka prawa rzymskiego rozróżniają prawo stanowione (*lex*) oraz prawo natury (*ius*). Sprawiedliwość utożsamiana jest z tym ostatnim, stanowiąc rzeczywistość daną i zadaną człowiekowi. Stąd Cyceon (106–43) definiował sprawiedliwość jako *habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*⁸. On też – bodaj jako jeden z pierwszych – wskazał, że sama sprawiedliwość nie wystarcza: „Bóg, którego świątynią jest wszystko to, co widzisz [...] dał ludziom przy stworzeniu nakaz, by strzegli owej kuli, która – jak widzisz – jest środkiem tej świątyni, a nosi nazwę ziemi [...]. Kieruj się sprawiedliwością i miłością, tą miłością, która wzniosła jest już w stosunku do rodziców i krewnych, ale największe znaczenie ma wtedy, gdy dotyczy ojczyzny. Właśnie takie życie jest drogą do nieba” – pisał⁹. Dwa i pół wieku po nim Ulpian (zm. 223) powie, że sprawiedliwość jest „stałą i niezmienną wolą przyznawania każdemu należnego mu prawa” (*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*)¹⁰. Do tej zasady, znanej jako *suum cuique*, będzie się odwoływać nie tylko cała późniejsza myśl prawnicza, ale także teologia chrześcijańska.

Współczesne nauczanie społeczne Kościoła na temat sprawiedliwości zbudowane zostało na fundamentach klasycznej myśli filozoficznej oraz refleksji teologicznej, zwłaszcza św. Augustyna (354–430) oraz św. Tomasza z Akwinu (1225–1274). Pierwszy odwoływał się do pochodzenia sprawiedliwości od Boga,

⁶ Zob. P. Wróbel, *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia” 5(2013) nr 1(8), s. 135–150.

⁷ Zob. M. Jendrzyszczak, *Idee sprawiedliwości oraz własności w interpretacji Platona i Arystotelesa*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 236(2015), s. 9–20.

⁸ Cyceon, *De inventione* 2, 160, [w:] <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/invention2.shtml> (12.11.2018).

⁹ Cyceon, *O państwie*, 6: *Sen Scypiona*, 15–16 (3), przeł. W. Kornatowski, [w:] Cyceon, *Pisma filozoficzne*, T. 2, Warszawa 1960, s. 178.

¹⁰ D. 1,1,10 za: A. Tarwacka, *O sprawiedliwości i prawie: 1 tytuł 1 księgi Digestów: tekst – tłumaczenie – komentarz*, „Zeszyty Prawnicze” 2003 nr 3/2, s. 362[6]. (357–370)

choć nie precyzował jej zasad. Drugi, nawiązując do podziałów arystotelesowskich i cycerońskich, nadał sprawiedliwości głęboką chrześcijańską interpretację, znacznie wykraczającą poza potoczne utożsamienie: „sprawiedliwie znaczy po równo”. Definiując sprawiedliwość jako „opartą na stałej i trwałej woli sprawność oddawania każdemu, co mu się należy” (*iustitia est habitus secundum quem maliquis constans et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*)¹¹, Akwinata odwołuje się do prawego rozumu, który określa to wszystko, co tworzy materię cnoty moralnej. „Prawy rozum może nadać prawości zarówno zewnętrznym czynom, jak i wewnętrznym uczuciom oraz rzeczom, którymi posługuje się człowiek. Przez zewnętrzne czynności i rzeczy rozum wprowadza porządek w stosunkach międzyludzkich. Względem wewnętrznych uczuć rozum stanowi o prawości samego człowieka” – syntetyzuje Stanisław Lis¹². Ostatecznie Akwinata przyjmuje trzy kategorie sprawiedliwości: legalną, wymienną i rozdzielczą. Ich cechą wspólną jest pewien rodzaj zobowiązania, które jest jednak różne w każdym poszczególnym przypadku. Ponadto każda z tych form sprawiedliwości ma inną treść, którą człowiek określa rozumem w zależności od konkretnej sytuacji, w jakiej się znajduje lub znajdzie.

2. SPRAWIEDLIWOŚĆ (SPOŁECZNA) W MAGISTERIUM PAPIESKIM

Jako przedmiot teologii moralnej „sprawiedliwość” wraz z umiarkowaniem, męstwem oraz roztropnością – *auriga virtutum* należy do cnot kardynalnych. W perspektywie magisterium społecznego Kościoła należy do zespołu principów (zasad, wartości) życia społecznego. Jednak pojęcie „sprawiedliwości społecznej”¹³ pojawiło się na terenie filozofii społecznej dopiero w pierwszej połowie

¹¹ *Sum. Theol.*, 2-2, q. 58, a. 1 resp., za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył Pius Belch, Londyn 1962-1986, [w:] http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm (12.11.2018).

¹² S. Lis, *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu...*, s. 222.

¹³ Stanisław Lis podkreśla, że pojęcie to jest nadal wieloznaczne: „Dla jednych sprawiedliwość społeczna oznacza zasadniczo to samo, co sprawiedliwość legalna (A. Vermeersch, B.H. Merkelbach, D.M. Prümmer, J. Höffner, A. Porttier, A. Szymański, A. Borowski). Sprawiedliwość społeczna wedle tych autorów zmierza do pogłębienia źródeł i podstawowych relacji prawnych, które są właściwe dla sprawiedliwości legalnej. Inni przyjmują, że sprawiedliwość społeczna jest podziałem sprawiedliwości legalnej (O. Schilling, F. Fillman, M. Reding), gdyż ma na celu prawidłową organizację życia gospodarczego oraz sprawiedliwy podział dóbr materialnych wśród wszystkich członków społeczeństwa. Jeszcze inni twierdzą, że sprawiedliwość społeczna jest pojęciem nadrzędnym, którego działem jest sprawiedliwość legalna (A. Schrattenholzen, B. Häring). Na innym stanowisku stoją ci, którzy uznają, że sprawiedliwość społeczna obejmuje sprawiedliwość legalną i rozdzielczą (H. Pesch, E. Genicot, H. Noldin). Kolejna grupa autorów wskazuje na to, że sprawiedliwość społeczna jest identyczna ze sprawiedliwością rozdzielczą tradycyjnego podziału (J. Tonneau, J.A. Ryan). Wreszcie, wedle niektórych, sprawiedliwość społeczna to odrębna cnota (J. Messner, A. Schmitt, J. Pieper, A. Retzbach)”. S. Lis, *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu...*, s. 236.

XIX wieku w kontekście rodzącego się wówczas socjalizmu. Marks położył wówczas podwaliny pod wrogie chrześcijaństwu wcielenie w życie specyficznie rozumianej sprawiedliwości społecznej w nowych realiach epoki przemysłowej. Z perspektywy czasu Jan Paweł II ocenił, że „podstawowym błędem socjalizmu jest jego antropologiczny charakter, bowiem rozpatruje on pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego” (*Centesimus annus*, 13). Natomiast papież Benedykt XVI doda, że „człowiek nie jest produktem warunków ekonomicznych, nie stanowi towaru wyprodukowanego na światową skalę, stąd jego uzdrowienie nie dokona się wyłącznie przez wpływ okoliczności zewnętrznych, jakimi są korzystne warunki ekonomiczne” (*Spe salvi*, 21).

Papież Leon XIII (1878–1903) w sposób radykalny i kompleksowy odpowiada na te idee, ogłaszając w roku 1891 pierwszą w historii encyklikę społeczną *Rerum novarum* [dalej: RN]. Systematycznie odpiera w niej tezy socjalistów odnośnie do prawa do własności, koncepcji rodziny i państwa, zdecydowanie podkreślając, że socjaliści, głosząc swoje teorie, jawnie sprzeciwiają się sprawiedliwości (zob. RN 4). W doskonałej syntezie tego nauczania Stanisław Kowalczyk pisze, że według Leona XIII, „«choć prywatne posiadanie dóbr jest niezbywalnym prawem człowieka, to jednak nie jest to równoznaczne z indywidualno-egoistycznym ich używaniem» (RN 19). Prywatna własność ma funkcje społeczne, dlatego winna służyć dobru wspólnemu. Leon XIII nie rozgraniczył wyrażnie wszystkich odmian sprawiedliwości, ale w jego rozważaniach można odnaleźć elementy sprawiedliwości zamiennej, rozdzielczej i społecznej. Motyw sprawiedliwości wymiennej pojawia się wówczas, kiedy mowa jest, z jednej strony, o uczciwej pracy robotników, z drugiej zaś, o słusznej zapłacie za ich pracę jako obowiązku pracodawców. «Spomiędzy wszystkich jednak obowiązków pracodawcy najważniejszy jest ten, żeby każdemu oddać to, co mu się słusznie należy» (RN 17). Sprawiedliwość odnosi się również do państwa, którego obowiązkiem jest: a) sprawiedliwy rozdział obowiązków pomiędzy wszystkich obywateli; b) troska o dobro wspólne – nie wykluczając nikogo; c) opieka nad robotnikami. Sprawiedliwość nie nakazuje zabierać cudzego pod pozorem «niedorzecznej równości» (co postuluje socjalizm), ale naruszeniem sprawiedliwości jest także zaniżanie należnej zapłaty, czy też zmuszanie do pracy niszczącej człowieka (RN 30, 33)”¹⁴.

Polemika Leona XIII z marksizmem zaowocowała procesem aktywizacji świeckich w przestrzeni społeczno-politycznej. Właściwie odczytując zachętę do wprowadzania w życie sprawiedliwości w rozumieniu chrześcijańskim, w duchu *accomodata renovatio* stworzono fundament pod prawną i charytatywną ochronę

¹⁴ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej w nauce Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 8(1999), s. 83-95.

najbiedniejszych przed wyzyskiem i społeczną niesprawiedliwością¹⁵ oraz pod pogłębienie tego pierwszorzędnego zadania polityki, jakim jest zagwarantowanie ładu i porządku społecznego¹⁶. Sprawiedliwość w tym znaczeniu zaczęła być postrzegana – jak określi to później Gabriel Witaszek – jako „relacja między ludźmi i narodami oparta na zasadach równości z uwzględnieniem ich odrębności. Sprawiedliwość odnosi się zawsze do innych, a jej podstawą jest człowiek będący w korelacji społecznej. W rzeczywistości sprawiedliwość może się realizować w spotkaniu, które charakteryzuje się komunikacją, wymianą i wspólnotą. Wszystko jest możliwe, jeżeli będzie występowało uznanie specyficznego dobra drugiej osoby. Sprawiedliwość promuje i broni praw innych w oparciu o różne relacje, poprzez które jednostki i całe społeczności wchodzą w relację między sobą i ze wspólnotą”¹⁷.

Ostatecznie to papież Pius XI (1922–1939) powszechnie uchodzi za twórcę i propagatora pojęcia sprawiedliwości społecznej w integralnym i nowoczesnym ujęciu¹⁸: „Sprawiedliwość społeczna to wzajemne relacje grup społecznych lub całych społeczności, respektujących obopólnie swoje prawa i współtworzących dobro wspólne” (*Quadragesimo anno* [dalej: QA], 110). W kwestii tej podtrzymuje zatem stanowisko Leona XIII, a jednocześnie wyraźniej wskazuje na powiązanie sprawiedliwości z ideą dobra wspólnego i subsydiarności. Postulował, aby „każdemu przydzielić przypadającą na niego część dóbr materialnych i dążyć do tego, aby przywrócony był taki podział dóbr ziemskich, który odpowiada dobru ogólnemu i sprawiedliwości społecznej” (QA 58). W imię sprawiedliwości społecznej nie wolno też – jak twierdził – „jednej warstwy wykluczać od udziału w zyskach drugiej” (QA 59).

Sprawiedliwość społeczna pojmowana jako wspólne dobro społeczności była interpretacją Jana XXIII. Tak rozumiana wymaga proporcjonalnego udziału w korzyściach i obowiązkach wspólnoty. Te z kolei wymieniał Paweł VI w swoim nauczaniu. Należą do nich: pomoc krajów bogatych krajom biedniejszym w ich rozwoju, sprawiedliwe stosunki handlowe, udzielanie pożyczek i stworzenie międzynarodowego funduszu, pomoc w zwalczaniu głodu, rezygnacja z dominacji ekonomicznej i politycznej, respektowanie tradycji narodowej, kulturowej i religijnej krajów rozwijających się. Naukę o ich praktycznym zastosowaniu i duchowym przełożeniu przekazywał papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu społecznym, głównie skierowanym do krajów trzeciego świata¹⁹.

¹⁵ Por. B. Smolka, *Miłość zasadą działalności charytatywnej Kościoła w encyklice „Deus caritas est”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15(2007) nr 1, s. 45-51.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ G. Witaszek, *Deus caritas est. Solidarna sprawiedliwość i ofiarna miłość*, „Teologia i Człowiek” 10(2007), s. 31.

¹⁸ S. Kowalczyk, *Elementy społecznej nauki Kościoła*, Lublin 2017, s. 71.

¹⁹ Zob. P. Wróbel, *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia” 5(2013) nr 1(8), s. 142.

3. INSPIRACJE *DEUS CARITAS EST*

Sprawiedliwość jako cnota moralna posiada nad wyraz złożony charakter. Krytycy społecznych zasad dobra wspólnego i sprawiedliwości zwykli twierdzić, że stanowisko Kościoła ma charakter jedynie orientujący, a tym samym nie zawiera w sobie aspektu moralnego. Tymczasem papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* rozwija kwestię sprawiedliwości społecznej, przywołując aktualność tomistycznych poglądów na temat roli państwa.

W nauczaniu Benedykta XVI pojęcie miłości społecznej pełni szczególną rolę w relacji do dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej. Dobra wspólne swoje źródła ma w samej naturze człowieka, który do rozwoju potrzebuje twórczego zaangażowania, udoskonalania siebie i świata²⁰. Luciano Pereña nazywa je „pokojem, który wypływa z przestrzegania wszystkich praw człowieka przez wszystkich obywateli”²¹. Ukierunkowanie na dobro wpływające z uniwersalnego imperatywu moralnego: „dobro czyn, zła unikaj” umożliwia praktykowanie sprawiedliwości w stosunku do siebie samego, innych ludzi oraz ich stowarzyszeń formalnych i nieformalnych oraz do Boga. Jeśli jednostka pozostaje skoncentrowana na sobie samej, wówczas pokój społeczny zostaje stłumiony, a „narcystyczny i roszczeniowy” stosunek do społeczności degraduje miłość, która jest warunkiem zaistnienia jakiegokolwiek dobra²². Moralny charakter dobra wspólnego wyraża się w tym, że jego celem jest służba człowiekowi, a ściślej – doskonalenie osoby. „Z racji swego najgłębszego powiązania z naturą ludzką – mówi Jan XXIII – dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględniwszy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby”²³. Dobra osoby to przede wszystkim i ostatecznie jej doskonałość moralna.

Świętemu Tomaszowi z Akwinu zawdzięcza się myśl, by sprawiedliwości społecznej przypisać jej własny cel, inny od celów pozostałych cnót – dobro wspólne²⁴. Z tej racji Doktor Anielski traktował *bonum commune* jako jeden z konstytutywnych elementów rzeczywistości społecznej w jej różnorodności i wielości. Według niego dobro wspólne „raz ukonstytuowane zaspokaja wszystkie potrzeby ludzi, zabezpiecza bezpieczeństwo i wykształcenie nie tylko tego czy innego członka społeczności, ale każdego podmiotu państwa. Zaspokajając potrzeby wszystkich, przekracza je nieskończenie”²⁵.

²⁰ A. Wuwer, *Dobro wspólne – idea zapomniana?*, w: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją. Studencka międzywydziałowa sesja naukowa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* (25-26 listopada 2004 r.), red. J. Kempa, I. Bugdoł, Katowice 2004, s. 85.

²¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1925.

²² Tamże, s. 87.

²³ Jan XXIII, *Pacem in terris*, 55.

²⁴ Zob. J. Majka, *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) z. 2, s. 37-48.

²⁵ A. Wuwer, *Dobro wspólne...*, s. 91.

Dobro wspólne jest zatem nakazem, ale nakazem moralnym, odkrywaniem i określanym przez władzę, co więcej – realizowanym pod przewodnictwem i zgodnie ze wskazaniami władzy przez wszystkie osoby czy grupy dla dobra całej ludzkiej rodziny. Nie jest to nakaz dowolnie określany przez władzę, ale odkrywany przez nią w stałej konsultacji i konfrontacji z ogółem tych, którzy go realizują²⁶. Aby tak było, dobro wspólne musi być efektem współdziałania wielu podmiotów indywidualnych i społecznych, a zatem można powiedzieć, że ma ono z natury rzeczy charakter pluralistyczny²⁷. Ten pluralizm podkreśla definicja, jaką znajdujemy w soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [dalej: KDK], gdzie czytamy, że „dobro wspólne – czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość – staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego” (KDK 26).

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI tłumaczy, że wszelkie ludzkie dobro wypływa od Tego, który sam jest Miłością. Bez Boga nie ma miłości, a bez miłości nie ma dobra. Stąd współczesny kryzys moralności wiąże się z poczuciem utraty celu, do którego zmierza człowiek i społeczeństwo²⁸. Osłabienie lub brak relacji konstytuującej wspólnoty międzyludzkie rujnuje poszczególnego człowieka, gdyż stoi w sprzeczności z jego naturalną potrzebą nieustannego uspołeczniania się i budowania więzi międzyludzkich. A wraz z tym procesem zanika także moralny charakter dobra wspólnego, ponieważ jego istota wyraża się w miłosiernej służbie człowiekowi ofiarowanej na gruncie solidarności²⁹. Tak więc to dobro wspólne gwarantuje poprawne funkcjonowanie sprawiedliwości, ale wyłącznie na gruncie miłości.

Papież Ratzinger rozwija i kontynuuje myśl wyrażoną przez Jana Pawła II w homilii wygłoszonej podczas nabożeństwa maryjnego odprawionego na Muchowcu w Katowicach 20 czerwca 1983r.: „Miłość jest większa od sprawiedliwości. I miłość społeczna jest większa od sprawiedliwości społecznej. Jeżeli prawdą jest, że sprawiedliwość musi przygotować grunt dla miłości — to jeszcze głębszą prawdą jest, że tylko miłość może zabezpieczać pełnię sprawiedliwości. Trzeba więc, ażeby naprawdę miłowany był człowiek, jeżeli w pełni mają być zabezpieczone prawa człowieka. To jest pierwszy i podstawowy wymiar miłości społecznej”³⁰.

W ten sposób kieruje myśl społeczną Kościoła ku przekonaniu, że „sprawy socjalne i Ewangelia są nierozłączne”. Uświadamia, że sama wiedza, umiejętności

²⁶ Tamże, s. 94.

²⁷ Zob. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 255-267.

²⁸ A. Wuwer, *Dobro wspólne...*, s. 92.

²⁹ Tamże.

³⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawionego na lotnisku w Muchowcu* (Katowice, 20 czerwca 1983 r.), w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa. Część I: Polska*, t. 9, Kraków 2008, s. 243-248.

czy biegłość w posługiwaniu się technikami same w sobie są niewystarczające do zaprowadzenia sprawiedliwości. Pierwszeństwo powinna otrzymać Ewangelia, ponieważ ludzie muszą najpierw poznać Boga, który nawraca serca, dzięki czemu są zdolne do pojednania oraz pracy także w sferze socjalnej³¹. Także w przestrzeni społecznej logika Boga, do której odkrywania nieustannie zaprasza Kościół, znacznie różni się od logiki ludzkiej. Boża sprawiedliwość – stanowiąca wzór i natchnienie dla sprawiedliwości ludzkiej – oznacza dawanie każdemu według potrzeby miłości, nie ograniczając się jedynie do jego natury³². Stąd już tylko krok dzieli nas od „logiki bezinteresowności” Benedykta XVI – swoistej „nowej zasady społecznej” i nowej formy sprawiedliwości³³.

Sprawiedliwość, postrzegana na ogół jako jeden z elementów życia społecznego, nie odnosi się wyłącznie do polityki czy ideologii. Papież Benedykt zwraca uwagę, że sprawiedliwość posiada również, a może przede wszystkim, wymiar teologiczno-etyczny obecny w codziennym życiu ludzkim, także w życiu Kościoła. Kroczenie drogą miłości, którą wytyczył Chrystus, nie przeciwstawia się drodze społecznej. Wręcz przeciwnie: „akcja na rzecz sprawiedliwości i udział w przekształcaniu świata ukazują się nam w pełni jako cecha zasadnicza głoszenia Ewangelii, to znaczy misji Kościoła dla odkupienia ludzkości i wyzwolenia jej z wszelkiego stanu ucisku” – deklaruje Kościół w posynodalnym dokumencie *O sprawiedliwość w świecie*³⁴, a biskupi USA potwierdzają: „Jak nauczanie społeczne Kościoła stanowi integralną część wiary katolickiej, tak tematyka sprawiedliwości społecznej w nauczaniu stanowi integralną część katolickiej edukacji i katechezy. To fundamentalne części katolickiej tożsamości i formacji. [...] wielu katolików nie zdaje sobie sprawy, iż społeczna misja Kościoła stanowi zasadniczą część wiary katolickiej. Stanowi to prawdziwe wyzwanie dla wszystkich katolików, aż po pytanie o ich zdolność bycia Kościołem, do którego wzywa ich Dobra Nowina”³⁵.

Na wielu frontach stykają się ze sobą polityka i religia, wiara i rozum. „Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe” (DCE 28), a jedną z najważniejszych przestrzeni takiego spotkania jest powiązanie miłości i sprawiedliwości.

Papież Benedykt – nawiązując do stwierdzenia, że „miłość jest większa od sprawiedliwości” – precyzuje: „kochać to znaczy dawać, ofiarować coś mego

³¹ A. Kaltbach, *Miłość czy sprawiedliwość? Społeczne akcenty encykliki „Deus caritas est”*, w: *Miłość, płciowość, płodność: aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 43-44.

³² G. Witaszek, *Deus caritas est...*, s. 30.

³³ Zob. A. Wysocki, *Bezinteresowność jako nowa zasada społeczna*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23(2010) nr 2, s. 283-294.

³⁴ Synod Biskupów, *O sprawiedliwość w świecie*, 1971, nr 6.

³⁵ Episkopat Stanów Zjednoczonych Ameryki, *Sharing Catholic Social Teaching: Challenges and Directions. Reflections of the U.S. Catholic Bishops*, 1998 (<http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/sharing-catholic-social-teaching-challenges-and-directions.cfm> [dostęp: 28.03.2018]).

drugiemu; ale nie ma nigdy miłości bez sprawiedliwości, która nakazuje, by dać drugiemu to, co jest jego, co mu się należy dlatego, że istnieje i działa. Nie można drugiemu dać czegoś od siebie, jeżeli nie zostanie mu dane w pierwszym rzędzie to, co mu się sprawiedliwie należy. Kto kocha z miłością bliźniego, jest przede wszystkim sprawiedliwy wobec innych. Sprawiedliwość nie tylko nie jest obca miłości, nie tylko nie jest drogą alternatywną albo paralelną w stosunku do miłości; sprawiedliwość jest nieodłącznie związana z miłością” (*Caritas in veritate* [dalej: CiV], 6).

W praktyce budowanie porządku społeczno-państwowego opartego na sprawiedliwości, wedle której rzeczywiście każdemu byłoby dane to, co mu się słusznie należy, jest obowiązkiem nie tylko sprawujących władzę czy Kościoła, ale każdego obywatela każdego pokolenia zamieszkującego swój kraj (zob. CiV 6). Kościół, jako że otrzymał od Boga moc oczyszczania, czyni to przez swoje nauczanie i zaangażowanie w misję społeczną. Misją wszystkich, a szczególnie wiernych świeckich, jest kształtowanie właściwych struktur życia społecznego z należytym poszanowaniem drugiego. Tak przeżywana wspólnota obywatelska będzie traktowała polityczną aktywność jako „miłość społeczną”³⁶.

Podczas spotkań ekumenicznych, w których Benedykt XVI wziął udział w roku 2006 (25 maja w Warszawie oraz 12 września w Ratyzbonie), zwrócił on uwagę na konkretyzację tak rozumianej miłości i sprawiedliwości społecznej w perspektywie dobra wspólnego, wskazując jako priorytetową drogę posługę charytatywną³⁷. Zgodnie z nią obowiązkiem wszystkich członków społeczności, którzy w oczach Boga i wiary stanowią bliźnich, jest solidarna pomoc, jeżeli potrzebujący wykorzystał wszystkie siły i środki do tego, ażeby osiągnąć dobro (zasada subsydiarności)³⁸. Miłość i uczynki sprawiedliwości wobec ubogich tego świata należy jednak rozpocząć od kontemplacji Chrystusa ubogiego³⁹. Odnowa wiary może zaradzić osobistej biedzie, a także stać się początkiem oraz motywem udzielania pomocy w rozwiązywaniu problemów innych. Na tej podstawie rodzi się wspólnota chrześcijańska opisywana w Dziejach Apostolskich (por. Dz 2,44-45). Przed Bogiem wszyscy stają w równości, bez podziału na ubogiego i biednego. Dopiero przed

³⁶ Tamże, nr 29. W wymiarze praktycznym – wydaje się, że rację ma Jacek Grzybowski, kiedy pisze: „nie da się zbudować obywatelskiego etosu, osiągnąć postaw i cech pięknych, tak dziś społecznie pożądanych – tolerancji, dialogu, zrozumienia, pokoju, wolności, łagodności – bez sprawiedliwości jako moralnego fundamentu wspólnoty. Staje się to ważne szczególnie w Polsce, gdzie intelektualści i politycy chcąc wielkich i dojrzałych świadectw cnót obywatelskich, zapominają, bądź nie chcą pamiętać, iż jedynym obszarem spotkania i pojednania jest prawda i sprawiedliwość” (<https://teologiapolityczna.pl/ks-jacek-grzybowski-polityka-sprawiedliwosc-pozytek> [dostęp: 21.02.2019]).

³⁷ Zob. Tamże.

³⁸ Zob. B. Smolka, *Miłość zasadą działalności charytatywnej...*, s. 279.

³⁹ R.M. Martino, *Elementy nauki społecznej Kościoła w encyklice „Deus caritas est”*, „Społeczeństwo” 14(2008) nr 1, s. 52.

Jego obliczem jest możliwe to, do czego uporczywie i różnymi drogami zmierzały liczne ideologie (por. DCE 20).

Za inspirującą esencję przesłania Benedykta XVI można uznać podkreślenie, że miłość, sprawiedliwość i dobro wspólne stanowią triadę, która pełnię osiąga wówczas, gdy wypływa z kontemplacji Bożej Prawdy i wypełnia się na drodze bezinteresownego daru. Wielu próbowało osiągnąć sprawiedliwość za pomocą rewolucji, walki czy przymusu absolutnej równości między ludźmi. Usiłowania te spełzały na niczym, gdy zapominano lub lekceważono prawdę, że sprawiedliwość zaczyna się w delikatnym i czułym sumieniu, a jej najgłębszym wyrazem jest służba wspólnemu dobru. Zadośćuczynienie zaś nieprawości dokonuje się poprzez ofiarowanie choćby części sprawiedliwości na gruncie miłości, a tym samym przyczynia się do wzrostu wspólnego dobra wszystkich ludzi.

Klamrą spinającą refleksję może być syntetyczna definicja zaczerpnięta z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (nr 1807). I wydaje się, że bardziej niż o osiągnięcie efektu chodzi tu o dążenie do pełnienia tych dzieł, które Jezus Chrystus zawarł w błogosławieństwach i zadaniach (Mt 5,1-16), a Kościół ujął w formułę uczynków miłosierdzia względem duszy i ciała. Nakazywana przez nie sprawiedliwość wykonywana z miłości i z miłością stanowią *conditio sine qua non* dobra wspólnego.

THE SOCIAL JUSTICE IN THE LIGHT OF THE *DEUS CARITAS EST* OF THE BENEDICT XVI

Summary

The article presents an historical section of the rising and application the idea of the social justice in the social education, beginning from ideas of ancient philosophers leading to presence in nowadays teaching of Catholic church. The considerations was based on the encyclical *Deus caritas est* of the pope Benedict XVI being a fundamental source showing the justice as a virtue which fool of its progress is achieved in love.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, sprawiedliwość społeczna, dobro wspólne, miłość, cnota, *Deus caritas est*, Benedykt XVI

Keywords: justice, social justice, common good, love, virtue, *Deus caritas est*, Benedict XVI

BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI, *Caritas in veritate* (29 VI 2009), AAS 2009(CI).

Benedykt XVI, *Deus caritas est* (25 XII 2005), AAS 2006(XCVIII).

- Benedykt XVI, *Przesłanie do uczestników Międzynarodowej Konferencji o społecznej nauce Kościoła w praktyce uniwersytetów* (Rzym, 19 listopada 2006), cyt. za: A. Wuwer, Carlo Ciattini, *Presbitero e dottrina sociale della Chiesa, Liberia Editrice Vaticana, Vaticano 2006, 144 s. [recenzja]*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1(2007), s. 240-244.
- Benedykt XVI, *Spe salvi* (30 XI 2007), AAS 2007(XCIX).
- Cycon, *De inventione*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/invention2.shtml> [dostęp: 12.11.2018].
- Cycon, *O państwie*, przeł. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960.
- Drożdż A., *Czy sama sprawiedliwość wystarcza?*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 14(2009).
- Episkopat Stanów Zjednoczonych Ameryki, *Sharing Catholic Social Teaching: Challenges and Directions. Reflections of the U.S. Catholic Bishops*, 1998, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/sharing-catholic-social-teaching-challenges-and-directions.cfm> [dostęp: 28.03.2018].
- Grzybowski J., *Cnota sprawiedliwości a porządek społeczny w myśli św. Tomasza z Akwinu*, <https://teologiapolityczna.pl/ks-jacek-grzybowski-polityka-sprawiedliwosc-pozytek> [dostęp: 21.02.2019].
- Jan XXIII, *Pacem in terris* (11 IV 1963), AAS 1963(LV).
- Jan Paweł II, *Centesimus annus* (1 V 1991), AAS 1991(83).
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, (30 XI 1980), AAS 72 (1980).
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawionego na lotnisku w Muchowcu* (Katowice, 20 czerwca 1983 r.), w: *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa. Część I: Polska*, t. 9, Kraków 2008.
- Jendryczak M., *Idee sprawiedliwości oraz własności w interpretacji Platona i Arystotelesa*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 236(2015), s. 9-20.
- Kaltbach A., *Miłość czy sprawiedliwość? Społeczne akcenty encykliki „Deus caritas est”*, w: *Miłość, płciowość, płodność: aktualne problemy etyki seksualnej*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 39-46.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012.
- Kowalczyk S., *Elementy społecznej nauki Kościoła*, Lublin 2017.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej w nauce Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 8(1999), s. 83-95.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Laska A., *Sprawiedliwość społeczna jako „pojęcie przygodnie sporne”*, w: *Świat Idei i Polityki*, red. T. Godlewski (Prace Naukowe Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, t. 6), Bydgoszcz 2006, s. 85-101.
- Leon XIII, *Rerum novarum* (15 V 1891), AAS 1890/91(XXIII).
- Lis S., *Kategorie sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 3(1996), s. 221-236.

- Maciejewski M., *Szkic z dziejów sprawiedliwości od czasów starożytnych do współczesności*, w: *Varia Doctrinalia*, red. Ł. Machaj (Prace Naukowe Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, t. 20), Wrocław 2012.
- Majka J., *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) z. 2, s. 7-26.
- Martino R.M., *Elementy nauki społecznej Kościoła w encyklice „Deus caritas est”*, „Społeczeństwo” 14(2008) nr 1, s. 47-55.
- Pius XI, *Quadragesimo anno* (15 V 1931), AAS 1931(XXIII).
- Smolka B., *Miłość zasadą działalności charytatywnej Kościoła w encyklice „Deus caritas est”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15(2007) nr 1, s. 45-51.
- Synod Biskupów, Dokument o sprawiedliwości w świecie *De iustitia in mundo* (30 XI 1971), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski i in., cz. II, Rzym – Lublin 1996, s. 79-96.
- Synod Biskupów, *O sprawiedliwość w świecie* [1971], <https://ekai.pl/dokumenty/o-sprawiedliwosc-w-swiecie/> [dostęp: 03.03.2019].
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył O. Pius Bełch O.P., Londyn 1962-1986, http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm [dostęp: 12.11.2018].
- Tarwacka A., *O sprawiedliwości i prawie: 1 tytuł I księgi Digestów: tekst – tłumaczenie – komentarz*, „Zeszyty Prawnicze” 2003 nr 3/2, s. 357-370.
- Witaszek G., *Deus caritas est. Solidarna sprawiedliwość i ofiarna miłość*, „Teologia i człowiek”, 10(2007), s. 25-36.
- Wróbel P., *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia” 5(2013) nr 1(8), s. 135-150.
- Wuwer A., *Dobro wspólne – idea zapomniana?*, w: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją. Studencka międzywydziałowa sesja naukowa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* (25-26 listopada 2004 r.), red. J. Kempa, I. Bugdoł, Katowice 2004, s. 85-96.
- Wysocki A., *Bezinteresowność jako nowa zasada społeczna*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23(2010) nr 2, s. 283-294.

Ks. Wojciech Surmiak
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

THE PREFERENTIAL OPTION FOR THE POOR AS AN EXPRESSION OF SOCIAL LOVE

Poverty is not just economic lack of means of dignified life (a clear expression of which is famine, homelessness and unemployment). Cultural aspects of poverty are being increasingly emphasised (expressions of which are primary and secondary illiteracy, no access to education and know-how knowledge, no access to the truth and information, not to mention pseudo-culture that is “the culture of death”). Today it is possible to speak of poverty in political and social terms characterised by negation of the fundamental human rights. In the theological perspective one can not forget about the entire sphere of the moral poverty (loss of hope, sin, living “as if God did not exist”). Poverty is a “problem that more than anything else constitutes a challenge for our human and Christian conscience”¹.

The social teaching of the Catholic Church does not end on merely sociological, economical and political description of the phenomenon of poverty and does not stop on searching for the reasons or the effects of the said phenomenon. “The tragedy of poverty” is one of the signs of the times and at the same time a moral challenge that should be interpreted in line of the conciliar criterion *sub luce Evangelii*².

¹ John Paul II (2000), *Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje. Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 r.* (Watykan, 08.12.1999), no. 14, „L'Osservatore Romano” (Polish edition) 21,1(2000), p. 7.

² II Vatican Council, Constitution *Gaudium et spes*, no. 4.

Involvement in solving the problem of poverty and hardship in the contemporary world has been defined in the social teaching of the Church as “the preferential option for the poor” or “preferential love for the poor and the rejected”.

Before John Paul II used the term in a document in the rank of the encyclical, which was in 1987 in the encyclical *Sollicitudo rei socialis*³, the notion itself already had a long story. Nonetheless, as Donald Dorr writes in his monograph entitled: *Option for the Poor. A Hundred Years of Catholic Social Teaching*: “the term «option for the poor» entered the ecclesial scene about 40 years ago⁴, however since that time it has become the most controversial religious term since the Reformation motto *sola fide*”⁵.

The controversy, in the author’s opinion, originated from a hostile criticism that understood the option for the poor as a form of ecclesial accommodation of the Latin American attempt to merge Catholicism with Marxism. Despite criticism there were supporters of the idea of “the option for the poor”, who believed that the Church is called upon to make a choice for the sake of the poor not only in Latin America but all over the world. What is more, they found a base for this option not in Karl Marx, but in the very Bible⁶.

The expression: “The Church loves the poor with the preferential love” was not some sort of a “purely ecclesial theological novelty”. The entire history of the Church confirmed a concern of the community of those in need of support and assistance. It is confirmed not only by examples of many lives of the saints, but by numerous works of mercy undertaken in the spirit of the Christian *Caritas*⁷.

Today it is possible to say clearly that “the preferential option for the poor” is – as it has been reminded to us by pope Francis – an inseparable feature of a truly Christian attitude to “poverty of many”.

1. ORIGIN OF THE NOTION OF “THE PREFERENTIAL OPTION FOR THE POOR”

Although the roots of leaning towards the poor by the Church are commonly believed to be in Latin America, the first antecedents of this involvement should be sought in Europe. This was the case when the so called “social issue” emerged and the beginnings of the Catholic social teaching during the pontificate of Leo XIII

³ John Paul II, Encyclical letter *Sollicitudo rei socialis*, Vatican, no. 42 [further: SRS].

⁴ Now it has been over 40 years.

⁵ D. Dorr, *Option for the Poor. From Leo XIII to Pope Francis* (revised edition), New York 2016, p. 6; Ch. Curran, *The Changing Anthropological Bases of Catholic Social Teaching*, in: *Change in Official Catholic Moral Teaching* [Readings in Moral Theology, No. 13], Idem (ed.), Mahwah 2003, p. 187.

⁶ Ibid, p. 2.

⁷ F. Francou, *L'amore preferenziale per i poveri*, in: *Libertà cristiana e liberazione. Saggi sui documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede*, M. Agnes (ed.), „Quaderni de «L'Osservatore Romano»”. Vol. 3, Città del Vaticano 1986, p. 255.

based on firm Christian values and rules of social life that emphasised human dignity, common good, subsidiarity, common allocation of goods and solidarity. This teaching made the way for a better understanding the phenomenon of poverty⁸.

The notion “option for the poor” has been used for the first time in Lima in 1970 during the third national meeting of the Peruvian Movement of Priests. Option for the poor should be a manifestation of implementation of love of our neighbours⁹. Undoubtedly reflection on the Church’s ministry to the poor and their place in the community of the faithful could develop thanks to the attitude of priests. A person worth noticing in this respect is cardinal J.C. Maurer (Bolivia)¹⁰ and archbishop Helder Câmara (Brasil)¹¹.

Option for the poor has been the subject of discussion in the course of General Conferences of the Latin American Episcopate. In the final documents of the third Conference from Puebla de los Angeles in Mexico (1979) it was said that it was in Medellín, which is the second CELAM Conference “there emerged a clear and prophetic preferential and solidary option for the poor”¹². Latin American bishops emphasised the fact that the option was firstly a practice of the Church’s actions, followed by a theological (verbal) formulation.

From the etymological point of view “option for the poor” means “a choice-decision” (a choice that is a decision) to take measures to the sake of the poor. Formulation of the notion was surely affected not only by the meaning of the word “option” that can be expressed by such phrases as: “love for the poor”, “choice of the poor” and “solidarity with the poor”. What is at stake here is “a renewed attitude toward the poor, which takes into account the contemporary character of poverty”¹³.

⁸ J. Gocko, *Nauka społeczna Kościoła w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Warszawa 2013, pp. 70-71.

⁹ G. Collet (1992), „*Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet*”. *Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen*, „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften” 33 (1992), pp. 76-77; W. Przygoda, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich*, „Roczniki Teologiczne” 48, z. 6 (2001), p. 185.

¹⁰ José Clemente Maurer CSSR (born on 13.03.1900 in Püttlingen in Germany – died on 27.06.1990 in Sucre), a subsidiary bishop of La Paz, archbishop of Sucre. In 1967 pope Paul VI made him a cardinal.

¹¹ St. Hélder Câmara (born on 07.02.1909 in Fortaleza, Ceará in north-eastern Brazil – died on 27.08.1999 in Recife), a subsidiary bishop of Rio de Janeiro, later archbishop of Recife and Olinda (considered to be the poorest parts of Brazil). One of the leading theologians of the theology of liberation. He was nicknamed “a red bishop”. He is the author of the famous saying: “When I give food to the poor, they call me a saint. When I ask why the poor have no food, they call me a communist”.

¹² „Con rinnovata speranza nella forza vivificante dello Spirito, riprendiamo la posizione della II Conferenza generale (Medellín), che fece una chiara e profetica scelta preferenziale e solida a favore dei poveri”. *Enchiridion dei Documenti della Chiesa Latinoamericana*, n. 1757, P. Vanzan (ed.), Bologna 1995[further: EDCL].

¹³ A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002, p. 56.

To the concept “option for the poor” the following adjectives are added: “preferential”, “solidary”, “prophetic”.

And so, “preferential option” means some sort of “a priority”, that is granted above all to the poor in the pastoral activities of the Church¹⁴.

“Solidary option” is a protection against paternalism in actions for the poor. The poor are not to be treated as “an object” of charitable works or help, but are a real “subject” of common efforts to liberate them and their full participation in social life. A solidary option calls for maintaining friendly relations with the poor and an ability to support their actions¹⁵.

“A prophetic option” is manifested in disclosing all kinds of poverty resulting from social injustice and lack of solidarity¹⁶.

An adequate approach to the option for the poor in the ecclesial perspective has to encompass two aspects:

Firstly, option for the poor is closely linked to the work of evangelism, therefore the reasons to choose them do not result from some ideology, but are derived from the very substance and nature of the Church: “Preferential option for the poor aims at proclaiming Christ the Redeemer who will show their dignity, support their efforts to break free from any shortcomings”¹⁷. If the Church wishes to be faithful to her Founder, she must preach the Gospel particularly to the poor.

The final Puebla documents remind us that we can never forget the structural dimension of actions for the poor. Properly understood option for the poor must involve the transformation of structures of society and thereby also a change of mentality and transformation of people: “A necessary transformation of unfair social, political and economical structures will not be true and complete if it will not be accompanied by the transformation of mentality of individual people and human population”¹⁸.

Solidarity with the poor is not meant merely to help those who suffer poverty, but to convert the rich, for it teaches them to free themselves from their slavish attachment to material goods¹⁹. Therefore a subject of the preferential options are

¹⁴ Compare EDCL no. 828, 1005, 1356, 1757, 1765, 1768, 1776, 1788, 1840; J. Pixley, C. Boff, *Opção pelos pobres*, Petrópolis 1987, pp. 149-157.

¹⁵ Compare EDCL 650, 671, 1357, 1757, 1759, 1763, 1768, 1771, 1779, 1781, 1840, 1858; E. Colom, *Scelti in Cristo per essere santi*. Vol. IV. *Morale sociale*, Roma 2008, p. 288.

¹⁶ Compare EDCL 715, 1753, 1757, 1761, 1762, 1764, 1768; G. Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, Paris 1986, pp. 112-113.

¹⁷ EDCL 1776.

¹⁸ “Questa scelta, reclamata dalla realtà scandalosa degli squilibri economici dell’America Latina, deve portare a stabilire una convivenza umana degna e fraterna ed a costruire una società giusta e Libera. La necessita trasformazione delle ingiuste struttura sociali, politiche ed economiche non sarà vera e piena se non sarà accompagnata dal cambiamento della mentalità personale e collettiva nei confronti dell’ideale di una vita umana degna e felice, che a sua volta dispone alla conversione”. EDCL 1777-1778.

¹⁹ Compare EDCL 1779.

all people and it is not a luxury that could be afforded only and solely by wealthy people²⁰.

2. EVOLUTION OF THE CONCEPT OF “THE OPTION FOR THE POOR” DURING THE PONTIFICATE OF JOHN PAUL II

John Paul II has alluded to the option for the poor from the beginning of his pontificate. Although it must be admitted that in the beginning he used this term more cautiously. Only after the instructions *Libertatis nuntius* and *Libertatis conscientia*, i.e. after the idea of the option for the poor has been cleared of its links with liberation theology, he described it as one of the most important tasks in the evangelization mission of the Church (*ad intra et ad extra*)²¹.

“The preferential option for the poor” in *Sollicitudo rei socialis* appears in the direct vicinity of the phrase “love of preference for the poor”. The papal definition says, that “this is an option, or a special form of primacy in the exercise of Christian charity, to which the whole tradition of the Church bears witness. It affects the life of each Christian inasmuch as he or she seeks to imitate the life of Christ, but it applies equally to our social responsibilities and hence to our manner of living, and to the logical decisions to be made concerning the ownership and use of goods”²².

The quoted words reveal very clearly two essential dimensions of the preferential option:

The first one is a reference to the life of Jesus himself. The example of life of our Saviour presented in the New Testament should have a concrete application in life of the Church, as far as our attitudes are concerned, that is in “our manner of living” and with respect to the ownership and use of goods.

On the other hand John Paul II suggests numerous reforms of international institutions (concerning trade, the world monetary and financial system, technological exchanges and the international organisations)²³. The Pope points at the need of transformation of international structures that give rise to, maintain and often deepen the condition of poverty in the world²⁴.

Furthermore, in 1991 in the encyclical *Centesimus annus* John Paul II pointed at the option for the poor as a form of a radical social love. The social message of the Gospel must not be considered a theory, but above all else a basis and a motivation

²⁰ EDCL 1757-1788.

²¹ Ch. A. Astorga, *Catholic moral theology and social ethics. A new method*, New York 1993, p. 38; J. P. Wogaman, *Christian Ethics. A historical introduction*, Louisville 1993, p. 249.

²² SRS 42.

²³ Compare SRS 43.

²⁴ W. Przygoda, *Ubóstwo*, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, R. Kamiński, idem, M. Fijałkowski (ed.) Lublin 2006, p. 875.

for action. The preferential option for the poor “is never exclusive or discriminatory towards other groups” and concerns the cultural and religious aspects as well²⁵.

Another important voice promoting the option for the poor was the apostolic letter *Tertio millennio adveniente* (1994). The pope recommended to the Church “preferential option for the poor and the outcast”²⁶. He reminded Christians, that they should “raise their voice on behalf of all the poor of the world”²⁷.

Furthermore, in the letter *Novo millennio ineunte* he appealed “for a new ‘creativity’ in charity, not only by ensuring that help is effective but also by ‘getting close’ to those who suffer, so that the hand that helps is seen not as a humiliating handout but as a sharing between brothers and sisters”²⁸.

3. THE PREFERENTIAL OPTION AND SOCIAL LOVE

To duly show what social love is, one should accept the basic truth about man: “Human existence is coexistence – it is life with the others and for the others”²⁹. Social love can not forget about two dimensions of love that are vital for the personalistic vision:

First of all, one should remember about universalism of love. Universality of love commands to love each and every person, even enemies.

Second of all love is interpersonal and is a relation between individuals. This interpersonal nature of love is a necessary precondition of love³⁰.

What is thus meant by social love? Social love is a form of social existence of man, it is “a soul of social order”³¹, an important part of social ties³². The essence of society is a common effort to achieve some good. This is an interpersonal love that at the same time is open to creation of the common good. Although each love

²⁵ Compare John Paul II, Encyclical letter *Centessimus annus*, Vatican 1991, no. 57; R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwania dla chrześcijanina-kapitalisty*, Poznań 1993, p. 162.

²⁶ John Paul II, Apostolic letter *Tertio millennio adveniente*, Vatican 1994, no. 51 [further: TMA].

²⁷ TMA 51; compare: M. Cisko, *Sekularyzm wyzwaniem dla Kościoła*, in: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, G. Witaszek (ed.), Lublin 2000, p. 265.

²⁸ John Paul II, Apostolic letter *Novo millennio ineunte*, Vatican 2001, no. 50 [further NMI]; compare: J. Gocko, *Wzrastanie społeczne człowieka*, in: *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, M. Kalinowski (ed.), Lublin 2005, p. 49.

²⁹ J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1998, p. 226. The author claims, in this context, that all “isolation, excluding oneself (or someone) from social life not only is a moral evil, but ‘an ontological evil’, since it prevents human development”.

³⁰ T. Gorringer, *Liberation ethics*, in: *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, R. Gill (ed.), Cambridge 2001, p. 130.

³¹ *Caritas vero socialis quasi anima esse debet huius ordinis*.

³² J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, p. 50.

is open to good of the other person³³, social love exceeds a narrow understanding of good and opens to something which in the social teaching of the Church is called *bonum commune*. The common good is understood not as a sum of individual goods, but as everything that is demanded of each individual living in a given community and what allows each member of this community fulfil his or her vocation. In the social love the highest purpose is not goods of an individual, but an individual as such³⁴.

A characteristic feature of the social teaching of the Church is the fact that love was talked about in a close relation with the virtue of justice³⁵. Very often it was justice that was the dominant feature, love being only of a subsidiary character, although already St. Augustine wrote in his *De civitate Dei*, that only love is capable of creating community. At the same time he noticed that there is love that unites and there is love that divides. He called the former social love and the latter egoistic love. He regarded the both of them as the source of community and social love. According to Augustine social love creates good communities and egoistic love creates antagonistic communities³⁶.

Practicing social love can therefore be described in two major aspects. Looking at the issue from the negative perspective, it must be underlined that social love is about opposition and rejection of any situation of violence, repression and violence. One should aim at rejecting everything that is expression of desire to dominate man by another man. Social love can never mean consent to evil, but may be of the character of the opposition and protest.

As far as the positive aspect is concerned, social love leads to a real involvement in creation of the common good. This is the sphere in which interpersonal relations are directed to creation of a community and unifying aspects³⁷. Such a definition of social love means an attitude of broadly understood care for spreading and creating universal brotherhood between people and universal responsibility.

³³ At this point it is worth to refer to reflections of Karol Wojtyła: "For we know, that one can seek other person to desire the same good as I do. Of course this purpose has to be recognised as good and made his or her own as well. Then between me and this person a special bond is made, a bond of common good and a common aim that binds us together. This special bond is not limited to seeking the common aim, but unites the acting persons 'from within' – and constitutes a vital core of every love. [...] the ability to love is constituted by the fact, that man is able to look for good consciously with the others or subdue to this good for the sake of the others or to the others for the same of this good. Love is an exclusive participation of persons". Idem, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1981, p. 31.

³⁴ J. Wadowski, *Personalistyczne podstawy miłości społecznej i jej orientacja na dobro wspólne*, „Społeczeństwo i Kościół” 3 (2006), pp. 55-57.

³⁵ G. Piana, *In novità di vita*. Vol. 3: *Morale socioeconomica e politica*, Assisi 2013, p. 164.

³⁶ K. Ryczan, *Miłość – miłosierdzie w życiu społecznym*, in: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, S. Nagy (ed.), Lublin 1993, p. 224.

³⁷ T. Borutka, *Znaczenie zasady solidarności w życiu społecznym*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8 (2005), p. 144.

Already in this reflection it was possible to see numerous points of contact between the solidarity and social love. "Solidarity is not only an indefinite sympathy or superficial affection against evil that affects close and distant people. On the contrary, this is 'strong and durable willingness' to engage for the sake of 'the common good', which is good of each and every person, for we are 'all' responsible 'for everybody' "³⁸.

Solidarity is the attitude of mutual respect and assistance. Some people can not exploit the others, we are all brethren³⁹. Solidarity is the exclusion of all forms of egoism and egocentricity that ruin healthy relationship between human beings. Solidarity is also a "recognition and respect for the personal human dignity. It entails a willingness and readiness to protect those who are in distress, need, extreme life situations, threat or suffer from poverty"⁴⁰.

A peculiar form of love that is able to offer remedy for dramatic restlessness of the contemporary world is merciful love – mercy. "Mercy is an indispensable dimension of love; it is as it were love's second name and, at the same time, the specific manner in which love is revealed and effected vis-à-vis the reality of the evil that is in the world, affecting and besieging man, insinuating itself even into his heart"⁴¹. This love is able to reach down to every prodigal son, to every human misery, and above all to every form of moral misery, to sin. When this happens, the person who is the object of mercy does not feel humiliated, but rather found again and "restored to value"⁴².

To achieve challenges of social love in a proper manner, "new imagination of mercy" is needed⁴³, which is the new sensitivity of human hearts and renewed spirit of solidarity with neighbours⁴⁴. The attitude of "the imagination of mercy" is expressed in "the look of love, to see a brother, who lost his job, a roof over his head, possibility to support his family in a dignified way and secure education for his children and therefore feels abandoned, lost and experiences hopelessness. 'The imagination of mercy' is necessary to help a spiritually and materially poor child, not to turn away from a boy or a girl lost in the world of various addictions or

³⁸ SRS 38. Cardinal C.M. Martini comments on this definition of John Paul II as follows: "Si noti come stando a questa definizione, la solidarietà tenda ad assumere il ruolo tradizionalmente assunto dalla giustizia – la virtù orientata per eccellenza al bene comune – assurgendo quindi la solidarietà quasi al ruolo di virtù sociale fondamentale". M. Cacciari, C.M. Martini, *Dialogo sulla solidarietà*, Roma 1999, p. 13.

³⁹ SRS 40.

⁴⁰ R. Nęcek (2005), *Solidarność, jako fakt, zasada i cnota w nauczaniu Jana Pawła II*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8(2005), p. 112.

⁴¹ John Paul II, Encyclical letter *Dives in misericordia*, Vatican 1980, no. 7 [further: DiM].

⁴² DiM 6; G. Weigel, *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*. Translated by A. Gomola, Kraków 2003, pp. 38-40.

⁴³ NMI 50.

⁴⁴ J.A. Kłoczowski, *Rekolekcje o nadziei*. Kraków 2005, p. 64; A. Derdziuk, *Nadzieja jako owoc głoszenia miłosierdzia*, in: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, J. Nagórny, M. Pokrywka (ed.), Lublin 2003, pp. 167-167.

crime, to give good advice, consolation, spiritual and material support to those who engage in an internal struggle against evil. This imagination is needed wherever people in need cry unto the Father of mercy: 'Give us today our daily bread' ⁴⁵.

Call to social love has to be linked with one more aspect of the Christian vision of community. What is at stake here is the truth about human weakness, due to which man commits certain sins and contributes therefore to creation of structures of sin. It is impossible without social love to overcome in social life everything which is born out of sin. This vision reinforces the conviction that in shaping social life it is not enough to appeal to justice, but it is necessary to build a community on merciful love that is capable of forgiveness and reconciliation. Civilisation of love up to the point of merciful love "encompasses life in all its dimensions and human culture in all its dimensions shaped by love up to the limits of mercy" ⁴⁶.

Motivation for the implementation of the preferential option for the poor is first of all a creative motivation, which emphasises the fact, that man is by nature a social being, for "social love is a vital and even constitutive element of social bonds".

This motivation, however, goes much further. In the Christian practice of life a tremendous role is played by its dimension that originates from the Eucharist. For it is the Eucharist that obliges Christians to solidarity with the poor and the weak. The Eucharist is the time and place of cultivation, proclamation and formation of communion, for it is the sacrament of unity ⁴⁷.

Vocation of man in the perspective of the mystery of the Eucharist refers to involvement in social life in the spirit of responsibility for the temporal world ⁴⁸, which "can not be deprived of solidary cry for bread on behalf of all those who suffer from hunger" ⁴⁹. "Each of us is partly responsible for this unfair condition. Each of us, one way or another, touches upon the issue of hunger and poverty. Let us share our bread with those who have none, or have it much less than we do! Let us open our hearts for the needs of our brothers and sisters who suffer poverty and deprivation! Sometimes they are ashamed of this and try to hide their poverty. We should give them our brotherly and helping hand discreetly". In this respect life of Brother Albert (Adam Chmielowski), a Polish saint, and his personal

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ W. Słomka, *Orędzie Miłosierdzia Bożego a budowanie cywilizacji miłości*, in: Idem, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996, p. 97.

⁴⁷ J. Gręźlikowski, *Świętowanie dnia Pańskiego. Ważniejsze zagadnienia prawno-teologiczne*, Toruń 2005, pp. 76-77.

⁴⁸ S. Czerwik, *Sprawowanie Eucharystii objawia i buduje Kościół. Społeczny wymiar liturgii mszalnej – analiza liturgiczno-teologiczna*, in: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja i Eucharystia. Program duszpasterski na rok 1992/93*, E. Szczotok, A. Liskowska (ed.) Katowice 1992, pp. 64-65.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego* (Wrocław, 01.06.1997), no. 4, in: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1997, p. 878.

motto, are very significant: “You must be as good as bread, which for everyone rests on the table and from which everyone, if hungry, may cut himself a piece for nourishment”⁵⁰.

In building more human society that is worthy of man it is necessary to appreciate love in social life, in economical, political and cultural dimension. It is also necessary to make it the constant and supreme norm of action⁵¹. It is impossible to shape social life and solve its problems by applying solely the rule of justice. Justice is often merely a minimum of love. Love is also the loftiest and most noble form of relationship possible between human beings⁵². Love is the highest commandment also in social terms. It is social love that is, as it were, the counterweight to the egoism and individualism⁵³, for the contemporary systems of everyday life gave birth to withdrawal into oneself and closed circles of friends and indifference to the needs of our neighbors or even hostility taken to the extreme of exploitation, persecution and absolute liquidation of man. Therefore we should rebuild healthy, biblical love, that is new sensitivity to someone who is right next to us – “for he is not ‘an alien’ after all. This is our brother in our environment, in our city, in our human family”⁵⁴.

SUMMARY

This article presents the issue of the preferential option for the poor that appears to be a natural consequence of the social love. At first the author presents poverty as an expression of a great injustice in the world and later on points at historic origins and evolution of the preferential option for the poor presented in the Catholic social teaching. In the final part of the article the author reflects upon the question, whether the option for the poor is a theological *passe*, or still constitutes a living element of the social teaching of the Church especially with its regards to relation between justice and love.

Słowa kluczowe: ubóstwo, preferencyjna opcja na rzecz ubogich, miłość społeczna, sprawiedliwość, katolicka nauka społeczna

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ *Compendium of the Social Teaching of the Church*, Vatican 2005, n. 581 [further: CSTC].

⁵² Jan Paweł II (2003), *Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju. Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Pokoju 1 Stycznia 2004 r.* (Watykan, 08.12.2003), nr 10, „L'Osservatore Romano” (Polish edition) 25 (2004), no 2, p. 7.

⁵³ CSTC, n. 581.

⁵⁴ A. Dereń, *Nowa „wyobraźnia miłosierdzia”*. in: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Naśladować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2003/2004*, P. Kurzela, A. Liskowacka (ed.), Katowice 2003, p. 208.

Keywords: poverty, preferential option for the poor, social love, justice, catholic social teaching

BIBLIOGRAPHY

- Astorga Ch.A., *Catholic moral theology and social ethics. A new method*, New York 1993.
- Borutka T., *Znaczenie zasady solidarności w życiu społecznym*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8(2005), p. 139-153.
- Cacciari M., Martini C.M., *Dialogo sulla solidarietà*, Roma 1999.
- Cisło M., *Sekularyzm wyzwaniem dla Kościoła*, in: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, G. Witaszek (ed.), Lublin 2000, p. 245-268.
- Collet G., „*Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet*”. *Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen*, „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften” 33(1992), p. 67-84.
- Colom E., *Scelti in Cristo per essere santi*, vol. IV: *Morale sociale*. Roma 2008.
- Compendium of the Social Teaching of the Church*, Vatican 2005.
- Curran Ch., *The Changing Anthropological Bases of Catholic Social Teaching*, in: *Change in Official Catholic Moral Teaching*, [Readings in Moral Theology, No. 13], Idem (ed.), Mahwah 2003, p. 171-194.
- Czerwik S., *Sprawowanie Eucharystii objawia i buduje Kościół. Społeczny wymiar liturgii mszalnej – analiza liturgiczno-teologiczna*, in: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja i Eucharystia. Program duszpasterski na rok 1992/93*, E. Szczotok, A. Liskowacka (ed.) Katowice 1992, p. 64-65.
- Derdziuk A., *Nadzieja jako owoc głoszenia miłosierdzia*, in: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, J. Nagórny, M. Pokrywka (ed.), Lublin 2003, p. 167-186.
- Dereń A., *Nowa „wyobraźnia miłosierdzia”*, in: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Naśladować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2003/2004*, P. Kurzela, A. Liskowacka (ed.), Katowice 2003, p. 198-219.
- Dorr D., *Option for the Poor. From Leo XIII to Pope Francis* (revised edition), New York 2016.
- Enchiridion dei Documenti della Chiesa Latinoamericana*, P. Vanzan (ed.), Bologna 1995.
- Francou F., *L'amore preferenziale per i poveri*, in: *Libertà cristiana e liberazione. Saggi sui documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede*, M. Agnes (ed.), „Quaderni de «L'Osservatore Romano»”, vol. 3. Città del Vaticano 1992.
- Gocko J., *Nauka społeczna Kościoła w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Warszawa 2013.
- Gocko J., *Wzrastanie społeczne człowieka*, in: *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, M. Kalinowski (ed.), Lublin 2005, p. 39-53.
- Gorringe T., *Liberation ethics*, in: *The Cambridge companion to Christian Ethics*, R. Gill (ed.), Cambridge 2001, p. 125-137.
- Gręźlikowski J., *Świętowanie dnia Pańskiego. Ważniejsze zagadnienia prawno-teologiczne*, Toruń 2005.
- Gutiérrez G., *La force historique des pauvres*, Paris 1986.

- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego* (Wrocław, 01.06.1997), in: Ibid., *Pielgrzymki do Ojczyzny. Pielgrzymki, homilie*, Kraków 2005, s. 874-883.
- Jan Paweł II, *Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje. Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000r.* (Watykan, 08.12.1999), „L'Osservatore Romano” (Polish edition) 21,1 (2000), p. 3-7.
- Jan Paweł II, *Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju. Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Pokoju 1 Stycznia 2004 r.* (Watykan, 08.12.2003), „L'Osservatore Romano” (Polish edition) 25,2 (2004), p. 4-8.
- John Paul II, Apostolic letter *Novo millennio ineunte*, Vatican 2001.
- John Paul II, Apostolic letter *Tertio millennio adveniente*, Vatican 1994.
- John Paul II, Encyclical letter *Centessimus annus*, Vatican 1991.
- John Paul II, Encyclical letter *Dives in misericordia*, Vatican 1980.
- John Paul II, Encyclical letter *Sollicitudo rei socialis*, Vatican 1987.
- Kłoczowski J.A., *Rekolekcje o nadziei*. Kraków 2005.
- Majka J., *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980.
- Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1998.
- Nęcek R., *Solidarność, jako fakt, zasada i cnota w nauczaniu Jana Pawła II*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 8 (2005), p. 105-116.
- Neuhaus R.J., *Biznes i Ewangelia. Wyzwania dla chrześcijanina-kapitalisty*, Poznań 1993.
- Piana G., *In novità di vita*, vol. 3: *Morale socioeconomica e politica*, Assisi 2013.
- Pixley J., Boff C., *Opção pelos pobres*, Petrópolis 1987.
- Przygoda W., *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich*, „Roczniki Teologiczne” 48, z. 6 (2001), p. 183-202.
- Przygoda W., *Ubóstwo*, in: *Leksykon teologii pastoralnej*, R. Kamiński, idem, M. Fijałkowski (ed.), Lublin 2006, p. 23-38.
- Ryczan K., *Miłość – miłosierdzie w życiu społecznym*, in: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, S. Nagy (ed.), Lublin 1993, p. 223-233.
- Słomka W., *Orędzie Miłosierdzia Bożego a budowanie cywilizacji miłości*, in: *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Idem (ed.), Lublin 1996, p. 95-106.
- Vatican Council II, Constitution *Gaudium et spes*, Vatican 1965.
- Wadowski J., *Personalistyczne podstawy miłości społecznej i jej orientacja na dobro wspólne*, „Społeczeństwo i Kościół” 3(2006), p. 55-57.
- Weigel G., *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*, Kraków 2003.
- Wogaman J.P., *Christian Ethics. A historical introduction*, Louisville 1993.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1981.

„Studia Pastoralne” 2019, nr 15, s. 255–273

Paul Michael Zulehner
Universität Wien

**NON ABBIATE PAURA! HABT KEINE ANGST!
ERINNERUNG AN EINEN FURCHTLOSEN,
WEIL TIEFGLÄUBIGEN PAPST.**

Es war am 8. April des Jahres 2005. Ich saß als Kommentator für den Österreichischen Rundfunk in einer Sprecherkabine in den Kolonnaden des Petersplatzes. Übertragen wurde der Begräbnisgottesdienst des am 2. April nach langer und öffentlich miterlebbarer Krankheit verstorbenen Papstes Johannes Pauls II. Der Blick auf den weiten Petersplatz war überwältigend. Er war mit vielen Mitfeiernden gefüllt. Darunter waren unzählige Ehrengäste aus aller Welt. Die Zahl der Kardinäle, Bischöfe und Priester war unüberschaubar groß. Und in der Mitte stand der einfache Sarg. Auf diesem lag das aufgeschlagene Evangelium. Immer wieder blätterte der Wind die Seiten um. Es war, als ob der Papst auch im Grab noch seinem großen pastoralen Anliegen dienen wollte, nämlich die Botschaft des Evangeliums der ganzen Welt zu verkündigen.

Er hat sein über 25 Jahre währendes Pontifikat hindurch in Schrift und kraftvollem Wort, das mit seiner Parkinsonkrankheit immer schwächer wurde, evangelisiert. Siebzehn Enzykliken mit hohem lehrhaftem Gewicht hat er zu vielfältigen Herausforderungen der Welt und zur Gestaltung des kirchlichen Lebens verfasst. Er hat das Wort Gottes verkündet, gelegen oder ungelegen, nicht nur gelegentlich. Das Evangelium trieb ihn in die ganze Welt. In 104 Auslandsreisen hat er insgesamt 127 Länder besucht.¹ Nicht nur die große Zahl von Heiligsprechungen,

¹ Eine vollständige Liste aller Auslandsreisen findet sich auf https://de.wikipedia.org/wiki/Auslandsreisen_von_Papst_Johannes_Paul_II.

auch die Anzahl seiner Auslandsreisen machte ihn zu einem Papst neuer Rekorde. Dem jeweils besuchten Land „zeigte bei der Ankunft durch einen Kniefall und das Küssen des Bodens seine Ehrerbietung. Als erster Papst seit der Loslösung der Anglikanischen Kirche besuchte er 1982 Großbritannien. Am 15. Januar 1995 feierte er in Manila vor 4 Millionen Menschen den größten Gottesdienst in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche. Es war zugleich die größte bekannte Versammlung in der Geschichte der Menschheit. 1998 führte ihn eine Pilgerreise ins sozialistische Kuba, und im Jahr 2000 begab sich Johannes Paul II. auf eine Reise nach Israel, Jordanien und in die Palästinensergebiete.“²

Die gottesdienstliche Begräbnisfeier war von einer großen Würde. Kardinal Joseph Ratzinger, der dem Toten im Papstamt nachfolgen sollte, stand der Liturgie vor. An der Totenmesse nahmen nicht nur 200 Staats- und Regierungschefs, sondern auch Vertreter anderer christlicher Kirchen teil, darunter der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomäus I., der Metropolit von Smolensk und Kaliningrad Kyrill I. als Vertreter des Außenamtes der Russisch-Orthodoxen Kirche, der Gründer und Prior der Gemeinschaft von Taizé Frère Roger Schutz sowie der damalige Papst der Koptischen Kirche, Schenuda III. Ich erinnere mich noch lebhaft, wie mich Mathilde Schwabeneder, mit der ich die Gottesdienstübertragung kommentierte, sachte anstieß und zuflüsterte: Kardinal Ratzinger hat gerade dem Prior des evangelischen Klosters Taizé, der damals schon im Rollstuhl saß und bald bei einem Gottesdienst zuhause ermordet werden sollte, die Kommunion gereicht!

Die Anwesenheit bedeutender Persönlichkeiten sowohl aus der internationalen Politik wie aus anderen Religionen verweist bereits auf die Breite der Themen, zu denen sich Johannes Paul II. in seinem bewegten Pontifikat positioniert hatte. Johannes Paul II. war nicht nur ein Papst für die Kirche und mit Blick auf die anderen christlichen Kirchen und Weltreligionen. Er war auch ein zutiefst politischer Papst. Er gestaltet nach innen wie nach außen. Mit starker Hand und nicht immer mit Applaus prägte er die Entwicklung der katholischen Kirche ebenso wie er ein globaler Player in der in seiner Ära sehr bewegten Weltpolitik war. Ich will im Folgenden an ein paar herausragende Begebenheiten aus diesen beiden großen thematischen Bereichen erinnern: aus dem religiös-kirchlichen Bereich sowie aus dem politischen.

DER MANN DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS

Johannes Paul II. war im interreligiösen Dialog mehr als seine Vorgänger engagiert. Auf den Weltjugendtagen warb er unter den versammelten Jugendlichen für den geduldrigen und ernsthaften Dialog zwischen Kulturen und Religionen.

² So würdigte der ORF den Papst anlässlich seiner Heiligsprechung am 27.4.2014. – Die Heiligsprechung wurde im ORF-Papststudio von Christoph Riedl mit Prof. Paul Michael Zulehner kommentiert. Vom Petersplatz, wo man um die 500.000 Besucherinnen und Besucher zählte, war Mathilde Schwabeneder zugeschaltet: <https://religion.orf.at/tv/stories/2640869/>

Juden

Der praktizierte diesen Dialog auch selbst, dies oft weniger in Worten, sondern in eindrucksvollen Gesten. Wer hat nicht das berührende Bild vor sich, wie er in eine Spalte der Klagemauer seinen Gebetszettel schob. Dann betete er zusammen mit Rabbi Melchior:

„Gott unserer Väter,
Du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt,
um den Völkern deinen Namen zu bringen.
Wir sind zutiefst betrübt
über das Verhalten all jener,
die im Lauf der Geschichte deinen Kindern Leid zugefügt haben,
und wir bitten um Vergebung dafür.
Wir wollen uns bemühen, eine wahre Brüderlichkeit
auszubauen mit dem Volk des Bundes.“

Nachklingt seine Rede vom 23.3.2000 in der Gedächtnisstätte Yad Vashem: „Als Bischof von Rom und Nachfolger des Apostels Petrus versichere ich dem jüdischen Volk, dass die katholische Kirche, motiviert durch das biblische Gesetz der Wahrheit und der Liebe und nicht durch politische Überlegungen, zutiefst betrübt ist über den Hass, die Verfolgungen und alle antisemitischen Akte, die jemals irgendwo gegen Juden von Christen verübt wurden. Die Kirche verurteilt Rassismus in jeder Form als Leugnung des Abbildes Gottes in jedem menschlichen Wesen (Gen 1,26)... Lasst uns eine neue Zukunft bauen, in der es nie mehr antijüdische Gefühle unter Christen oder antichristliche Gefühle unter Juden gibt, sondern vielmehr gegenseitigen Respekt, so wie der von denen gefordert wird, die den einen Schöpfer und Herrn verehren und Abraham als unseren gemeinsamen Glaubensvater ansehen.“ Wie aktuell diese Bitte im heutigen Europa wieder geworden ist, da Antisemitismus neuerlich erstarkt. Der Papst aber nannte die Juden die „älteren Geschwister der Christen“. Es lag auf der Linie der Aussöhnung mit dem Judentum, dass er nicht nur die historische Schuld der Christen gegenüber den Juden beklagte, sondern 1993 auch diplomatische Beziehungen zwischen Israel und dem Vatikan installierte. In der Grabeskirche sagte er dann am 20.3.2000: „Können wir hier, am Heiligen Grab, daran zweifeln, dass uns die Kraft gegeben wird, unsere Spaltungen zu überwinden und gemeinsam für eine Zukunft der Versöhnung und des Friedens zu arbeiten?“³

³ Die Aussöhnung mit den Juden spielte auch im päpstlichen „mea culpa“ am 12. März 2000 eine Rolle. Dieses Schuldbekenntnis wird von vielen als historischer Akt bezeichnet. Johannes Paul II. hatte darin kirchliche Verfehlungen im Zusammenhang von Glaubenskriegen, Judenverfolgungen und Inquisition eingestanden.

Muslime und Muslimas

Auch seine Begegnungen mit der dritten abrahamitischen Religion, dem Islam, hatten Kraft. Als erster Papst besuchte er bedeutende Gebetsstätten nicht nur der Juden, sondern auch der Muslime: 1986 die große Synagoge in Rom und 2001 die Umayyaden-Moschee in Damaskus. Diese freundschaftlichen Begegnungen lassen auch erkennen, dass jegliche Art von Islamophobie dem Papst fremd ist. Fremdenängstlichen Menschen in Österreich ruft er unter einem Kreuz, das für die sogenannte „Europavesper“ aufgerichtet worden war, zu: „Unter dieses Kreuz stellen wir Österreich; unter dieses Kreuz stellen wir Europa. Denn „allein im Kreuz ist Hoffnung“. Österreich zeigt exemplarisch, wie eine Vielzahl von Volksstämmen auf begrenztem Raum spannungsreich und schöpferisch zusammenleben und in der Vielfalt eine Einheit schaffen kann. Hierin ist Österreich ein Spiegel und ein Modell Europas. Die Jünger Mohammeds, die damals als Feinde vor den Toren eurer Hauptstadt lagerten, sie leben jetzt mitten unter euch und sind uns in ihrer gläubigen Verehrung des einen Gottes nicht selten ein Vorbild.“⁴

Weltreligionen

Johannes Paul II. verblieb aber nicht nur in der abrahamitischen Tradition. Er erweiterte den Kreis, indem er 1986, 1993 und 2000 die Vertreter aller Religionen nach Assisi zum gemeinsamen Friedensgebet einlud. Zum ersten der drei Treffen unter Johannes Paul II. im Jahre 1986 waren 150 Vertreter von zwölf verschiedenen religiösen Gruppierungen gekommen. Darunter waren der Dalai Lama Tenzin Gyatso als Vertreter des tibetischen Buddhismus, Inamullah Khan vom Islamischen Weltkongress, der römische Großrabbiner Elio Toaff sowie Vertreter des Hinduismus sowie des Sikhismus. Johannes Paul II. fand für seine interreligiöse Courage in manchen Kreisen der Kirche nicht nur Zustimmung. Auch Joseph Ratzinger war, zwar nicht hinsichtlich des Zusammenkommens, wohl aber in Bezug auf das gemeinsame Beten skeptisch. Als er dann selbst Papst geworden war, kam auch er im Jahre 2011 mit den Religionsführern neuerlich in Assisi zusammen, aber er betete nicht mit ihnen gemeinsam. Das bisher letzte (fünfte) Gebetstreffen in Assisi fand dann 2016 unter Papst Franziskus statt.

Innerchristliche Ökumene

Auch die innerchristliche Ökumene war Johannes Paul II. ein großes Anliegen. Die Trennung der Christenheit nannte er 2001 in bei einem Besuch in Griechenland „eine Sünde vor Gott und eine Schande vor der Welt. Sie behindert die Verbreitung des Evangeliums.“ 1979 formulierte er Aufgaben der Christen auf dem Weg zum

⁴ Europavesper auf dem Wiener Heldenplatz, 10.9.1983

Jahr 2000. Dort heißt es: „Das Herannahen des Endes des zweiten Jahrtausends spornt alle zu einer Gewissensprüfung und zu passenden ökumenischen Initiativen an, so dass man im Großen Jubeljahr, wenn schon nicht in völliger Einheit, so wenigstens in der Zuversicht auftreten kann, der Überwindung der Spaltungen des zweiten Jahrtausends sehr nahe zu sein.“

Der Papst konnte kleine ökumenische Erfolge verbuchen. Mit dem Lutherischen Weltbund kam es 1999 zu einer gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Er stellt aber klar, dass es weiterhin große Differenzen hinsichtlich des Abendmahles gebe und eine Interkommunion daher derzeit nicht möglich sei. Einen ökumenischen Rückschlag stellte das in seiner Amtszeit von der Glaubenskongregation veröffentlichte Dokument *Dominus Iesus* dar, welches den evangelischen Denominationen das Kirchensein absprach. Die vom Papst aus dem Osten gesuchte Annäherung zur Russischen Orthodoxe kam zu seinem großen Bedauern nicht voran.

INNERKIRCHLICH

Johannes Paul II. hatte als Bischof von Krakau als Karol Józef Wojtyła am Zweiten Vatikanischen Konzil teilgenommen. Das Konzil und seine Implementierung in die Kirche war ihm ein Anliegen. Nach zwanzig Jahren machte der Papst für sich selbst eine öffentliche Zwischenbilanz. Er fragte sich: „War ich ein aufmerksamer Lehrer? Hab ich den Menschen das Zweite Vatikanische Konzil nähergebracht? Konnte ich die Erwartungen der Gläubigen ebenso erfüllen wie den Hunger nach Wahrheit außerhalb der Kirche?“

Auf dem Konzil selbst interessierte ihn damals als ein Bischof aus einer Weltregion, in der die Religion politisch unterdrückt war, das Thema der Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*), aber auch die Frage nach der Präsenz der Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*). Er erlebte auch, wie das totalitäre System in seinem Heimatland die Rezeption des Konzils erschwert hatte. Daher war es ihm ein Anliegen, auch durch die Ernennung eher offener Bischöfe in Ost(Mittel)Europa, dass diese Region der Kirche bei den vom Konzil angestoßenen Reformen mutig vorangehe. Zugleich bremste er – dermal durch die Ernennung eher konservativer Bischöfe – das Reformtempo im Westen. Wollte er durch diese unterschiedliche Ernennungspolitik, dass die beiden Teile Europa auch hinsichtlich des Kirchenbildes, der Rolle der Priester und der Laien, der Weltverantwortung der Kirche auf einen ähnlichen Stand gelangen? Seine rechte Hand, Kardinal Joseph Ratzinger, hat sich einmal in dieser Richtung geäußert.

In der Zeit des Pontifikats des polnischen Papstes wurden einige innerkatholische Fragen heftig diskutiert. Das veranlasste den Papst zu klaren Aussagen und auch – aus seiner Sicht – bleibenden „Festlegungen“. Das betraf den Bereich Ehe und Familie wie die Frauenordination.

Ehe und Familie

Ein großes Anliegen des Papstes war die Stärkung von Ehe und Familie als Zelle eines gedeihlichen gesellschaftlichen Lebens. Die Kirche, so die feste Überzeugung des Papstes, könne dazu einen überaus wertvollen Beitrag leisten, und das in einer Zeit, in der lebenslange Treue von Paaren und die Bereitschaft zu Kindern nicht mehr selbstverständliche Werte sind.

Der Moralthologe auf dem Papstthron sorgte sich um den Bestand der Ehe. Er berief 1980 die Bischofssynode zur „christlichen Familie“ ein. Von Wien waren Kardinal Franz König und sein Weihbischof Helmut Krätzl angereist. Während der Beratung und bei den Interventionen des Papstes bekamen sie den Eindruck, dass in der heiklen pastoralen Frage des Zutritts von Geschiedenen, die gegen den Willen der Kirche standesamtlich wieder geheiratet haben, zu Beichte und Kommunion sich der Papst nicht bewegen werde. Das veranlasste den Wiener Kardinal als Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz, mit dieser – von der Synode eben heimgekehrt – 1980 eine Erklärung abzugeben, in der es hieß:

„Ein besonderes Problem, das die Bischofssynode sehr beschäftigt hat, betrifft die Pastoral an Geschiedenen, die wieder geheiratet haben. Die Kirche hat auch solchen Christen gegenüber zu bezeugen, dass die Ehe nach dem Gebot des Herrn als unauflösliche Gemeinschaft zu verstehen ist. Deshalb kann sie derartige Zweitehen nicht als sakramentale Gemeinschaften anerkennen. Auch die Kirche steht unter dem Wort des Herrn.

Andererseits ist es aber nach der Überzeugung der Bischofssynode Aufgabe der Kirche, auch gegenüber solchen bloß standesamtlich geschlossenen Ehen Verständnis zu zeigen. Solche Eheleute sind nicht von der Kirche getrennt. Sie sollen am gottesdienstlichen Leben teilnehmen. Nach der traditionellen Praxis der Kirche können sie aber nicht am vollen sakramentalen Leben teilnehmen, es sei denn, es liegen besondere Verhältnisse vor, die jeweils im Gespräch mit einem erfahrenen Priester der näheren Klärung bedürfen.“⁵

Tatsächlich bezog Johannes Paul II. in seinem Nachsynodalen Schreiben *Familiaris consortio* (1981) in dieser sensiblen Frage eine restriktive Position. Der Moralthologe Karol Józef Wojtyła zeigte sich zwar empfindsam für ausweglose Einzelfälle – wenn etwa in einer zweiten „irregulären Beziehung“ eine Verantwortung für Kinder besteht. Er entwickelte auch die Deutungsfigur vom „Gesetz der Gradualität“, die er von einer „Gradualität des Gesetzes“ unterschied – eine Denkfigur, die dann auf der Familiensynode 2014/15 unter Papst Franziskus eine große Bedeutung gewinnen sollte. Doch Johannes Paul II. fühlte sich moraltheologisch der „objektiven Ebene“ verpflichtet und sah letztlich die Geschiedenen, die wieder heiraten, im permanenten Zustand der „objektiven Sünde“, welcher den Zutritt zu

⁵ Erklärung der österreichischen Bischöfe zum Abschluss der Bischofssynode, zit. nach: Veröffentlichungen der Erzdiözese Salzburg 11 (1980).

Sakramenten der Kirche ausschloss, es sei denn, dass sie auseinandergehen oder auf „jene Akte verzichten, die Eheleuten vorbehalten sind“⁶. Gestützt auf Thomas von Aquin sollte fast ein Vierteljahrhundert später Papst Franziskus in *Amoris laetitia* schreiben: „Aufgrund der Bedingtheiten oder mildernder Faktoren ist es möglich, dass man mitten in einer objektiven Situation der Sünde – die nicht subjektiv schuldhaft ist oder es zumindest nicht völlig ist – in der Gnade Gottes leben kann, dass man lieben kann und dass man auch im Leben der Gnade und der Liebe wachsen kann, wenn man dazu die Hilfe der Kirche bekommt.“⁷

Nicht nur die österreichische Kirche – auch ich selbst war von diesen Vorgängen persönlich betroffen. Kardinal Franz König hatte ein gutes Verhältnis zum Papst. Er war ja einer der „Papstmacher“, nicht zuletzt um zu verhindern, dass er selbst gewählt wird, hat er sich für einen Papst aus Osteuropa stark gemacht. Es gibt dazu die köstliche Anekdote, dass Kardinal König auf dem Konklave bei der Suche nach einem möglichen Kandidaten Stefan Kardinal Wyszyński aus Warschau gefragt haben soll, ob nicht ein Pole dafür in Frage käme. Kardinal Wyszyński solle ihm darauf signalisiert haben, dass er gegebenenfalls schon dazu bereit sei.

Aber die Erklärung, in der die Österreichischen Bischofskonferenz eine pastorale Position bezog, die Johannes Paul II. kurze Zeit später in seinem nachsynodalen Schreiben *Familiaris consortio* (1981) ablehnte, beschädigte die Beziehung zwischen den Vatikan und Österreich nachhaltig. Eine Folge war, dass Weihbischof Helmut Krätzl nicht Nachfolger von Kardinal König in Wien wurde. Aber auch die weiteren Bischofsernennungen in Österreich nach König stehen mit hoher Wahrscheinlichkeit mit diesem „Sündenfall“ in der Ehepastoral in Verbindung. Erzbischof Maria Cagna, in der Zeit von Kardinal König Nuntius in Österreich, kritisierte in einem geheimen Dossier⁸ für den Vatikan die pastorale Linie des Wiener Erzbischofs als liberal und gefährlich und schlug eine „Umbesetzung“ der Österreichischen Bischofskonferenz vor, die dann auch mit den Personen Hans-Hermann Groer, Kurt Krenn, Georg Eder, Klaus Küng, Andreas Laun tatsächlich gegen großen Widerstand im Kirchenvolk durchgesetzt wurde. Der Papst

⁶ *Familiaris consortio*, 84.

⁷ *Amoris laetitia*, 305. Hier steht dann die berühmt gewordene Fußnote 351: „In gewissen Fällen könnte es auch die Hilfe der Sakramente sein. Deshalb » erinnere ich [die Priester] daran, dass der Beichtstuhl keine Folterkammer sein darf, sondern ein Ort der Barmherzigkeit des Herrn « (Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium [14. November 2013], 44: AAS 105 [2013], S. 1038). Gleichmaßen betone ich, dass die Eucharistie » nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen « (ist (ebd., 47: AAS 105 [2013], S. 1039).“

⁸ Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e dialogo. Mons. Mario Cagna (1911-1986), a cura di Alberto Melloni – Maurilio Guasco (Santa Sede e politica nel Novecento I). Bologna: Il Mulino 2003, 359-377.

verordnete über die Bischofsernennungen in Österreich autoritativ einen „neuen Kirchenkurs“.⁹

Ich selbst war von diesen Geschehnissen auch persönlich betroffen. Als Professor der Pastoraltheologie in Passau veröffentlichte ich 1982 die Studie „Scheidung. Was dann...? Fragment einer katholischen Geschiedenenpastoral“¹⁰. Kurz darauf erhielt ich vom Passauer Bischof Antonius Hofmann ein Monitum des Vatikans mitgeteilt. Denn ich hatte in meinem Buch die Erklärung der Österreichischen Bischöfe pastoraltheologisch als durchaus zulässig gewürdigt, nicht zuletzt, weil sich diese auf Aussagen von Joseph Ratzinger, Walter Kasper oder Karl Lehmann berufen hatte. Ähnlich erging es später den Bischöfen Walter Kasper (Rottenburg-Stuttgart) und Karl Lehmann (Mainz), die 1994 als Bischöfe in der Oberrheinischen Kirchenprovinz zusammen mit Josef Saier (Freiburg) eine pastorale Orientierung erließen, die der österreichischen Erklärung ähnlich war. Auch diese drei mussten ihr Pastoral Schreiben unter dem Druck der Glaubenskongregation revidieren. Wir waren alle zusammen offenbar zu früh dran. Erst unter Papst Franziskus wurde die Lehre von Johannes Paul II. über Ehe und Familie weiterentwickelt.¹¹

Diese Vorgänge sind für jene Ära der Kirche bezeichnend, die unter Papst Franziskus an ihr Ende gekommen ist. Sie ist gekennzeichnet durch eine Art „Panikzentrismus“. Angesichts der Auseinandersetzung mit der Moderne, die an den Kirchentüren nicht Halt gemacht hat und auch durch den antimodernistischen Syllabus Pius' IX. aus dem Jahre 1864 und den aggressiven innerkirchlichen Antimodernismus von Pius X. nicht aufgehalten werden konnten, setzte die Politik der Päpste auf einen zentralistischen Uniformismus der Weltkirche. Reformen in der Kirche konnten nur von Rom ausgehen und hatten im Gleichschritt bis in die letzten Winkel der katholischen Weltkirche zu erfolgen. Eine fatale Auswirkung dieses Panikzentrismus war pastorale Stagnation. Der große Kardinal Carlo M. Martini aus Mailand vermerkte wenige Wochen vor seinem Tod, dass die katholische Kirche der Zeit um 300 Jahre hinterherhinke. Kardinal Martini war der Mentor von Jorge Bergoglio, nunmehr Papst Franziskus. Versucht dieser Bewegung in die stagnierende katholische Weltkirche zu bringen? Und wenn ja, wird er Erfolg haben? Papst Franziskus versucht dies nicht aus Gründen der „Modernisierung“, sondern um die Kirche selbst zu erneuern, ja im Sinn von Paul VI. und seiner grandiosen Enzyklika *Evangelii nuntiandi* (1975) zu evangelisieren. Papst Franziskus setzt dabei voll gläubigem Vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes. Und diesen, so seine „Regierungserklärung“ *Evangelii gaudium* (2013),

⁹ Zulehner, Paul M.: Kirche in Österreich in bewegter Zeit. Pastoraltheologische Anmerkungen zur Cagna-Schlußrelation, In: Hugo Schwendenwein zum 70er, hg.v. Herbert Kalb, Wien 1997. – Denz, Hermann/Zulehner, Paul M.: Der neue Kirchenkurs. Sonderauswertung einschlägiger Daten aus der Studie „Religion im Leben der Österreicher 1970-1990“, unveröffentlichtes Manuskript, Bregenz-Wien 1990.

¹⁰ Düsseldorf 1982.

¹¹ Mehr dazu in Zulehner, Paul M.: Vom Gesetz zum Gesicht. Ein neuer Ton in der Kirche: Papst Franziskus zu Ehe und Familie: *Amoris laetitia*, Ostfildern 2016.

vermutet er in allen Bereichen der Weltkirche, wo das Evangelium geglaubt und gelegt wird, in Nordindien ebenso wie im Amazonasgebiet. Vierzig Mal zitiert er in diesem Schreiben lokale Bischofskonferenzen. Er ist davon überzeugt, dass künftig die Entwicklungen in der Weltkirche an der Peripherie einsetzen und von dort aus allmählich die gesamte katholische Weltkirche erfassen werden. Dies hat sich eben beispielsweise bei der Pastoral rund um Scheidung und Wiederheirat bereits ereignet. Es waren die von Johannes Paul II. noch gemaßregelten Kirchengebiete Österreich oder die Oberrheinische Kirchenprovinz, die nunmehr unter Franziskus in der Familiensynode einbringen konnte, was in ihrem Kirchengebiet faktisch schon praktiziert worden war: dass nämlich im Einzelfall und unter behutsamer, heilender Begleitung der Weg in die Spur des Evangeliums und zu den Sakramenten der Kirche auch jenen möglich ist, die in einer zweiten („irregulären“) Verbindung leben, diese nicht verlassen können und dennoch ein Leben nach den Weisungen des Evangeliums zu führen versuchen, so gut sie es in ihrer Lage eben vermögen. Gott, so Franziskus, lässt solche Menschen nie am Boden liegen. Wenn aber Gott vergibt, könne die Kirche nicht anders, als zu vergeben. Tut sie es nicht, schafft sie sich selbst als „Sakrament der Liebe Gottes zum Menschen“ ab.

Wie sehr übrigens Papst Johannes Paul II. dem überkommenen, ziemlich undialogischen Führungsstil¹² zugetan war, zeigt eine Begebenheit im Jahre 1989. Die Mauer war gefallen. Europa wurde geeint. Die samtene Revolution hat sich durchgesetzt. In dieser Lage plante der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen unter ihrem damaligen Präsidenten Carlo M. Martini ein Symposium der Europäischen Bischöfe. Diese sollte den zukunftssträchtigen Titel „Das Evangelium leben in Freiheit und Solidarität“ tragen. Die Verantwortlichen der Kirchen in den Transformationsländern Ost(Mittel)Europas sollten auf diesem Symposium bedenken, welchen Beitrag sie auf dem Weg zur demokratischen Ordnung leisten können. Ohne nun mit dem Präsidenten des CCEE Rücksprache zu halten, berief Papst Johannes Paul II. eine Europasynode nach Rom ein. Das vom CCEE geplante Symposium konnte erst 1993 unter dem Präsidenten Kardinal Miloslav Vlk in Prag abgehalten werden. Selbst auf diesem Symposium waren die Bischöfe „unter Römischer Aufsicht“. Kardinal Camillo Ruini war mit einigen Leuten angereist. Diese kontrollierten die Schlussrede des Präsidenten, bevor dieser sie halten konnte.¹³ Es war – übrigens auch in Bezug auf die CELAM und andere kontinentale Bischofsversammlungen – großen Misstrauen in Rom vorhanden.

¹² Hart ging Johannes Paul II. mit missliebigen Theologen und Bischöfen um. Zu diesen zählen beispielsweise Tissa Balasuriya (Sri Lanka), Leonardo Boff (Brasilien), Edward Schillebeeckx (Belgien), Bischof Jacques Gaillot (1995 als Bischof von Évreux abgesetzt und zum Titularbischof des nicht mehr existierenden Bistums Partenia ernannt) und Erzbischof Raymond Hunthausen (USA; 1991 in den Ruhestand versetzt).

¹³ Ich habe das unmittelbar erlebt, weil ich mit Hervé Legrand vom Institut Catholique in Paris als Ghostwriter am Erarbeiten der Schlussrede beteiligt war.

Der heutige Papst Franziskus hatte damals auch darunter gelitten – vielleicht ein Grund, diese letztlich ängstliche wie zugleich demütigende Kontrolle zu beenden.

EUCCHARISTIE

Ein anderes pastorales Feld, auf dem sich Papst Johannes Paul II. deutlich positionierte, ist jenes der Bedeutung der Eucharistie für das Leben der Kirche, und in diesem Kontext das dazu erforderliche Amt. Stimmig mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der dieser Kirchenversammlung zugrundeliegenden Tradition betonte der Papst schon im Titel des großen Schreibens *Ecclesia de eucharistia* (2003), dass die Kirche sich der Eucharistie verdankt. Immer wieder kommt er auf diese Kernaussage zurück: „Die Kirche lebt aus der Eucharistie, mit ihr wird sie aufgebaut, mit ihr gestärkt. Es gibt weder eine Kirche ohne Eucharistie, noch eine Eucharistie ohne Kirche.“¹⁴

Für den Papst ist also wie für das Konzil die Eucharistie Quelle und Höhepunkt allen kirchlichen Lebens. Wörtlich schreibt der Papst: „Die Kirche lebt von der Eucharistie. Diese Wahrheit drückt nicht nur eine alltägliche Glaubenserfahrung aus, sondern enthält zusammenfassend den Kern des Mysteriums der Kirche. Mit Freude erfährt sie unaufhörlich, dass sich auf vielfältige Weise die Verheißung erfüllt: ‚Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt‘ (Mt 28, 20). In einzigartiger Intensität erfreut sie sich dieser Gegenwart jedoch in der heiligen Eucharistie, bei der Brot und Wein in Christi Leib und Blut verwandelt werden. Seitdem die Kirche, das Volk des Neuen Bundes, am Pfingsttag ihren Pilgerweg zur himmlischen Heimat begonnen hat, prägt dieses göttliche Sakrament unaufhörlich ihre Tage und erfüllt sie mit vertrauensvoller Hoffnung.“¹⁵

Was hier von der Kirche gesagt wird, gilt abgewandelt auch für jedes Kirchenmitglied. Kein Christsein ohne Eucharistie, so lautet sein Grundsatz: „Das Leben der Christen muss ‚eucharistisch‘ sein. Der erleuchtete, wirkliche Christ kann die heilige Messe und die heilige Kommunion nicht entbehren, denn er hat eingesehen, dass er ohne das ‚Ostern‘ des Herrn nicht auskommt! Und aus diesem ‚österlichen Lebenssinn‘ fließt auch notwendigerweise das Gefühl und die Verpflichtung der Liebe gegenüber den Brüdern, des Verständnisses, der Geduld, des Verzeihens, der Empfindsamkeit gegenüber den Leidenden in Erinnerung an das Beispiel des göttlichen Meisters.“¹⁶

Der Papst wird geradezu hymnisch, wenn er von seinen eigenen Erfahrungen mit der Feier der Eucharistie berichtet. Er nähert sich dabei erkennbar an die

¹⁴ 11. Euch. Kongress, Brasilien, 16.-21.7.1985. – „Das Zweite Vatikanische Konzil hat daran erinnert, daß die Feier der Eucharistie im Zentrum des Wachstumsprozesses der Kirche steht.“ (*Ecclesia de eucharistia*, 21)

¹⁵ *Ecclesia de eucharistia*, 2003, 1.

¹⁶ Generalaudienz, Rom 5.4.1989.

tiefen spirituellen Erfahrungen des Jesuiten Teilhard de Jardin in einer Wüste in China¹⁷ an: „Wenn ich an die Eucharistie denke und dabei auf mein Leben als Priester, Bischof und Nachfolger Petri blicke, erinnere ich mich spontan an die vielen Gelegenheiten und die vielen Orte, an denen ich sie feiern konnte. Ich erinnere mich an die Pfarrkirche von Niegowić, wo ich meine erste pastorale Aufgabe erfüllte, an die Kollegiatskirche des heiligen Florian in Krakau, an die Kathedrale auf dem Wawel, an die Peterskirche und an die vielen Basiliken und Kirchen in Rom und in der ganzen Welt. Ich konnte die heilige Messe in Kapellen feiern, die sich an Gebirgspfaden, an Seeufern, an Meeresküsten befinden; ich feierte sie auf Altären, die in Stadien oder auf den Plätzen der Städte errichtet waren... Dieser so vielfältige Rahmen meiner Eucharistiefeiern lässt mich deutlich erfahren, wie universal und gleichsam kosmisch die heilige Messe ist. Ja, kosmisch! Denn auch dann, wenn man die Eucharistie auf dem kleinen Altar einer Dorfkirche feiert, feiert man sie immer in einem gewissen Sinn auf dem Altar der Welt. Sie verbindet Himmel und Erde. Sie umfasst und erfüllt alles Geschaffene. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um alles Geschaffene in einem höchsten Akt des Lobes dem zurückzuerstatten, der es aus dem Nichts geschaffen hat. Indem der ewige Hohepriester durch das Blut seines Kreuzes in das ewige Heiligtum eintritt, erstattet er dem Schöpfer und Vater die ganze erlöste Schöpfung zurück. Das tut er durch das priesterliche Dienstamt der Kirche zur Ehre der heiligsten Dreifaltigkeit. Dies ist das *mysterium fidei*, das in der Eucharistie gegenwärtig wird: die Welt, die aus den Händen des Schöpfergottes hervorgegangen ist, kehrt als von Christus erlöste Welt zu Gott zurück.“¹⁸

(FRAUEN-)ORDINATION

Johannes Paul II. betont ganz auf dem Boden der Tradition den engen Zusammenhang von Eucharistie und Ordination. Für den Papst ist klar, dass es für jedes Herrenmahl einen ordinierten Vorsteher brauche. Natürlich war sich der Papst des in weiten Gebieten der katholischen Weltkirche bedrängenden Priestermangels bewusst. Diesbezüglich setzte er auf das Gebet um geistliche Berufe. Das änderte aber nichts daran, dass er aus den Gebieten mit dramatischem Priestermangel wiederholt mit der Bitte befasst wurde, die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt auszuweiten. Doch er zeigte dafür kein Gehör.

Besonders kantig reagierte er auf das Anliegen vieler Kirchenmitglieder und TheologInnen, nicht nur engagierter Frauen, die Zulassung von Frauen zum Priesteramt zu prüfen. Die Kirchen der Reformation hätten damit guter Erfahrungen gesammelt. Auch gebe es theologisch keine tragfähigen Argumente dagegen, wie

¹⁷ Teilhard de Chardin, Pierre/Tardivel, Fernande: *Hymne de l'univers; La messe sur le monde; Trois histoires comme Benson; La puissances spirituelle de la matière*, Paris 1961.

¹⁸ *Ecclesia de eucharistia*, 8.

schon der Bibliker Kardinal Augustin Bea vor Jahren festgestellt hatte. Zwar sparte der Papst nicht mit hymnischen Lobreden über die Frauen, vor allem die berufstätigen: „Dank sei Dir, berufstätige Frau, die du dich in allen Bereichen des sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen, künstlerischen und politischen Lebens engagierst, für deinen unverzichtbaren Beitrag zum Aufbau einer Kultur, die Vernunft und Gefühl zu verbinden vermag, zu einem Verständnis vom Leben, das stets offen ist für den Sinn des „Geheimnisses“, zur Errichtung wirtschaftlicher und politischer Strukturen, die mehr Menschlichkeit aufweisen. (74)

Auf die Forderung nach der Priesterweihe für Frauen reagierte der Papst aber in seinem Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* 1984 schroff. Die Kirche habe dazu keine Vollmacht. Autoritativ verbot er zudem, dass künftig darüber diskutiert werde.

Als ich als Dekan eines Tages mit der gesamten Leitung der Universität Wien im Stephansdom war, um den in der Gruft bestatteten Gründer der Universität Rudolf IV. den Stifter durch einen Besuch zu ehren, bat mich mein Kardinal Christoph Schönborn anschließend zu einem Vieraugengespräch in die Sakristei. Er eröffnete mir, dass von Kardinal Joseph Ratzinger eine Anfrage gekommen sei, was ich zur Frauenordination lehre. Ich erzählte ihm in gebotener Kürze, was meine Position sei. „Im Jahre 1864 habe Papst Pius IX. geschrieben, dass sich der Pontifex Romanus ‚nie und nimmer‘ mit den modernen Freiheitsrechten, darunter die Religionsfreiheit, anfreunden werde. 1965 habe dann aber das Zweite Vatikanische Konzil in *Dignitatis humanae* (unter Mitwirkung vom späteren Johannes Paul II.) verkündet, dass es keinen wahren Glauben ohne Freiheit geben und die Religionsfreiheit ein Recht der Person und der religiösen Gemeinschaften sei. 1984 habe nun Johannes Paul II. deklariert, dass die katholische Kirche ‚nie und nimmer‘ Frauen ordinieren werde. Die Frage sei nunmehr: ‚Wie lange wird jetzt der countdown dauern?‘“ Ich war dann überrascht, als der Kardinal fortfuhr: „Und heute haben wir in der Apostelgeschichte gelesen, dass Petrus beteuerte: ‚Nie und nimmer‘ werde ich von diesen unreinen Speisen essen! Gott aber habe ihn im Traum bei Joppe belehrt, dass er die alte Tradition überwinden solle. Und – so der Kardinal – vielleicht schenkt Gott der katholischen Kirche eines Tages ein ‚neues Joppe‘.“¹⁹

Erbarmen

In pastoralen Hinsicht war Papst Johannes II. aber kein Hardliner. Schon bei ihm kündigte sich an, was dann später bei Papst Franziskus in den Mittelpunkt seiner Pastoralkultur²⁰ rückte: das Erbarmen Gottes. Er verfasste dazu eine theologisch tiefeschürfende und spirituell inspirierende Enzyklika unter dem Titel *Dives in*

¹⁹ Dazu: Zulehner, Paul M.: Mitgift. Autobiographisches anderer Art, Ostfildern 2016.

²⁰ „Zulehner, Paul M.: „Ich träume von einer Kirche als Mutter und Hirtin“. Die neue Pastoral-kultur von Papst Franziskus, Ostfildern 2018. – Dazu auch: Zulehner, Paul M./Halík, Tomáš: Pro Pope Francis. Weltweite Unterstützung für den Papst aus dem Kirchenvolk, Ostfildern 2018. – Dies.: Wir träumen diesen Traum. Theologinnen und Theologen aus aller Welt argumentieren Pro Pope

misericordiae (1980). Sie folgte gleich auf seine „Antrittsenzyklika“, die den Titel *Redemptor hominis* trug und in der der oft zitierte Satz steht: „Der Mensch ist der Weg der Kirche“. Gottes Leidenschaft für seine Menschheit kommt hier als Grundton allen Handelns der Kirche zum Vorschein.

Eindringlich versucht der Papst den Menschen den Blick auf Gott und sein Erbarmen zu öffnen. Er folgt dabei Jesus. „Im Rahmen dieser Bekundung der Gegenwart Gottes als Vater, Liebe und Erbarmen macht Jesus das Erbarmen zu einem der Hauptthemen seiner Lehrtätigkeit. Wie gewöhnlich, spricht er auch hier vor allem ‚in Gleichnissen‘, da diese das eigentliche Wesen der Dinge besser zum Ausdruck bringen. Es genügt, in diesem Zusammenhang an die Gleichnisse vom verlorenen Sohn oder vom barmherzigen Samariter oder auch als Gegensatz dazu an das Gleichnis vom unbarmherzigen Diener zu erinnern. Zahlreich sind die Abschnitte in der Unterweisung Christi, welche die erbarmende Liebe unter immer neuen Gesichtspunkten schildern. Halten wir uns nur den guten Hirten vor Augen auf der Suche nach seinem verlorenen Schaf oder die Frau, welche das ganze Haus durchkehrt, um die verlorene Drachme zu finden. Diese Themen der Lehre Christi werden besonders vom Evangelisten Lukas behandelt, dessen Evangelium den Ehrennamen »Evangelium des Erbarmens« bekam.“²¹

Für dieses Anliegen einer „Pastoral des Erbarmens“²² hatte Papst Johannes Paul II. auch eine spirituelle „Gewährsfrau“. Die Ordensfrau Sr. Maria Faustyna Kowalska war für ihn die „Apostelin der Barmherzigkeit Gottes“. Er hat sie im Jahre 1993 selig- und im Jahre 2000 heiliggesprochen. Damit die Grundmelodie des Erbarmen Gottes in der Kirche nicht verstummt, erklärte der Papst im Heiligen Jahr 2000 den Weißen Sonntag zum „Sonntag der göttlichen Barmherzigkeit“.

POLITISCH

Der Papst aus Polen widmete sich aber nicht nur der Leitung der katholischen Weltkirche, die er mit eiserner Hand gegen manche „Modernisierungsversuche“ auf dem Kurs der Tradition halten wollte.

Dabei war er keineswegs „antimodern“. Ein großes Anliegen war ihm – hier im Gleichklang mit seinem Mann in der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger – die Versöhnung von Glaube und Vernunft; er schrieb dazu im Jahre 1998 auch die Enzyklika *Fides et ratio*. Ihm verdanken wir die Rehabilitierung von Galileo

Francis, ebook, Ostfildern 2018. – Dies.: Rückenwind für den Papst. Warum wir ProPopeFrancis sind, Darmstadt 2018.

²¹ *Dives in misericordia*, 1980, 3.

²² Zulehner, Paul M.: Gott ist grösser als unser Herz (1 Joh 3,20); eine Pastoral des Erbarmens, Ostfildern 2006 (2016 als Topos-Taschenbuch). – Zulehner, Paul M.: Bóg jest większy od naszego serca (1 J 3, 20); teologia i duszpasterstwo miłosierdzia we współpracy z Josefem Brandnerem ; tłum. Janusz Serafin, Kraków 2010.

Galilei im Jahre 1992. Dieser Schritt kann als Meilenstein im Verhältnis der katholischen Kirche zur neuzeitlichen Wissenschaft gelten.

Sexual- und Lebensmoral

Als traditionstreu erwies sich Johannes Paul II. in Fragen der Moral. Er verwarf die praktizierte Homosexualität, sprach sich gegen die rechtliche Fassung von Beziehungen zwischen gleichgeschlechtlich Liebenden aus. Eine moraltheologisch strikte, aber eher unpastorale Position bezog er in der Abtreibungsfrage. Als die Bischöfe in Deutschland sich an der gesetzlich vorgesehenen Schwangerschaftskonfliktberatung beteiligten, zwang er diese zum Rückzug. Er konnte allerdings nicht verhindern, dass bis heute Laien(organisationen) in eigener Verantwortung mit *Donum vitae* weiterhin im Raum der Kirche Beratung für Frauen in Konfliktsituationen anbieten. Damit retten sie sicherlich viele Kinder vor der Tötung, müssen dabei aber in Kauf nehmen, dass andere gestützt auf den kirchlichen Beratungsvorgang eine Abtreibung vornehmen. Offenbar gibt es Situationen, in denen man keine reine Weste behalten kann – auch als Kirche nicht.

Unnachgiebig erwies er sich auch in anderen sensiblen moraltheologischen Herausforderungen: ob man um AIDS zu verhindern, Kondome verwenden dürfe und welche Mittel Eltern moralisch zugestanden werden, mit denen diese verantwortlich weitere Kinder „verhindern“ können. In all diesen Fragen zeigte sich, dass der Papst moraltheologisch keine Berücksichtigung von Umständen bei der Beurteilung bestimmter Handlungen zuließ. Bezüglich der Balance zwischen Lehramt und Gewissen positionierte es sich eindeutig auf der Seite des Lehramts: Die Freiheit habe nur jenes Gewissen, das über die Lehren der Kirche hinreichend informiert sei. Zu diesen zählte er eben auch die Enzyklika *Humanae vitae* seines Vorgängers Paul' VI. Von hier aus ist einsichtig, dass er den pastoralen Erklärungen der deutschen (Königsteiner Erklärung) oder der österreichischen Bischofskonferenz (Maria Troster Erklärung) nichts abgewinnen konnten, die den Eltern nach redlicher Prüfung die Entscheidung über die Mittel verantwortlicher Elternschaft überließen.

Sozialmoral

Muten die Äußerungen des Papstes im Bereich der Sexual- und Lebensmoral eher traditionell an, tragen die Positionen zur Sozialmoral modernere Züge.

Papst Johannes Paul II. hat sich um die Katholische Soziallehre sehr verdient gemacht. Anlässlich von Jubiläen der ersten Sozialenzyklika von Leo XIII. (1891) veröffentlichte er zwei Gedenkenzyklen: zum 90. Jahrestag das Schreiben *Laborum exercens* (1991), in der es vor allem um die Würde der Arbeit geht, sowie *Centesimus annus* (2001) zum hundertsten Jahrestag. Mit der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* erinnerte er an das große Schreiben *Populorum progressio* von

Paul VI. In seinem Pontifikat erschien nicht nur der Katechismus der Katholischen Kirche, sondern auch das Kompendium der Soziallehre der Kirche (2004). In diesem werden die Grundzüge der katholischen Soziallehre in knapper Form zusammengefasst.

MARXISMUS

Johannes Paul II. grenzte sich in seiner sozialen Lehrtätigkeit entschieden und aus eigener Erfahrung vom Kommunismus ab. Das erklärt auch, warum er marxistisch geprägte Theologien der Befreiung nicht duldete²³, was zu Konflikten mit Theologen der Befreiung, aber auch zu Spannungen mit der CELAM, dem Zusammenschluss der Bischofskonferenzen Lateinamerikas führte. In offen ausgetragenen Diskussion konnte in wichtigen Aspekten eine Übereinstimmung gefunden werden. Akzeptiert wurden die Option für die Armen sowie die Basisgemeinden als Ort gelebter Praxis der Befreiung. Johannes Paul II. konnte auch davon überzeugt werden, dass nicht nur einzelne Personen im politischen und sozialen Bereich sündigen, sondern dass es durchaus auch „strukturelle Sünden“ gebe, die sich einem sündigen Handeln von Personen verdanken, das sich dann in Strukturen bleibend verfestigt.

Plastisch überträgt der Papst diese seine Überzeugung in praktische Beispiele. Anklagend sagte er vor tausenden Jugendlichen am 1.7.2010 in Brasilien: „Ihr Mächtigen, die ihr ungenutztes Land besitzt, in dem das Brot für so viele hungrige Familien verborgen ist – das Gewissen der Völker, der Schrei der Benachteiligten, die Stimme Gottes und der Kirche rufen euch gemeinsam zu: Es ist nicht gerecht, nicht menschlich und nicht christlich, wenn solche Ungerechtigkeiten weiter bestehen... Der Papst steht auf der Seite der Massen, die unter unwürdigen Bedingungen leben und häufig in schrecklicher Weise ausgebeutet werden... Er will die Stimme derer sein, die nicht sprechen können.“ Daraus folgerte der Papst: „Wir müssen mit allen Mitteln danach streben, dass sämtliche Formen der Ungerechtigkeit, die heute vorkommen, gemeinsam erwogen und wirklich beendet werden, sodass alle Menschen ein wahrhaft menschenwürdiges Leben führen können“.

Der Papst setzte sich also für eine gerechtere Welt ein. Um auf diesem Weg voranzukommen, brauche es aber Menschen mit einer belastbaren Solidarität. Diese ist für ihn eine christliche Tugend.²⁴ Sie wird an den Dimensionen der Liebe gemessen. „Als Tugend ist Solidarität kein vorübergehendes Gefühl, vielleicht mehr tief im Glauben an Gott, den Vater aller, und an Christus als Quelle universaler Brüderlichkeit verwurzelt... Die Solidarität ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher

²³ Er begründete seine Ablehnung mit schwerwiegenden theologischen Bedenken gegen ein auf das Diesseits reduziertes Verständnis von Befreiung und gegen deren gewaltsame Durchsetzung im Sinne des Klassenkampfes.

²⁴ *Sollicitudo rei socialis*, 40.

Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind.“²⁵ Auf dem Hintergrund dieser Bestimmung von Solidarität kann es für den solidarischen Christen „keine Neutralität dem Unrecht gegenüber geben“.²⁶

Papst Johannes Paul II. verurteilte aber nicht nur in starken Reden das Syndrom Marxismus, Leninismus, Kommunismus, sondern trug auch nachhaltig zu dessen Überwindung bei. Gelegenheit dazu boten ihm seine Reisen in seine polnische Heimat, die er in seinem Pontifikat neunmal besuchte. Er unterstützte den Widerstand der Gewerkschaftsbewegung *Solidarność*²⁷ und dessen Führer und späteren Staatspräsidenten Lech Wałęsa gegen die kommunistische Regierung. 1979 predigte auf dem Siegesplatz am Grab des unbekannten Soldaten: „Er hat durch seinen Tod bezeugt, dass es ohne ein unabhängiges Polen auf der Karte Europas kein gerechtes Europa geben kann!... Ich möchte an diesem Grab niederknien, um jedes Samenkorn zu ehren, das, indem es in die Erde fällt und in ihr stirbt, Frucht bringt... All das: die Geschichte des Vaterlandes, wie sie seit 1000 Jahren von jedem seiner Söhne und Töchter geschaffen wurde... All das: auch die Geschichte jener Völker, die mit uns und unter uns gelebt haben, wie jene, die zu Hunderttausenden in den Mauern des Warschauer Ghettos umkamen. Das alles umfange ich in dieser Eucharistie mit Herz und Sinn und beziehe es ein in dieses eine heiligste Opfer Christi hier auf dem Siegesplatz. – Und ich rufe, ich, ein Son der polnischen Erde und zugleich Papst Johannes Paul II., ich rufe aus der ganzen Tiefe dieses Jahrhunderts, rufe am Vorabend des Pfingstfestes: Sende aus deinen Geist“! Sende aus deinen Geist! Und erneuere das Angesicht der Erde. Dieser Erde! Amen.“

Johannes Paul II. hat mit Sicherheit einen gewichtigen Beitrag zum unblutigen Ende der totalitären Herrschaft geleistet. Einer der prominenten Mitspieler dieser historischen Ereignisse, Michail Gorbatschow, attestierte ihm dies im Jahre 1992 bei einem Besuch im Vatikan: „Heute kann man sagen, dass all das, was in den letzten Jahren in Osteuropa geschah, nicht möglich gewesen wäre ohne diesen Papst, ohne die wichtige Rolle – die politische Rolle, die er auf dem internationalen Parkett spielen konnte.“

Nach der Wende unterstützte Johannes Paul II. den EU-Beitritt seines Heimatlandes. Dies machte er weniger aus politischen Überlegungen. Vielmehr sah er darin die Hoffnung auf eine „Neuevangelisierung Europas“ von Polen aus.

²⁵ Ansprache im Lancia-Werk, Turin, 19.3.1990.

²⁶ An Arbeitnehmer, Wien 12.9.1983

²⁷ Mit seinen philosophischen Werken und insbesondere in „Person und Tat“ (1969, deutsch 1981) hat er wichtige Denkanstöße zur Konsolidierung der polnischen Dissidentenbewegung gesetzt.

(NEO-)LIBERALISMUS

So wenig der Papst auch in seinen Sozialen Lehren für den Kommunismus übrig hatte, so sehr verurteilte er die Logik des neoliberalen Kapitalismus. Dieser verletze die Rechte der Armen und der Arbeitenden, beute sie aus und missachte deren Menschenrechte.²⁸ Bei all seinen sozialen Analysen ist Johannes Paul II. nicht pessimistisch, aber er hält die Lage für ambivalent. Deutlich sieht er, dass „in unserer Zeit die Erfolge von Wissenschaft und Technik einen materiellen Wohlstand in bisher ungeahntem Ausmaß ermöglichen, der einige begünstigt, andere aber an den Rand abdrängt. So kann dieser einseitige Fortschritt auch zu einem schrittweisen Verlust der Sensibilität für den Menschen, für das eigentlich Menschliche führen.“ Im Kompendium der Soziallehre der Kirche wird die soziale Marktwirtschaft, ergänzt durch die ökologische Dimension²⁹, als Balance zwischen Freiheit und Gerechtigkeit akzeptiert. Diese sei ein Beitrag zu einer gerechten und friedvollen „Zivilisation der Liebe“ sein – ein Schlüsselbegriff, den er von Papst Paul VI. übernommen hat. Er hat diesen Begriff so oft verwendet, dass er inzwischen mehr mit ihm als mit seinem Vorgänger in Verbindung gebracht wird.

Diese Vision einer „Zivilisation der Liebe“ hat Johannes Paul II. insbesondere der Jugend empfohlen. Er warnt die jungen Menschen vor der totalitären Versuchung, die in vielfältigen Gewändern auftreten kann: „Ihr wisst, dass in der heutigen Welt totalitäre Systeme gibt, die den Geist lähmen, seine Integrität verletzen, der Identität des Menschen Abbruch tun, indem sie ihn zum Objekt, zur Maschine entwürdigen, ihm seine innere Spannkraft, seinen Drang zu Freiheit und Liebe rauben. Ihr wisst gleichfalls, dass es Wirtschaftssysteme gibt, mit deren glanzvoller industrieller Expansion eine Abwertung und Zersetzung des Menschen einhergeht.“³⁰ Um mit jungen Menschen regelmäßig in einen Austausch treten zu können, hat er die Weltjugendtage eingeführt. Der erste WJT hat 1984 auf Einladung des Papstes in Rom stattgefunden.

Krieg: Niederlage der Menschheit

Auf der politischen Agenda des Papstes stand stets das Ringen um den Frieden in der Welt. Den Krieg bezeichnete er als „Niederlage der Menschheit“³¹. „Nie wieder Gewalt! Nie wieder Krieg! Nie wieder Terrorismus! Im Namen Gottes möge

²⁸ *Mulieris dignitatem*, 15.8.1988.

²⁹ Der Papst betonte die „ökologische Berufung“ aller Christen, die eine Umkehr zu ökologisch tragfähigen Lebensstilen und globaler Solidarität als ein unverzichtbares Glaubens- und Lebenszeugnis in der modernen Gesellschaft propagiere. Sie sei Ausdruck der Ehrfurcht vor dem Schöpfer und zugleich der Verantwortung für künftige Generationen. (<https://religion.orf.at/tv/stories/2640869/>)

³⁰ An die Jugend in Paris, 1.6.1980.

³¹ Zum Irakkrieg, 13.1.2003.

jede Religion auf der Erde Gerechtigkeit und Frieden, Vergebung und Leben und Liebe bringen!“³²

Der Papst sprach sich aber nicht nur gegen den Krieg aus, er versuchte politisch an der Beendigung von Kriegen mitzuarbeiten, so beispielsweise beim Kosovokrieg oder beim Dritten Golfkrieg. Er versagte im Dezember 2002 dem US-amerikanischen Präsidenten George W. Bush einen Segen für einen Feldzug in den Irak, nachdem er kurz zuvor vor einer „schier endlosen Kette von Gewalttaten und Racheakten“ im Nahen Osten gewarnt hatte

Um mit seiner Friedenspolitik voranzukommen, verbündete er sich mit den Führern aller Religionen. Das hat seinen Grund auch darin, dass Krieg oftmals auch im Namen Gottes geführt wurde und immer noch wird. In Assisi sagte er daher am 24.1.2002: „[Es] ist Pflicht, dass die Personen und religiösen Gemeinschaften der Gewalt, jeder Form von Gewalt, eine ganz klare und radikale Absage erteilen, angefangen von der Gewalt, die den Anspruch erhebt, sich als Religiosität zu bemänteln, indem sie sogar den heiligen Namen Gottes anruft, um den Menschen zu beleidigen. Die Beleidigung des Menschen ist letztlich eine Beleidigung Gottes. Niemals kann eine religiöse Zielsetzung die Gewaltanwendung des Menschen gegen den Menschen rechtfertigen.“

In seiner Sorge um die Entwicklung der Menschheit stützte er sich auf eine Art „politische Theologie“. Diese kommt in folgender Formel zum Vorschein: „Wer sein Knie vor Gott beugt, beugt es nie mehr vor der Partei!“ Ob Papst Johannes Paul II. diesen Satz wirklich gesagt hat, kann nicht nachgewiesen werden. Aber wie sagen die Römer in einer solchen Situation: „Si non e vero, e bene trovato!“ Frei übersetzt: „Auch wenn er es nicht gesagt hat, so passt es doch gut zu ihm.“

Es war dem Papst immer ein Anliegen, auf das Herz des Evangeliums hinzuweisen. Es ist das Erbarmen, von dem die von ihm hoch verehrte Sr. Faustina berichtet. Von ihr übernahm er das Hoffungsgebet, das die Betenden an Gott und sein Erbarmen „zurückbindet“. Lateinisch heißt zurückbinden „religare“. Für manche ist das die Sprachwurzel der „Religion“. Diese Rückbindung, ja Gotteinung des Menschen und der Menschheit verdichtet die Kirche mit ihrem Wort und den Sakramenten. Dass jemand rückgebunden ist, kommt in seiner Liebe zum Vorschein. Im Grund aber prägt dieses Rückgebundensein die ganze Existenz gläubiger Menschen. Sie können mir seiner verehrten Mystikerin Sr. Faustina beten: „Jezu, ufam tobie!“ (Jesus, ich vertraue Dir, vertraue mich Dir an!“) Die Vision einer „Zivilisation der Liebe“, an welcher Johannes Paul II. sein ganzes Pontifikat hindurch hart und ausdauernd mitgearbeitet hat, kann auf der Basis eines solchen Gottvertrauens erblühen. Die Geschichte der Welt und der Menschen kann unter dem Baldachin Gottes zu einer Geschichte der Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit werden.

Ohne Gott aber steht es nicht gut um den Menschen. Am 1.6.2001 erklärte er dies jungen Menschen: „Wenn Gott vergessen, wendet sich das gegen den

³² Weihnachtsbotschaft 2001.

Menschen.“ Damit übte er Kritik am atheistischen Totalitarismus. Und betont noch einmal eindringlich: „Eine Welt ohne Gott baut sich früher oder später gegen den Menschen auf“. Deshalb sei es für die Kirche so wichtig, den Menschen „das Fenster zu Gott offen zu halten“.

Diese auf den ersten Blick völlig unpolitische „Rückbindung“ von Menschen und Gemeinschaften zu Gott ist aber faktisch höchst politisch. Nichts ist politischer als die vermeintlich unpolitische Anbetung. Dies kann man an Johannes Paul II. gut ablesen. Als „Rückgebundener“ erlebte er sich totalitären Zugriffen entzogen. Auch jenem der Partei. Das ermächtigte ihn, wie die Märtyrer der frühen Kirche, ohne jegliche Angst den kommunistischen Machthabern entgegenzutreten. Das macht verständlich, warum die wahrhaft Gläubigen die wahren „Feinde“ totalitärer Systeme sind. Weil sie auf Gott bezogen sind, sind sie dem Zugriff des Totalitarismus entzogen. Das gilt für alle Formen des Totalitarismus: jenem der politischen Macht, aber auch dem „Faschismus des Konsumismus“ (Pier Paolo Pasolini) oder dem andrängenden Totalitarismus der Digitalisierung, wenn diese in falsche Hände gelangt.

HABT KEINE ANGST!

So komme ich endlich auf den Titel meiner Erinnerungen an den großen Papst aus Polen zu sprechen. Denn wenn es stimmt, dass Gottverbundene dem Zugriff aller Totalitarismen entzogen sind, dann haben diese gläubigen Menschen auch keine Angst mehr: nicht vor Machthabern, nicht vor Migrantinnen, nicht vor den Armen, die von uns Gerechtigkeit einfordern. So verstehe ich es, dass das erste Wort, das der eben gewählte Papst im Jahre der Menschenmenge zurief: „Non abbiate paura!“ Habt keine Angst. Fürchtet euch nicht!³³ Sechs Tage nach seiner Wahl, am 22.10.1978, rief er der Menschenmenge zu: „Brüder und Schwestern! Fürchtet euch nicht, Christus aufzunehmen und seine Gewalt zu akzeptieren. Helft dem Papst und allen, die Christus dienen und mit Christi Macht dem Menschen und der gesamten Menschheit dienen wollen! Fürchtet euch nicht. Öffnet, reißt die Tore auf für Christus! Öffnet die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen wie die politischen Systeme, das weite Feld der Kultur, der Gesellschaft, der Entwicklung seiner erlösenden Gewalt!“

In seinem Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“³⁴ begründet er diese Aufforderung zu Vertrauen und Zuversicht, dass es einen gibt, „der das Los dieser vergänglichen Welt in der Hand hält... jemand, der das Alpha und das Omega sowohl der individuellen als auch der kollektiven Menschheitsgeschichte ist. Und dieser Jemand ist die Liebe: die menschengewordene Liebe, die gekreuzigte und auferstandene Liebe; die Liebe, die ohne Unterlass unter den Menschen gegenwärtig ist.“

³³ Johannes Paul II.: Fürchtet euch nicht! Meine Gedanken zum Glauben, 2011.

³⁴ Johannes Paul II./Messori, Vittorio: Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, 1994.

Ks. Bogdan Biela
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

**METODOLOGIA KRZEWIENIA DUCHOWOŚCI
KOMUNII W ŚWIELE *NOVO MILLENNIO*
INEUNTE I LISTU JANA PAWŁA II DO KAPŁANÓW
NA WIELKI CZWARTEK 2005¹**

W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* [dalej: NMI] na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 Jan Paweł II przypomniał, że „czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata” (NMI 43). Wskazując na priorytety duszpasterskie (por. NMI 30-40), aby czynić Kościół domem i szkołą komunii, przestrzegł jednocześnie przed pokusą działania: „Zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć, należy «krzewić duchowość komunii» [...]. Nie łudźmy się: bez takiej postawy duchowej na niewiele zdałyby się zewnętrzne narzędzia komunii. Stałyby się bezdusznymi mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania” (NMI 43).

„Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicę Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas” (NMI 43). W kontekście tych słów warto

¹ Artykuł w nieco zmienionej wersji ukazał się drukiem pt. *Spiritualität der Gemeinschaft. Methodische Aspekte ausgehend von Johannes Paul II.*, w: *Antropologie und Spiritualität für das 21. Jahrhundert*, „Eichstätter Studien” B. 80, Hg. S. Kiessig, M. Kühnlein, Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2019, s. 275-290.

zwrócić także uwagę na ostatni list Jana Pawła II do kapłanów z 13 marca 2005 r.² Krótko przed śmiercią Papież pragnął podzielić się niejako tajemnicą swojego życia, zachęcając, abyśmy podążali tą samą drogą. We wstępie do listu Jan Paweł II pisze: „Jeśli cały Kościół żyje dzięki Eucharystii, życie kapłańskie winno mieć ze szczególnego tytułu «kształt eucharystyczny». Słowa ustanowienia powinny zatem być dla nas nie tylko formułą konsekracyjną, ale «formułą życia»”³. Formuła ta może być pomocna nie tylko w krzewieniu duchowości komunii, ale może stać się także swoistą metodyką prowadzącą do tego, abyśmy my sami oraz nasze wspólnoty stawiały się „szkołami komunii”. Rozważając bowiem te słowa, Papież pokazuje elementy duchowości, które ściśle korespondują z tym, co zawarł w *Novo millennio ineunte*⁴.

I. DUCHOWOŚĆ KOMUNII JAKO ZASADA WYCHOWAWCZA

U podstaw wszelkiej aktywności Kościoła stoi Chrystusowe wezwanie *duc in altum* (por. NMI 1). Owo znane z Ewangelii „wypłyn na głębię” (Łk 5,4) Papież uczynił motywem przewodnim przesłania, jakie przekazał Kościołowi na początku nowego tysiąclecia. Łączy się ono ściśle z podkreślanym przez Jana Pawła II krzewieniem duchowości komunii „jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty” (NMI 43). Dopiero na tym fundamencie można realizować działalność duszpasterską. Do priorytetów tej działalności Papież zalicza: świętość, modlitwę, niedzielną Eucharystię, sakrament pojednania, pierwszeństwo łaski, słuchanie słowa Bożego oraz głoszenie słowa Bożego (por. NMI 30-40). Aby owe „zewewnętrzne narzędzia komunii” nie były jednak bezdusznymi mechanizmami czy też pozorami komunii, ale sposobami jej wyrażania i rozwijania, muszą za nimi podążać konkretne postawy (por. NMI 43)⁵.

² List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 *Słowa ustanowienia Eucharystii „formułą życia”*, Katowice 2005.

³ Tamże, nr 1.

⁴ Artykuł jest zmienioną i uzupełnioną wersją następujących tekstów: B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 2006, s. 548-553; tenże, *Krzewienie duchowości komunii w nauczaniu Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 4(2006), s. 24-35.

⁵ Por. T. Węclawski, *Siedem słów*, „Tygodnik Powszechny” 50(1999), s. 1 i 10; *Trzeba iść. Debaty „Tygodnika”*. O tekście ks. Tomasza Węclawskiego *Siedem słów* rozmawiają: ks. Adam Boniecki, Jarosław Gowin, bp Kazimierz Nycz, ks. Artur Stopka i ks. Tomasz Węclawski. Dyskusję prowadzi Michał Okoński, „Tygodnik Powszechny” 51-52(1999), s. 12-13; W. Moszkowski, *Nie ten kontekst i nie ta pulapka. Komu przeszkadza Ojciec Święty?*, „Nasz Dziennik” (31.12.1999 – 2.01.2000), s. 19; A. Szostek, *Popielgrzymkowy katechizm. Wokół „Siedmiu słów”*, „Tygodnik Powszechny” 1(2000), s. 13; T. Słomiński, *Trzeba się nawrócić*, tamże; W. Hryniewicz, *Nie jesteśmy sami. Wokół „Siedmiu słów”*, „Tygodnik Powszechny” 3(2000), s. 11; M. Bednarska, *Siedem słów. Listy do redakcji*, tamże;

1. Świętość

Perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa świętości (por. NMI 30). Priorytet świętości opiera się na przekonaniu, że „skoro chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczęcie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym, to sprzeczna z tym byłaby postawa człowieka pogodzonego z własną małością, zadawałającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością. Zadać katechumenowi pytanie: «Czy chcesz przyjąć chrzest?»» znaczy zapytać go zarazem: «Czy chcesz być świętym?»» (NMI 31). Kluczową rolę w krzewieniu duchowości komunii odgrywa zatem postawa wiary. Zakłada ona cały zespół działań, w których chodziłoby o pogłębienie rozumienia i przeżywania wiary otrzymanej na chrzcie, zobowiązującej jednocześnie do jej ciągłego doskonalenia, a także przybliżania prawdy, że tak pojmowana wiara jest fundamentem komunii⁶.

2. Modlitwa

Kolejny element krzewiący duchowość komunii – ściśle związany z pierwszym – to „pamięć o modlitwie”. Podłożem bowiem „pedagogiki świętości powinno być chrześcijaństwo wyróżniające się przede wszystkim sztuką modlitwy [...]. Uczyc się trynitarnej logiki chrześcijańskiej modlitwy, przeżywać ją w pełni przede wszystkim w liturgii, bo ona jest szczytem i źródłem życia Kościoła, ale także w doświadczeniu osobistym – oto jest sekret naprawdę żywego chrześcijaństwa, które nie musi się obawiać przyszłości, ponieważ nieustannie powraca do źródeł i z nich czerpie nowe siły” (NMI 32). Kształtując duchowość komunii, trzeba się więc pytać: gdzie i w jaki sposób jest w niej miejsce na wychowanie czy też wdrażanie w sztukę modlitwy? Jak kształtować *cura pastoralis*, by nasze chrześcijańskie wspólnoty stawały się prawdziwymi szkołami modlitwy? (por. NMI 33). Spotkanie z Jezusem nie polega bowiem „jedynie na błaganiu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć aż po prawdziwe «urzeczenie» serca” (NMI 33).

3. Sakrament pojednania

Wyrazem komunii jest także postawa wybaczenia. Trudność wybaczenia i prośby o przebaczenie jest tym silniejsza, im w człowieku silniejsze jest poczucie zagrożenia, braku należnego uznania, niedoceniania i krzywdy, co niekiedy bywa

A. Przybecki, *Jak być Kościołem w Polsce dzisiaj? „Siedem słów” jako propozycja dla duszpasterstwa*, w: tenże, *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*, Poznań 2001, s. 129-148; B. Biela, *Cura pastoralis w świetle „Novo millennio ineunte”*. *Kontekst Roku Eucharystii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 38(2005) z.1, s. 63-80.

⁶ Por. A. Przybecki, *Jak być Kościołem...*, s. 133.

kompensovane pogardą lub nawet lekceważeniem innych ludzi⁷. Na tej drodze szczególnego znaczenia nabiera wysiłek odkrywania Chrystusa jako *mysterium pietatis* – jako Tego, w którym Bóg ukazuje nam swoje miłosierne serce i w pełni jedna nas ze sobą. „Trzeba dołożyć starań – naucza Jan Paweł II – aby wierni odkrywali to oblicze Chrystusa także przez Sakrament Pokuty” (NMI 37). Stąd też pośród papieskich priorytetów – apel, aby Kościół u początku trzeciego tysiąclecia nie bał się „podjęcia z nową odwagą duszpasterską codziennej pedagogii chrześcijańskiej wspólnoty, która potrafi przekonująco i skutecznie zachęcać do praktyki Sakramentu Pojednania” (NMI 37). Nasza niezdolność do wybaczenia ma swoje źródło bardzo często w ucieczce przed darem przebaczenia, jaki otrzymujemy w sakramencie pojednania. Człowiek, który nie doświadcza często we własnym życiu tego, czym jest miłosierdzie, przestaje rozumieć jego sens i potrzebę, także w relacjach z bliźnim – ten, komu mało się odpuszcza, mało miłuje (por. Łk 7,47)⁸.

4. Słuchanie słowa Bożego

W kształtowaniu duchowości komunii nie może również zabraknąć miejsca dla postawy „przyjmować”, łączącej się z słuchaniem słowa Bożego. Nie ulega wątpliwości, że potrzebny jest wysiłek, aby głębiej zrozumieć Pismo Święte. Dlatego też otwartość na przesłanie Dobrej Nowiny i ciągle powracanie do słuchania słowa Bożego, będącego jednym z ważniejszych priorytetów duszpasterstwa, jest tą sprawnością, która w znaczący sposób wpływa na kształt życia chrześcijan. Bez tej postawy trudno urzeczywistnić pierwszeństwo świętości i modlitwy. „Chodzi o to, aby słuchanie słowa Bożego stawało się żywym spotkaniem, zgodnie z wiekową i nadal aktualną tradycją *lectio divina*, pomagającą odnaleźć w biblijnym tekście żywe słowo, które stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie” (NMI 39). Tak kształtowana zdolność przyjmowania tego, co mówi do nas Bóg, pomoże zrozumieć, że nasze parafie muszą stawiać się coraz bardziej wspólnotami wspólnot, rodzinami rodzin, domami otwartych drzwi, przewyżając stale powracającą pokusę, która skłania do oddzielania się od świata ścianą pogardy i murem strachu przed innymi ludźmi⁹. Tak więc wezwanie do słuchania słowa Bożego ostatecznie oznacza, że chodzi o przyjmowanie ludzi, których Pan Bóg postawił na drodze naszego życia, którym pozwolił być tutaj z nami, przez których do nas chce przemawiać i nas zbawić.

5. Eucharystia

Dowartościowania domaga się również postawa wypływająca ze słowa „Eucharystia”. Brakuje nam niejednokrotnie pojmowania wdzięczności jako zadania, często

⁷ Por. T. Węclawski, *Siedem słów...*, s. 10.

⁸ Por. A. Przybecki, *Jak być Kościołem...*, s. 138.

⁹ Tamże, s. 140-141.

bardzo wymagającego. Tymczasem kto to zadanie podejmuje, kto gotów jest dziękować nie tylko za rzeczy łatwe i miłe, ale także za rzeczy trudne do przyjęcia, wchodzi na tę samą drogę uzdrowienia, która związana jest z wybaczeniem¹⁰. Nieprzypadkowo więc najważniejsze dzieło Kościoła nazywa się „Eucharystia”. Kościół w swoim nauczaniu nieustannie przypomina, że całe życie człowieka, cały ludzki czas powinien być przeżywany jako akt uwielbienia i dziękczynienia składanego Stwórcy. Stąd też stale podkreśla wagę uczestnictwa w Eucharystii, w której naszym udziałem staje się doświadczenie tego, czym jest dziękczynienie. Należy uwzględnić to w duszpasterstwie, „przywiązując szczególne znaczenie do Eucharystii niedzielnej i do samej niedzieli, przeżywanej jako specjalny dzień wiary, dzień zmartwychwstałego Pana i daru Ducha Świętego” (NMI 35).

Wszelkie inicjatywy pastoralne powinny brać początek w niedzielnej Eucharystii, która ma się stać centrum organizacji całej aktywności kościelnej wspólnoty i zarazem szkołą eklezjologii. Taki bowiem będzie w świadomości chrześcijan obraz Kościoła – wspólnoty różnorodnych służb i charyzmatów – jaki będzie kształt i porządek niedzielnej liturgii eucharystycznej. Również zdolność dostrzegania wielości darów otrzymywanych każdego dnia, choć w niejednej sytuacji trudnych do przyjęcia, zależeć będzie od przeżywania mszy jako miejsca wzrastania w postawie dziękczynienia. Tutaj bowiem z całą oczywistością dociera do nas prawda, że od Boga otrzymujemy i Bogu dziękujemy, dostrzegając wartość Jego darów i Jego dobroć¹¹. Niezdolność do przyjęcia postawy dziękczynienia i w jej świetle kształtowania życia z pewnością ma swoje podstawowe źródło w lekceważeniu Eucharystii oraz sprowadzaniu jej wyłącznie do kulturowego czy też zwyczajowego fenomenu.

6. Pierwszeństwo łaski

Kolejny element duchowości komunii związany jest z pierwszeństwem łaski. Istnieje bowiem realna pokusa, która „od zawsze zagraża życiu duchowemu każdego człowieka, a także działalności duszpasterskiej: jest nią przekonanie, że rezultaty zależą od naszej zdolności działania i planowania. To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego Królestwa wykorzystywali wszelkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, gdybyśmy zapomnieli, że bez Chrystusa nic nie możemy uczynić” (NMI 38). Oznacza to, że punktem wyjścia wszelkiej aktywności kościelnej wspólnoty powinno być głębokie zakorzenienie w Jezusie Chrystusie, z którego chrześcijanin czerpie moc swego działania. O pierwszeństwie Chrystusa i – przez odniesienie do Niego – o pierwszeństwie życia wewnętrznego i świętości nieustannie przypomina nam modlitwa. „Kiedy ta zasada nie jest przestrzegana,

¹⁰ Por. T. Węclawski, *Siedem słów...*, s.10.

¹¹ Por. A. Przybecki, *Jak być Kościołem...*, s. 142-143.

to czyż można się dziwić, że przedsięwzięcia duszpasterskie kończą się niepowodzeniem, pozostawiając w sercu obezwładniające uczucie frustracji?” (NMI 38). Dlatego tak ważne jest, aby w duszpasterstwie wszelkie inicjatywy opierały się nie tylko na ludzkiej przemyślności, zdolności planowania i przewidywania, ale przede wszystkim na głębokiej osobistej więzi człowieka z Chrystusem. Nie dziwi zatem wzrost życia duchowego oraz sukcesy ewangelizacyjne parafii, które swoje projekty odnowy opierają na fundamencie modlitwy¹².

7. Głoszenie słowa Bożego

Przyjmując dar, któremu na imię Jezus Chrystus, odkrywamy jednocześnie, że nie ma wśród nas nikogo, kto nie miałby co dać. Nie ma w życiu chwili, w której nie mielibyśmy niczego do dania. Nie ma też okoliczności, w których nie byłoby komu dawać¹³. „Jeśli nasze działania rzeczywiście mają początek w kontemplacji Chrystusa, to powinniśmy umieć Go dostrzec przede wszystkim w twarzach tych, z którymi On sam zechciał się utożsamić” (NMI 49). Czynna i konkretna miłość do każdego człowieka uczy więc pojmować własne życie jako wielki dar, który człowiek otrzymuje po to, aby dawać go innym (por. KDK 24). Tak więc postawa miłosierdzia w „decydujący sposób określa kształt życia chrześcijańskiego” (NMI 49).

Wezwanie do miłosierdzia ściśle związane jest z apostołstwem, a ono z kolei z głoszeniem słowa Bożego. „Jest to – jak mówi Papież – z pewnością jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia” (NMI 40). Ów nowy rozmach w apostołstwie, „które byłoby przeżywane jako codzienne zadanie wspólnot i grup chrześcijańskich” (NMI 40), łączy się ze słowem „iść”. Oznacza ono nie tyle wysiłek, którego celem jest przemieszczanie się z miejsca na miejsce, ile postawę życiową. Z całą pewnością to najprostsze słowo jest najtrudniejsze. Oprócz braku zapалу ewangelizacyjnego nie sposób także uniknąć w tym miejscu napięcia między zrozumiałą wiernością dziedzictwu chrześcijańskiemu a koniecznością dokonywania zmian, gdyż to, co się podoba nam, niekoniecznie musi podobać się Bogu¹⁴. Postawa ta związana jest z obudzeniem pierwotnej gorliwości i przyzwolenia na to, aby udzielił się nam zapal

¹² Zob. M. Nowak, *O nową wizję parafii*, Warszawa 1994, s. 22-24; G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii. Metoda „komórek”*, Kraków 1997, s. 43-54; L. Slipek, *Parafia, jakiej pragnę*, Warszawa 2001, s. 149-158.

¹³ Por. T. Węclawski, *Siedem słów...*, s. 10. Do św. s. Faustyny Jezus skierował słowa: „Żądam od ciebie uczynków miłosierdzia, które mają wypływać z miłości ku mnie. Miłosierdzie masz okazywać zawsze i wszędzie bliźnim, nie możesz się od tego usunąć ani wymówić, ani uniewinnić. Podaję ci trzy sposoby czynienia miłosierdzia bliźnim: pierwszy – czyn, drugi – słowo, trzeci – modlitwa; w tych trzech stopniach zawiera się pełnia miłosierdzia i jest niezbitym dowodem miłości ku mnie. W ten sposób dusza wysławia i oddaje cześć miłosierdziu mojemu”. Zob. S. M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1993, s. 232.

¹⁴ Por. T. Węclawski, *Siedem słów...*, 10.

apostolskiego przepowiadania, które wzięło początek z Pięćdziesiątnicy (por. NMI 40). „Z pewnością – podkreśla Papież w adhortacji *Christifideles laici* [dalej ChL] – nakaz Jezusa: «Idźcie i głoscie Ewangelię» zawsze pozostaje tak samo ważny i przynaglający. Jednak sytuacja aktualna nie tylko świata, ale także różnych części Kościoła absolutnie wymaga, aby na słowo Chrystusa odpowiedzieć posłuszeństwem bardziej zdecydowanym i wielkodusznym. Każdy uczeń jest wezwany osobiście. Nikomu nie wolno się uchylać od osobistej odpowiedzi: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii”! (ChL 33).

II. EUCHARYSTYCZNA METODYKA KRZEWIENIA DUCHOWOŚCI KOMUNII

Narzędziem w realizacji krzewienia duchowości komunii może być również „formuła życia” kryjąca się w słowach konsekracji: „wziął chleb w swoje ręce”, „błogosławił go”, „łamał”, „rozdawał”, „to jest Ciało moje”, „bierzcie i jedzcie z niego wszyscy”, „to czyńcie na moją pamiątkę”.

1. Wziął chleb w swoje ręce

Podobnie jak Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy bierze w swoje ręce chleb, tak samo Bóg bierze nas w swoje ręce. To nie myśmy Go wybrali, ale to On pierwszy nas umiłował. Jezus wziął nas w swoje ręce, aby uformować nas na swój obraz i podobieństwo, abyśmy byli świętymi, odpowiadając wiarą na Jego miłość. Najważniejsze na tym etapie kształtowania duchowości jest uświadomienie sobie, że zanim zacniemy pracować dla Pana, On pracuje nad nami. Innymi słowy mówiąc, zanim będziemy głosić miłość Bożą, musimy doświadczyć jej osobiście¹⁵. W liście *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II pisze: „Istnieje bowiem realna pokusa, która od zawsze zagraża życiu duchowemu każdego człowieka, a także działalności duszpasterskiej: jest nią przekonanie, że rezultaty zależą od naszej zdolności działania i planowania. To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego Królestwa wykorzystywali wszelkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, gdybyśmy zapomnieli, że bez Chrystusa nic nie możemy uczynić. Modlitwa sprawia, że w życiu towarzyszy nam świadomość tej właśnie prawdy. Przypomina nam nieustannie o pierwszeństwie Chrystusa i – przez odniesienie do Niego – o pierwszeństwie życia wewnętrznego i świętości. Kiedy ta zasada nie jest przestrzegana, to czyż można się dziwić, że przedsięwzięcia duszpasterskie kończą się niepowodzeniem, pozostawiając w sercu obezwładniające uczucie frustracji? Niech zatem także naszym udziałem stanie się doświadczenie uczniów, opisane

¹⁵ Por. J. H. Prado Flores, *Formacja uczniów*, Łódź 1992, s. 55-59.

w ewangelicznej relacji o cudownym połowie: «Całą noc pracowaliśmy i niceśmy nie ułowili» (Łk 5,5). W takim momencie potrzebna jest wiara, modlitwa i dialog z Bogiem, aby serce otworzyło się na strumień łaski, a słowo Chrystusa mogło przeniknąć nas z całą swoją mocą: *Duc in altum!* [...] Na początku nowego tysiąclecia pozwólcie Następcy Piotra wezwać cały Kościół do takiego aktu wiary, który wyrazi się przez odnowę życia modlitewnego» (NMI 38). Dobrze jednak wiemy – kontynuuje Papież – że także „modlitwy nie należy uważać za coś dokonanego. Modlitwy trzeba się uczyć, wciąż na nowo niejako przyswajając sobie tę sztukę od samego boskiego Mistrza, jak pierwsi uczniowie: «Panie, naucz nas się modlić» (Łk 11,1)” (NMI 32). A więc nasza postawa – to przede wszystkim pozwolić się prowadzić Duchowi Świętemu, być dyspozycyjnym wobec niespodzianek Bożego Ducha, zdać się z ufnością na wolę Bożą.

2. Błogosławił

Gdy Jezus trzyma chleb w swoich rękach, wtedy go błogosławi. Pierwsze, co Bóg czyni dla nas, to nam błogosławi. Grecki czasownik „błogosławić” składa się z dwóch wyrazów: „dobrze” oraz „mówić”. Pierwsze, co czyni Pan, to mówi dobrze, czyli mówi prawdę. Wypowiada słowo, które jest żywe i skuteczne, które jest duchem i życiem, jest ostrzejsze niż miecz obosieczny. Każde słowo, które słyszymy, do tego stopnia przekształca nasze myślenie, że określa nasz sposób bycia i działania. Warto zwrócić uwagę, że pierwsze i najważniejsze przykazanie nie polega na miłowaniu, ale na słuchaniu, ponieważ Bóg może rozmiłować nas w sobie dopiero wtedy, gdy wyrazi nam swoją miłość. Z doświadczenia wiemy, że istnieją także rzeczy, które tłumią w nas słowo Boże i nie pozwalają mu zapaść korzeni, a tym bardziej zaowocować. Są to: troski światowe, pragnienie bogactw, pożytkowość ciała. Nieraz nawet nasza modlitwa nie jest rozmową z Bogiem, ale monologiem. Gdy Samuel usłyszał głos, kapłan Eli powiedział mu, że to Bóg go wzywa i że powinien odpowiedzieć: „Mów, Panie, bo sługa Twój słucha”. My nieraz mówimy coś wprost przeciwnego: „Milcz, Panie, bo sługa Twój mówi”¹⁶.

„Nie ulega wątpliwości – czytamy w *Novo millennio ineunte* – że tego pierwszeństwa świętości i modlitwy nie można urzeczywistnić inaczej, jak tylko przez ciągle powracanie do słuchania słowa Bożego. Od kiedy Sobór Watykański II podkreślił kluczową rolę słowa Bożego w życiu Kościoła, poczyniono z pewnością wielkie postępy w praktyce wytrwałego słuchania i wnikliwego odczytywania Pisma Świętego. Przyznano mu należne zaszczytne miejsce w publicznej modlitwie Kościoła. Powszechnie odwołują się dziś do niego jednostki i wspólnoty. Również wielu świeckich oddaje się jego lekturze, korzystając z cennej pomocy opracowań teologicznych i biblijnych. [...] Konieczne jest zwłaszcza, aby słuchanie słowa Bożego stawało się żywym spotkaniem, zgodnie z wiekową i nadal aktualną tradycją

¹⁶ Por. tamże s. 59-61.

lectio divina, pomagającą odnaleźć w biblijnym tekście żywe słowo, które stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie” (NMI 39). Z kolei w wielkoczwartkowym liście Papież stwierdza: „W czasie, gdy szybkie przemiany kulturowe i społeczne osłabiają znaczenie tradycji i wystawiają zwłaszcza nowe pokolenia na niebezpieczeństwo utraty odniesienia do własnych korzeni, kapłan jest wezwany, by we wspólnocie, która została mu powierzona, być człowiekiem wiernego wspomnienia Chrystusa i całego Jego misterium: starotestamentowych zapowiedzi Jego Osoby, ich spełnienia się w Nowym Testamencie i późniejszego ich zgłębiania pod działaniem Ducha Świętego, zgodnie z wyrażoną obietnicą: «On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem» (J 14,26)” (nr 5). Nasza postawa to: słuchać. Być może częściej powinniśmy modlić się o dar słuchu czy też słuchania. Najlepszy przykład słuchania słowa Bożego daje nam „wielka Mistrzyni Eucharystii” – Maryja (por. nr 8).

3. Łamał

Jezus, wziąwszy w swoje ręce chleb i przemieniwszy go swoim słowem, błogosławił i połamał go. Trzeci aspekt wchodzenia w duchowość komunii zawiera się w byciu połamanym, czyli oczyszczanym. Bez spełnienia tego warunku nie będziemy w stanie składać duchowych ofiar. Paweł Apostoł wyraża tę konieczność za pomocą idei wziętej z żydowskiej Paschy, będącej źródłem Eucharystii: musimy stać się przaśnym chlebem. Naszym głównym problemem jest to, że jeszcze ciągle ciągniemy za sobą mnóstwo spraw, które nie pozwalają nam być wolnymi, aby służyć Panu. Dlatego Jezus z miłości do nas stosuje, czy też wykorzystuje, różnorakie „środki czyszczące”. Są to: (1) prześladowanie ze strony „świata” – krytyka, ośmieszenie, niezrozumienie, pozbawienie urzędu itd. W tym kontekście prześladowanie winno być normalnym „środowiskiem chrześcijanina”. Jako uczniowie Jezusa nie powinniśmy więc pytać, dlaczego nas prześladowają, ale raczej – dlaczego nie jesteśmy prześladowani; (2) niepowodzenia – porażka dostarcza nam nieraz cudownej sposobności do pokazania, że pracujemy nie ze względu na owoce, ale z powodu misji, którą nam powierzono; (3) problemy – trudności oczyszczają nas, gdyż uświadamiają, że dzieło, które wykonaliśmy, nie jest nasze, tylko Boga. Uzyskuje się wtedy świadomość, że choć problemy przewyższają nas samych, to jednak w żaden sposób nie są one w stanie przewyższyć mocy Boga; (4) oszczerstwa – Bóg nie pragnie naszego cierpienia, ale naszego oczyszczenia, a to jest zawsze bolesne. Kłamliwe zarzuty mogą w ten sposób stać się skutecznym środkiem, który pokaże, że nie służymy Panu dla żadnej korzyści typu osobistego. Kiedy będziemy potrafili służyć Mu pośród trudności, wtedy nasze oddanie będzie bardziej bezinteresowne; (5) wyrzeczenie się – najgorsze, co może się przytrafić słudze Ewangelii, to sprzedanie swojej służby za cenę jakichś beneficjów. Uczeń Pana nie powinien sobie stawiać pytania, co zyskał, służąc Panu, ale co stracił. Gdy czegoś nie tracimy (renomy, reputacji, sławy, władzy, przywilejów,

dóbr materialnych itp.), to trzeba mieć poważne wątpliwości, czy służymy, czy też jesteśmy obsługiwani. Powinniśmy sobie w miarę często stawiać bardzo konkretne pytanie: co już straciłem ze względu na Pana, a czego jeszcze nie jestem gotowy utracić?; (6) prześladowanie ze strony dobrych – można powiedzieć, że w życiu proroków i świętych zjawisko to jest wręcz normą: nie są rozumiani przez swoich przełożonych, współbraci, prześladowuje się ich, łącznie z pozbawieniem życia. Nie spotkamy raczej człowieka świętego, który byłby kanonizowany za życia. Prawdziwi prorocy zawsze cierpieć będą prześladowanie ze strony obrońców struktur. Gdy jesteśmy prześladowani przez tych, którzy stoją na szczycie hierarchii struktury religijnej, wtedy nasze zaufanie zyskuje wyjątkową sposobność, aby powierzyć się samemu tylko Bogu¹⁷.

Nasza postawa związana z czynnością łamania chleba – to pozwolić dać się oczyszczać. Jest to ściśle związane z sakramentem pokuty i pojednania oraz z postawą wybaczenia. W *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II pisze: „Drodzy Bracia w kapłaństwie, nie możemy się zniechęcać w obliczu współczesnych kryzysów! Dary Boże – a Sakramenty należą do darów najcenniejszych – pochodzą od Tego, który dobrze zna serce człowieka i jest Panem historii [...]. Pragnę też wezwać do podjęcia z nową odwagą duszpasterską codziennej pedagogii chrześcijańskiej wspólnoty, która potrafi przekonująco i skutecznie zachęcać do praktyki Sakramentu Pojednania [...], aby pomagać innym odkrywać Chrystusa jako *mysterium pietatis* – jako Tego, w którym Bóg ukazuje nam swoje miłosierne serce i w pełni jedna nas ze sobą” (NMI 37).

4. Rozdawał

Gdy chleb już został wzięty do rąk, pobłogosławiony i połamany, jest rozdawany. Nie pozostaje w rękach Jezusa, ale jest dawany innym. Ten, kto przebywa przy Jezusie, nie pozostaje bierny, lecz tak jak Jezus zaczyna dawać siebie innym. Znakiem gwarantującym, że spotkaliśmy Jezusa, jest to, że zaczynamy szukać innych, aby także Go poznali i poszli za Nim. Kto odkrył Jezusa, dzieli się swoim odkryciem z innymi¹⁸. W wielkoczwartkowym liście Jan Paweł II pisze: „Całkowite darowanie się Chrystusa, które ma swoje źródło w trynitarnym życiu Boga-Miłości, osiąga swój najwyższy wyraz w ofierze na Krzyżu, której sakramentalną antycypacją jest Ostatnia Wieczerza. Nie można powtarzać słów konsekracji bez pocucia, że jesteśmy włączeni w ten duchowy nurt. W pewnym sensie kapłan powinien uczyć się wypowiadać je również w odniesieniu do siebie, w prawdzie i z wielkodusznością: «bierzcie i jedzcie». Jego życie bowiem ma sens, jeśli potrafi on uczynić z siebie dar, oddając się do dyspozycji wspólnoty, służąc każdemu, kto jest w potrzebie” (nr 3). Szczególne miejsce w tej służbie zajmuje ewangelizacja.

¹⁷ Por. tamże, s. 61-79.

¹⁸ Por. tamże, s. 82-85.

„Jest to z pewnością jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia. Nawet w krajach, gdzie Ewangelia dotarła wiele wieków temu, przestało już istnieć «społeczeństwo chrześcijańskie», które mimo licznych ułomności, jakie cechują wszystko, co ludzkie, odwoływało się jednoznacznie do wartości ewangelicznych. Dzisiaj trzeba odważnie stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z globalizacją oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami. Wielokrotnie w minionych latach przypominałem wezwanie do «nowej ewangelizacji». Ponawiam je i teraz, pragnąc przede wszystkim wskazać, że musimy na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapal apostołskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy. Powinniśmy wzbudzić w sobie płomiennego ducha św. Pawła, który wołał: «Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii» (1 Kor 9, 16)” (NMI 40).

5. To jest Ciało moje

Tak jak chleb przemienia się w Ciało Jezusa Chrystusa, tak samo i my jesteśmy w Niego przemieniani. Duch Święty nie przestaje pracować w nas, aż nie zostaniemy przekształceni na obraz Jezusa Chrystusa. „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” – powie św. Paweł. Nie jest to jednak wizja indywidualistyczna. Bóg pragnie, abyśmy wszyscy razem tworzyli Ciało Jego Syna – komunię. Chodzi o to, by żyć w Ciele Chrystusa, w którym znajdujemy wiele członków z różnorodnością funkcji, by wszyscy szukali wzrostu Ciała jako całości, nie zaś jakiegokolwiek osobistej korzyści, nawet typu duchowego¹⁹. W *Novo millennio ineunte* Papież wyraził to następująco: „Czynić Kościół «domem i szkołą komunii»: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata” (NMI 43). „Oto jeszcze jedna wielka dziedzina, w której należy podjąć zdecydowane i planowe działania na płaszczyźnie Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych: komunია (*koinonía*), będąca ucieleśnieniem i objawieniem samej istoty tajemnicy Kościoła” (NMI 42). „Przestrzenie komunii należy kultywować i poszerzać każdego dnia i na wszystkich płaszczyznach życia poszczególnych Kościołów. Komunía powinna być wyraźnie widoczna w relacjach między biskupami, kapłanami i diakonami, między duszpasterzami a całym Ludem Bożym, między duchowieństwem i zakonnikami, między stowarzyszeniami i ruchami kościelnymi. W tym celu należy coraz lepiej wykorzystywać struktury aktywnej współpracy przewidziane przez Prawo Kanoniczne, takie jak Rady kapłańskie i duszpasterskie. [...] Teologia i duchowość komunii pobudzają bowiem pasterzy i wiernych do uważnego słuchania siebie nawzajem i z jednej strony jednoczą ich *a priori* we wszystkich kwestiach istotnych, a z drugiej sprawiają, że

¹⁹ Por. tamże s. 86-89.

także w sprawach podlegających dyskusji udaje im się zwykle uzgodnić wspólne przemyślane stanowisko. Z myślą o tym powinniśmy przyswajać sobie odwieczne zasady mądrości, która nie podważając bynajmniej autorytetu pasterzy zachęca ich do jak najszerszej konsultacji z całym Ludem Bożym. Znamienna jest wskazówka, jakiej św. Benedykt udziela opatowi, zalecając mu, aby zasięgał rady także u najmłodszych: «Często Pan objawia komuś młodszemu, co jest najlepsze». Zaś św. Paulin z Noli wzywa: «Wysłuchujmy się w słowa wychodzące z ust wszystkich wiernych, bo w każdym z nich tchnie Duch Boży» (NMI 45). Nasza postawa – to wyrzec się indywidualizmu. Jesteśmy wszyscy członkami Ciała Chrystusa, a zarazem członkami dla siebie nawzajem.

6. Jedźcie z tego wszyscy

Tak samo jak jest spożywany chleb eucharystyczny, „spożywany” jest uczeń Jezusa. Oznacza to, że jest on wydawany dla innych. Jeśli pszenica nie zostanie zmielona i zjedzona, nie posłuży jako żywność. Prawdziwy apostoł jest pszenicą, która obumiera, by wydać owoc. Być spożytym oznacza pozostać do całkowitej dyspozycji tego, kto nas potrzebuje²⁰. „Rozpoczynający się wiek i tysiąclecie będą świadkami – a wypada sobie życzyć, aby doświadczyły tego bardziej niż dotychczas – jak wielkiego poświęcenia wymaga miłosierdzie wobec najuboższych. Jeśli nasze działania rzeczywiście mają początek w kontemplacji Chrystusa, to powinniśmy umieć Go dostrzegać przede wszystkim w twarzach tych, z którymi On sam zechciał się utożsamić: «Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie» (Mt 25,35-36). Te słowa nie są jedynie wezwaniem do miłosierdzia: zawierają one głęboki sens chrystologiczny, który ukazuje w pełnym blasku tajemnicę Chrystusa. Te słowa, w nie mniejszym stopniu niż wierność prawdzie, są probierzem wierności Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa” (NMI 49). Potrzebna jest zatem dziś „nowa «wyobraźnia miłosierdzia», której przejawem będzie nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliżnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr. Winniśmy zatem postępować w taki sposób, aby w każdej chrześcijańskiej wspólnocie ubodzy czuli się «jak u siebie w domu». Czyż taki styl bycia nie stałby się największą i najbardziej skuteczną formą głoszenia dobrej nowiny o Królestwie Bożym? Bez tak rozumianej ewangelizacji, dokonującej się przez miłosierdzie i świadectwo chrześcijańskiego ubóstwa, głoszenie Ewangelii – będące przecież pierwszym nakazem miłosierdzia – może pozostać niezrozumiane i utonąć w powodzi słów, którymi i tak jesteśmy nieustannie zalewani we współczesnym społeczeństwie

²⁰ Por. tamże, s. 89-91.

przez środki przekazu. Miłosierdzie «czynów» nadaje nieodpartą moc miłosierdziu «słów» (NMI 50). Krótko mówiąc, nasza postawa – to dawać siebie innym.

7. To czyńcie na moją pamiątkę

„To czyńcie na moją pamiątkę” – tymi słowami Jezus ustanawia Eucharystię, ale słowa te są czymś o wiele więcej niż tylko wezwaniem do kultu eucharystycznego. Kiedy mówi: „to czyńcie”, ma również na myśli: wejdźcie w tę „ekstaticzną” miłość, jaką wam tutaj okazuję, kochajcie tak samo jak Ja. Realna obecność Jezusa w Eucharystii daje nam rzeczywistą możliwość, aby „czynić to” na Jego pamiątkę. On naprawdę w czasie Komunii św. wstępuje w nas z całą swoją miłością, tak że możemy ukochać Go Jego miłością. Eucharystia jest gwarancją tego, że możemy o wiele więcej, niż „jest w naszej mocy”. Zamiast postępować tylko po ludzku, możemy to czynić zarówno po ludzku, jak i po Bożemu, ponieważ On sam w nas wstępuje: „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości”. Nasze chrześcijańskie życie opiera się bowiem na dwóch fundamentalnych stwierdzeniach: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” oraz „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity” (J 15,5).

Podsumowując, trzeba stwierdzić za Janem Pawłem II, że wszystko zaczyna się od kontemplacji Chrystusa (por. NMI 16-28). To Bóg pokazuje drogę! Nieraz trudne uwarunkowania w życiu i w pracy duszpasterskiej stwarza sam Bóg, a nie jedynie przypadkowy splot wydarzeń. Gdyby nie prześladowanie w Judei, apostołowie być może dotąd pielęgnowaliby samowystarczalną „wspólnotkę” w Jerozolimie. Trzeba ufać, że Jezus, posyłając na głębię, równocześnie wyposaża – i to w sposób hojny. Dając Kościołowi zadanie, wskazuje na narzędzia. Z powyższych rozważań wynika, iż narzędziem w realizacji krzewienia duchowości komunii może być „formuła życia” kryjąca się w słowach konsekracji: „wziął chleb w swoje ręce” – to pozwolić się prowadzić Duchowi Świętemu zwłaszcza na modlitwie; „błogosławił go” – słuchać; „łamał” – pozwalać dać się oczyszczać; „rozdawał” – ewangelizować; „to jest Ciało moje” – tworzyć komunię, wyrzec się indywidualizmu; „bierzcie i jedzcie z niego wszyscy” – czynić miłosierdzie, dawać siebie innym; „to czyńcie na moją pamiątkę” – kochać miłością Chrystusa w mocy Bożego Ducha. Słowa konsekracji i kryjące się za nimi postawy pokazują nam, że można je uczynić formułą życia, a przemiana chleba i wina dokonująca się ich mocą przekonuje nas, że wszystko w naszym życiu może ulec przemianie, aby było na Bożą chwałę. Postawy te ściśle korespondują z priorytetami duszpasterskimi wskazanymi przez Jana Pawła II w *Novo millennio ineunte*: perspektywa świętości – z postawą „wierzyć”; priorytet modlitwy – z „pamiętać”; sakrament pojednania – z „wybaczać”; słuchanie słowa Bożego – z „przyjmować”; niedzielną Eucharystię – z „dziękować”; pierwszeństwo łaski – z „dawać”; głoszenie słowa Bożego – z „iść”. Realizując powyższe postawy, stajemy się krzewicielami duchowości komunii, na bazie której możemy „czynić Kościół domem i szkołą komunii” (NMI 43).

**METHODOLOGY OF PROMOTING THE SPIRITUALITY OF
COMMUNION IN THE LIGHT OF *NOVO MILLENNIO INEUNTE* AND THE
LETTER OF JOHN PAUL II TO PRIESTS FOR HOLY THURSDAY**

Summary

At the close of the Great Jubilee of the Year 2000 in his letter *Novo millennio ineunte* John Paul II pointed at pastoral priorities and paths to follow (compare: NMI 29-41) to make the Church the home and the school of communion. He issued a strong warning against the temptation of activism: “Before making practical plans, we need to promote a spirituality of communion [...]. Let us have no illusions: unless we follow this spiritual path, external structures of communion will serve very little purpose. They would become mechanisms without a soul, ‘masks’ of communion rather than its means of expression and growth” (NMI 43). It follows that promoting the spirituality of communion should be “the guiding principle of education wherever individuals and Christians are formed, wherever ministers of the altar, consecrated persons, and pastoral workers are trained, wherever families and communities are being built up” (NMI 43). According to the pastoral priorities defined by the Pope, the perspective of sainthood can be related to the attitude of “believing”; the priority of prayer can be associated with “remembering”; the sacrament of reconciliation with “forgiving”; listening to the word of God with “receiving”; Eucharist with “giving thanks”; the priority of grace with “giving”; preaching the word of God with “going out”. Similarly, following the suggestion made by John Paul II, a tool to implement the spirituality of communion can be “a formula of life” hidden in the words of the consecration: “to take bread in one’s hand” is to let the Holy Spirit lead us especially in prayer; “saying the blessing” means to listen; “broke” means to be purified; “giving bread away” means to evangelize; “this is my Body” means to create communion; “take this, all of you, and eat of it” means to spread mercy; “do this in memory of me” means to love by the love of Christ and in the power of the Spirit of God. Following the said attitudes, we have become promoters of the spirituality of communion on the basis of which we are able “to make the Church the home and the school of communion” (NMI 43).

Słowa kluczowe: priorytety duszpasterskie, duchowość komunii, słowa ustanowienia Eucharystii, formuła życia

Keywords: pastoral priorities, the spirituality of communion, the words of consecration, a formula of life

BIBLIOGRAFIA

- Bednarska M., *Siedem słów. Listy do redakcji*, „Tygodnik Powszechny” 3(2000), s. 11.
- Biel B., *Cura pastoralis w świetle „Novo millennio ineunte”*. Kontekst Roku Eucharystii, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 38(2005) z.1, s. 63-80.
- Biel B., *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 2006.
- Biel B., *Krzewienie duchowości komunii w nauczaniu Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 4(2006), s. 24-35.
- Hryniewicz W., *Nie jesteśmy sami. Wokół „Siedmiu słów”*, „Tygodnik Powszechny” 3(2000), s. 11.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6.01.2001).
- Jan Paweł II: *Słowa ustanowienia Eucharystii „formułą życia”*. List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2005, Katowice 2005.
- Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1993.
- Macchioni G., *Ewangelizacja w parafii. Metoda „komórek”*, Kraków 1997.
- Moszkowski W., *Nie ten kontekst i nie ta pułapka. Komu przeszkadza Ojciec Święty?*, „Nasz Dziennik” (31.12.1999 – 2.01.2000), s. 19.
- Nowak M., *O nową wizję parafii*, Warszawa 1994.
- Prado Flores J.H., *Formacja uczniów*, Łódź 1992.
- Przybecki A., *Jak być Kościołem w Polsce dzisiaj? „Siedem słów” jako propozycja dla duszpasterstwa*, w: tenże, *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*, Poznań 2001, s. 129 – 148.
- Słomiński T., *Trzeba się nawrócić*, „Tygodnik Powszechny” 1(2000), s. 13.
- Szostek A., *Popielgrzymkowy katechizm. Wokół „Siedmiu słów”*, „Tygodnik Powszechny” 1(2000), s. 13.
- Trzeba iść. Debata „Tygodnika”*. O tekście ks. Tomasza Węclawskiego „Siedem słów” rozmawiają ks. Adam Boniecki, Jarosław Gowin, bp Kazimierz Nycz, ks. Artur Stopka i ks. Tomasz Węclawski. Dyskusję prowadzi Michał Okoński, „Tygodnik Powszechny” 51-52(1999), s. 12-13.
- Węclawski T., *Siedem słów*, „Tygodnik Powszechny” 50(1999), str. 1 i 10.
- Slipek L., *Parafia, jakiej pragnę*, Warszawa 2001.

Ks. Krzysztof Witko
Fontenay-aux-Roses

**EPIFANIE PODSŁUCHANE U PAPIEŻA JANA PAWŁA II
(LUŻNE ROZWAŻANIE NA MARGINESIE
PAPIESKIEGO NAUCZANIA)**

Proponowana poniżej osobista refleksja nie stanowi bynajmniej systematycznego opracowania konkretnego zagadnienia w myśli Jana Pawła II. Nie jest też ona w żadnym razie zapiskiem dziennika duszy. Idzie tu o krótki esej teologiczny poświęcony luźnej refleksji zapisanej na marginesie kilku wyrwanych z kontekstu wypowiedzi świętego Papieża Polaka, oscylujących między wiarą a życiem.

Użycie w tytule słowa „epifanie” nie jest motywowane ściśle teologiczną percepcją tego terminu w dyskursie chrześcijańskim. Gdyby jednak trzeba było przybliżyć jego znaczenie, odniósłbym je spontanicznie i niejako z rozpędu do stanu, w którym dochodzi do intuicyjnego uchwytu głębszej, niezauważonej dotąd rzeczywistości. Istotnie, pontyfikat i nauczanie św. Jana Pawła II pozwoliły mi bezsprzecznie zauważyć to, co było przedtem dla mnie niezauważalne, nazwać nienazwane, przeczuć nowe i nieprzewidywalne. Jeszcze inaczej mówiąc, osoba i nauczanie papieża Jana Pawła II otworzyły mi oczy na duchową przestrzeń, w której objawia się nagle „istota rzeczy”, wyłania się unikalna i niezwykle tajemnica przymierza Boga z człowiekiem, zwiastując nadejście eschatologicznego dopełnienia personalistycznego, wspólnotowego i solidarnego kształtu świata i osób.

W nauczaniu Jana Pawła II przyciąga uwagę odniesienie do Osoby Jezusa Chrystusa, który jest realizacją obietnicy i pełnią ostatecznego przymierza Boga z człowiekiem w Kościele. W ten sposób chrześcijaństwo jawi się u niego jako „epifania” „tu i teraz” tajemnicy Jezusa Chrystusa. Mówił o tym Ojciec Święty Jan Paweł II do młodych w Bernie w 2004 roku, niedługo przed swoją śmiercią:

Chrześcijaństwo nie jest rodzajem kultury lub ideologii, nie jest nawet systemem wartości czy zasad, nawet najwznioślejszych. Chrześcijaństwo jest Osobą, obecnością i obliczem: Jezusem, który nadaje sens i pełnię życiu człowieka¹.

Następstwem takiego spojrzenia na chrześcijaństwo jest odpowiedzialna i wymagająca wizja człowieka w duchu poszanowania prawdy o ludziach, zdarzeniach, faktach i rzeczach. Wszak chrześcijaństwo odsłania sens akceptacji ludzkiej kondycji i oznacza ani chybi „epifanię” istoty człowieka:

Owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie – w świecie współczesnym².

I jeszcze dwa podobne przytoczenia z pierwszej encykliki Jana Pawła II, podpisanej 4 marca 1979 roku:

Kościół nie może odstąpić człowieka, którego „los” – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozrywany sposób zespolone są z Chrystusem [...].

Ten człowiek jest drogą Kościoła – drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem – każdym bez wyjątku – Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy: „Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu”³.

Oznacza to niezawodnie, że znamienitym rysem chrześcijańskiej egzystencji jest świadectwo Ewangelii, pojęte jako wierność swemu powołaniu i wyraz doświadczenia nadziei i sensu życia w świecie współczesnym. Tak więc chrześcijańskie świadectwo jest konkretnym doświadczeniem odpowiedzialności za los bliźniego i świata. Zapowiada ono zasadniczą „epifanię”, czy też ostateczne objawienie uczestnictwa człowieka i świata we wspólnocie życia z Bogiem. Stąd owo przeświadczenie Papieża nadziei:

Akt wiary, rozpatrywany jako integralna całość, musi się wyrazić w konkretnych postawach i decyzjach⁴.

Aby sięgnąć do istoty świadectwa służebnej postawy chrześcijanina odwołać się można jeszcze do innej wypowiedzi Jana Pawła II:

¹ https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2004/june/documents/hf_jp-ii_spe_20040605_bern-youth.html [dostęp: 23.10.2018].

² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* [dalej: RH], 10.

³ RH 14.

⁴ Jan Paweł II, *Homilia dla środowisk uniwersyteckich Rzymu* (15.10.1999), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/universytet_15101999.html [dostęp: 23.10.2019].

Chrześcijanin wie, że spoczywa na nim – podobnie jak na innych obywatelach kraju – konkretna odpowiedzialność za los kraju i za wspólne dobro. Wiara przynagla zawsze do służby innym – współobywatelom postrzeganym jako bracia. Nie może być skutecznego świadectwa bez wiary głęboko przeżywanej, bez wiary zakorzenionej w Ewangelii i przenikniętej miłością do Boga i do bliźniego, za przykładem Jezusa Chrystusa. Dla każdego chrześcijanina świadczyć znaczy ukazywać innym wspaniałe dzieła miłości Bożej, budować razem z braćmi Królestwo, którego Kościół jest na ziemi „załącznikiem i zaczątkiem” (por. *Lumen gentium*, 5)⁵.

Zatrzymam się teraz na tych przytoczonych powyżej zdaniach i spróbuję sformułować kilka osobistych spostrzeżeń zainspirowanych powyższymi cytatami i poszerzonych horyzontem teologii chrześcijańskiej egzystencji⁶.

1. „CHRZEŚCIJAŃSTWO JEST OSOBĄ, OBECNOŚCIĄ I OBLICZEM: JEZUSEM”

Chrześcijaństwo jest tym miejscem, w którym przechowywana jest pamięć (*anamneza*) o fundamentalnym wydarzeniu śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Nie sposób oderwać doświadczenia wiary chrześcijan od wydarzenia paschalnego. Wymownym tego przykładem jest mowa św. Piotra w dniu Zesłania Ducha Świętego (Dz 2). Podobne świadectwa znajdujemy w innych mowach świętych Piotra i Pawła w Dziejach Apostolskich (np.: 4,8-12; 5,29-32). Ich kwintesencję stanowi następujące przesłanie:

1. „Tego Chrystusa, którego przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście” (Dz 2,22-23),
2. „Bóg wskrzesił Go” spośród zmarłych (Dz 2,24.32),
3. „zgodnie z Pismem” (1Kor 15,3.4),
4. „a my wszyscy jesteśmy tego świadkami” (Dz 2,32).

Przepowiadanie apostolskie o wydarzeniu śmierci i Zmartwychwstania Jezusa, zapowiedziane w księgach Starego Testamentu, jest w chrześcijaństwie czymś elementarnym. Stanowi rdzeń nie tylko apostolskiego orędzia paschalnego, ale warunkuje autentyczność chrześcijańskiego świadectwa dzisiaj. Musi zatem być nieustannie odtwarzane i przekazywane następnym pokoleniom.

Co je cechuje? Przede wszystkim przekonanie o prawdziwości życia i czynów Jezusa z Nazaretu. Oto pewien człowiek powstał pośród ludu Izraela. Niepojętą mocą stawiał czoło ślepemu losowi i siłom ciemności. Swoim słowem i czynem

⁵ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej na błoniach Znjan w Splicie* (4.09.1998), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/msza_znjan_04101998.html [dostęp: 23.10.2019].

⁶ Zob. K. Witko, *Wcielenie – osoba – zaangażowanie. Emmanuela Mouniera personalizm chrześcijański*, Lublin 2012; tenże, *Przejsie. Śladami paschalnej wiary po krainie teologii*, Lublin 2014 (Seria: Religie świata – świat religii 14); tenże, *Nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym. W kręgu teologii chrześcijańskiej egzystencji*, Lublin 2015 (Seria: Religie świata – świat religii 14).

wyjawiał to, co niewiadome i niewyobrażalne dla ludzkiego umysłu. Zawierając Bogu, którego nazywał swoim Ojcem, nigdy nie zwątpił, że człowiek narodził się nie po to, by umrzeć, lecz żeby żyć wiecznie. Mając życie w sobie, nie zawahał się wejść w otchłań zła i mroków śmierci, by dla ludzi i dla ich wybawienia przejść przez piekielne czeluści, które pragną zniszczyć wszelkie dobro i wszelkie życie.

Przybity rękami bezbożnych do krzyża, został zgłodzony, uśmiercony. W blasku wielkanocnego poranka kilka kobiet i – w ślad za nimi, za cenę życia, umocnieni Duchem Bożym – najbliżsi uczniowie Jezusa zaświadczyli, że Jego śmierć nie jest końcem wszystkiego. Albowiem Jezus powstał spośród umarłych i śmierć nie ma już nad Nim władzy. Moc Boża sprawiła, że grzech, zło i mroczna kraina szeolu zostały pokonane. A zatem przez śmierć Jezusa, który jest Mesjaszem swego ludu Izraela i Zbawicielem wszystkich narodów, Bóg wybawił ludzkość od potępienia i wiecznej śmierci. Zniszczenie i nicość nie są ostatnim słowem ludzkiego przeznaczenia. Bóg nie chce śmierci człowieka (por. Mdr 1,13). Odtąd w „odwiecznym dzisiaj Syna człowieczego” (por. Hbr 4,7; Dz 13,33) odsłania się tajemnica ludzkiego bytu i ukazuje się nowy początek życia i świata.

Stąd wniosek: tym, co skupia uwagę chrześcijan, świadków Zmartwychwstałego, nie jest przekleństwo istnienia, ale oda do życia, pieśń o ludzkości uwolnionej od grobu i piekła⁷.

Oznacza to, że Zmartwychwstanie nie jest wariantem chrześcijańskiego życia, lecz jego źródłem, niezbędnym warunkiem przynależności do nauki Chrystusa i Jego zbawienia (por. 1Kor 15). Dlatego pisząc o nim, św. Paweł nie poprzestaje na historycznej informacji, ale ukazuje aktualność tego wydarzenia uobecnianego w Kościele w ciągu wieków poprzez przepowiadanie słowa Bożego i sakramenty. Co więcej, chrześcijanie w swoim codziennym życiu są świadkami tajemnicy Chrystusa, zwiastunami Dobrej Nowiny o Zmartwychwstaniu Pana, obrazem Zmartwychwstałego dzisiaj (por. 1Kor 6,15.19; 2Kor 3,17-18; Ef 4,12; Kol 3,9; Dz 2,32; Mt 28,20). W istocie rzeczy chrześcijaństwo nie znajduje wytłumaczenia jedynie w prostym odniesieniu do wydarzenia z przeszłości, ale jest aktualnym doświadczeniem – tak osobistym, jak i wspólnotowym (eklezyjalnym) – dynamiki życia zmartwychwstałego Pana w mocy Ducha Świętego. Podłożem chrześcijaństwa jest obecność mocy tajemnicy paschalnej w całej historii ludzkości, której nadaje ona kierunek, kształt i miarę.

Łączy się z tym nierozdzielnie tajemnica obecności Zmartwychwstałego na obecnym etapie dziejów: „a my wszyscy jesteśmy tego świadkami” (Dz 2,32). W rzeczywistości wydarzenie Chrystusa zmartwychwstałego dostępne jest nam poprzez chrześcijańskie świadectwo i odsyła nas nieustannie do Kościoła, Ciała i Oblubienicy Chrystusa (por. Kol 1,18; Ef 4,11-16). Istnieje bowiem jedność między misterium paschalnym Chrystusa i Kościołem, w którym „objawia się wieloraka w przejawach mądrość Boga” (Ef 3,10).

⁷ Por. M. Bellet, *La quatrième hypthèse. Sur l'avenir du christianisme*, Paris 2001, s. 9-10.

Trzeba powiedzieć to z naciskiem: Jezus nie tylko został wskrzeszony z martwych przez Boga Ojca, ale jednocześnie i realnie Bóg ofiarowuje Mu wspólnotę, w której jest obecny jako Zmartwychwstały⁸. Kościół jest właśnie tym miejscem, gdzie misterium paschalne się objawia i uobecnia poprzez wieki. Kościół – Ciało Chrystusa – jest nieodłączny od Chrystusa – swej Głowy. Chrześcijaństwo jest rzeczywiście miejscem, w którym można spotkać Zmartwychwstałego, gdzie Zmartwychwstały żyje i wciąż działa.

Rzecz niezwykła – wierzący chrześcijanie odsłaniają Chrystusa Zmartwychwstałego, objawiają Jego realną obecność w świecie. Stąd wniosek: żywe chrześcijaństwo, wyznające wiarę w zmartwychwstałego Jezusa, przynosi na świat Jego obecność pośród ludzi. Ocala ono najbardziej rzeczywiste doznawanie zmartwychwstałego Pana w naszym przygodnym świecie. Rzecz w tym, że oto zmartwychwstały Jezus powierzył się swoim uczniom. „Zawierzył się” tym samym ludzkiej kruchości i przygodności istnienia. Znalazł schronienie w chrześcijaństwie, by objawić swoją łaskawą i ukrytą obecność pośród ludzi. W Ewangeliach jest wiele przykładów dyskretnej obecności Chrystusa Pana na ziemi. Przytoczę tylko jego dwa znamienne miejsca: narodzenie w Betlejem Jezusa położonego w żłóbku, gdyż nie było dla Niego miejsca w gospodzie (Łk 2,1-7) i zmartwychwstały Chrystus ze swymi dwoma uczniami przy stole w Emaus (Łk 24,13-35). Ukryty w kruchości i pokorze cielesnego człowieka Bóg przychodzi do swoich, a „oni Go nie poznali, gdyż oczy ich były niejako na uwięzi” (Łk 24,16). I oto w nagłym momencie olśnienia daje się im poznać, ukazując im swą Bożą łaskawość: „Widzieliśmy Pana!” (J 20, 25).

Transcendencja objawiła się w immanencji. To, co duchowe, Boże, zamieszkało w tym, co cielesne, ludzkie. Bóg Wszechmocny i Niepojęty, by wyjawić ludziom ich boskie przeznaczenie, przychodzi do nich w pokornym uniżeniu. Oczekuje ich łaskawości, prosi o gościnę, chce zamieszkać w człowieku (por. Ap 3,13-20; Łk 19,1-10). Tak więc odtąd chrześcijaństwo jest odpowiedzialne za „epifanię” i „obecność” Boga na ziemi. Rzeczywiście, jak przypominał nam to papież Polak, „chrześcijaństwo jest Osobą, obecnością i obliczem: Jezusem”. Doprawdy, czas najwyższy, by chrześcijanie już nigdy o tym nie zapominali.

2. „ZDUMIENIE WOBEC WARTOŚCI I GODNOŚCI CZŁOWIEKA NAZYWA SIĘ [...] TEŻ CHRZEŚCIJAŃSTWEM”

Chrześcijaństwo jest zanurzone w tajemnicy człowieka. Z całym naciskiem należy podkreślić jego orientację antropocentryczną. Przy czym od razu też trzeba przestrzec przed jego „zatopieniem” w wyłącznie humanistycznej antropologii.

⁸ Por. E. Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris 2012, s. 107-108.

Wszak od początku obraca się ono w przestrzeni „wiary Izraela” w Boga Przyjemierza i Obietnicy.

Rzecz w tym, że nie rozpraszając się w potoku słów o człowieku, chrześcijaństwo pozostaje niemniej „słowem o człowieku”. Otóż wierzący, który wchodzi w świat chrześcijański, natrafia niechybnie na centralne wydarzenie w historii ludzkości i świata: Wcielenie Odwiecznego Syna Boga żywego. Odtąd Słowo, które „było na początku u Boga” (J 1,2), „zamieszkało wśród nas i stało się ciałem” (J 1,14), tzn. prawdziwie przybrało nasze ludzkie ciało podległe cierpieniu i śmierci. Tak więc nieprzerwanie od przeszło dwóch tysięcy lat istnieje w historii ludzi żywa tradycja religijna oparta na afirmacji nieskończonego Boga, który przyszedł na ten świat w cieło, przyjmując na siebie całą ludzką naturę aż do śmierci i w chwalebnym Zmartwychwstaniu, które zapoczątkował⁹. W *Starożytnej homilii na Świętą i Wielką Sobotę* – nieznanego autora z IV wieku – można znaleźć właśnie zapis owego głębokiego przekonania o nieskończonej wartości i godności człowieka, którego rdzeniem jest tajemnica Wcielenia i Zmartwychwstania:

Co się stało? Wielka cisza spowiła ziemię; wielka na niej cisza i pustka. Cisza wielka, bo Król zasnął. Ziemia się przełękła i zamilkła, bo Bóg zasnął w ludzkim ciełe, a wzbudził tych, którzy spali od wieków. Bóg umarł w ciełe, a poruszył Otchłani.

Idzie, aby odnaleźć pierwszego człowieka, jak zgubioną owieczkę. Pragnie nawiedzić tych, którzy siedzą zupełnie pogrążeni w cieniu śmierci; aby wyzwolić z bólów niewolnika Adama, a wraz z nim niewolnicę Ewę, idzie On, który jest ich Bogiem i synem Ewy.

Przyszedł więc do nich Pan, trzymając w ręku zwycięski oręż krzyża. Ujrawszy Go, praojciec Adam, pełen zdumienia, uderzył się w piersi i zawołał do wszystkich: „Pan mój z nami wszystkimi!”. I odrzekł Chrystus Adamowi: „I z duchem twoim!”. A pochwyciwszy go za rękę, podniósł go mówiąc: „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus”.

„Oto Ja, twój Bóg, który dla ciebie stałem się twoim synem. Oto teraz mówię tobie i wszystkim, którzy będą twoimi synami, i moją władzą rozkazuję wszystkim, którzy są w okowach: Wyjdźcie! A tym, którzy są w ciemnościach, powiadam: Niech zajaśnieje wam światło! Tym zaś, którzy zasnęli, rozkazuję: Powstańcie!”

„Tobie, Adamie, rozkazuję: Zbudź się, który śpisz! Nie po to bowiem cię stworzyłem, abyś pozostawał splewany w Otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych. Powstań ty, który jesteś dziełem rąk moich. Powstań ty, który jesteś moim obrazem, uczynionym na moje podobieństwo. Powstań, wyjdźmy stąd! Ty bowiem jesteś we Mnie, a Ja w tobie, jako jedna i niepodzielna osoba”.

„Dla ciebie Ja, twój Bóg, stałem się twoim synem. Dla ciebie Ja, Pan, przybrałem postać sługi. Dla ciebie Ja, który jestem ponad niebiosami, przyszedłem na ziemię i zstąpiłem w jej głębiny. Dla ciebie, człowieka, stałem się jako człowiek bezsilny, lecz wolny pośród umarłych. Dla ciebie, który porzuciłeś ogród rajski, Ja w ogrodzie oliwnym zostałem wydany Żydom i ukrzyżowany w ogrodzie”.

⁹ Por. J.-L. Marion, *La raison formelle de l'infini*, w: *Christianisme: héritages et destins*, red. C. Michon, Paris 2002, s. 119.

„Przypatrzyć się mojej twarzy dla ciebie oplutej, bym mógł ci przywrócić ducha, którego nigdyś tchnąłem w ciebie. Zobacz na moim obliczu ślady uderzeń, które zniosłem, aby na twoim zeszepeconym obliczu przywrócić mój obraz”.

„Spójrz na moje plecy przeorane razami, które wycierpiałem, aby z twoich ramion zdjąć ciężar grzechów przytłaczających ciebie. Obejrzyj moje ręce, tak mocno przybite do drzewa za ciebie, który nigdyś przewrotnie wyciągnąłeś swą rękę do drzewa”.

„Snem śmierci zasnąłem na krzyżu i włócznia przebiła mój bok za ciebie, który usnąłeś w raju i z twojego boku wydałeś Ewę, a ta moja rana uzdrowiła twoje zranienie. Sen mej śmierci wywiedzie cię ze snu Otchłani. Cios zadany Mi włócznią złamał włócznię skierowaną przeciw tobie”.

„Powstań, pójdźmy stąd! Nigdyś szatan wywiódł cię z rajskiej ziemi, Ja zaś wprowadzę ciebie już nie do raju, lecz na tron niebiański. Zakazano ci dostępu do drzewa będącego obrazem życia, ale Ja, który jestem życiem, oddaję się tobie. Przykazałem aniołom, aby cię strzegli tak, jak słudzy, teraz zaś sprawię, że będą ci oddawać cześć taką, jaka należy się Bogu”.

„Gotowy już jest niebiański tron, w pogotowiu czekają słudzy, już wzniesiono salę godową, jedzenie zastawione, przyozdobione wieczne mieszkanie, skarby dóbr wiekuistych są otwarte, a królestwo niebieskie, przygotowane od założenia świata, już otwarte”¹⁰.

Mamy tu prastare świadectwo chrześcijańskie: „uczłowieczenie Boga” wiąże się nieodwracalnie z „przebóstwieniem człowieka”. Właśnie w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia dokonanego przez Syna Bożego, Jezusa zmartwychwstałego, odkrywamy prawdę o przebóstwieniu człowieka. Można powiedzieć za św. Maksymem Wyznawcą (580–662), że „Bóg i człowiek są nawzajem dla siebie wzorami: Bóg z miłości do człowieka tak dalece się uczłowieczył, że uzdolnił człowieka do tego, by ten się przebóstwił; i człowiek został przez Boga tak dalece zanurzony w Duchu niepoznawalnego, że człowiek, postępując słusznie, stał się przejawem istotowo niewidzialnego Boga”¹¹.

Z takim uznaniem tajemnicy Boga, który przychodzi do nas w ludzkim ciele, by nas przebóstwić, wiążą się zasadniczo trzy wymiary prawdy o człowieku: udzielenie Bogu schronienia jest właściwym powołaniem człowieka; człowiek pozostaje niepojęty dla siebie samego; właściwym sposobem przeżywania człowieczeństwa jest zakaz definicji człowieka, odmowa nastawienia reistycznego wobec siebie i innych¹². Spróbuję kolejno wyjaśnić sens tych wymiarów lub przejawów chrześcijańskiej prawdy o człowieku.

Prawda o Synu Bożym, „który stał się człowiekiem dla nas i dla naszego zbawienia”, jest najpierw odsłonięciem niepowtarzalnej rzeczywistości tajemnicy człowieka. Pascalowskie „człowiek to więcej niż człowiek”¹³ nabiera w tym

¹⁰ *Liturgia Godzin*, tom II, Poznań 1984, s. 386.

¹¹ *Ambigua ad Ioannem* 10, *Patrologia Graeca* [PG] 91:1113 B-C. Cyt. za: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 330-331.

¹² Por. J.-L. Marion, *La raison formelle...*, s. 120-131.

¹³ (fr. *L'homme passe l'homme*): B. Pascal, *Pensées*, wyd. L. Lafuma, §122.

kontekście szczególnego znaczenia. Wskazuje na świadomość odrębności i metafizycznej intensywności ludzkiego istnienia powołanego do chwały (por. Ps 8,6; Ps 82,6; J 10,34). Nadaje mu odpowiedzialności za czytelność boskiego istnienia, nasycza go doświadczeniem nieograniczoności, czyni go symbolem¹⁴ nieskończoności i miejscem obecności Boga na ziemi.

Na tym etapie refleksji wyłania się nowy wymiar teologicznej prawdy o człowieku, całkowicie nieznany dla racjonalistycznego rozumu uzależnionego od wyznawców naukowego dogmatyzmu, rządów technokratów i paradygmatu wydajności techniczno-gospodarczej: człowiek pozostaje niepojętą tajemnicą dla siebie samego. Wyrażnie wskazał na to Emmanuel Mounier, gdy zanotował w swych zapiskach zdanie: „Istnieje teologia negatywna osoby, tak jak istnieje teologia negatywna Boga – i jest ona prawdopodobnie również najbardziej prawdziwa”¹⁵.

Jeżeli bowiem Niewypowiedziany i Niepojęty stał się jednym z nas, doświadczony „we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15), to można przyjąć, że Niewypowiedziany i Niepojęty zamieszkał w nas. Odtąd też dla siebie samych staliśmy się kimś większym, nigdy do końca wypowiedzianym ani pojętym. Idąc za rozumowaniem św. Grzegorza z Nyssy (+ok. 395), trzeba też stale pamiętać o jeszcze jednym: skoro przyjmujemy, że Bóg stworzył nas, ludzi, „na obraz swój i swe podobieństwo” i jeśli natura Boża z definicji pozostaje dla nas „niepojmowalna”, to „nasza duchowa, nadprzyrodzona natura ludzka” musi „pozostać niedostępna naszemu przedmiotowemu poznaniu”¹⁶.

W tej sytuacji sprawą podstawową dla chrześcijaństwa jest przykazanie, aby nie mówić o człowieku tak jak o jednej z wielu rzeczy w świecie. Nie należy traktować go jako przedmiotu pośród innych przedmiotów. Chrześcijaństwo uczy nas mówić o człowieku po Bożemu i z wiarą. Albowiem „o sferze mistycznej należy wypowiadać się mistycznie, a świątobliwie – o świętej”¹⁷. To ostatnie zdanie, wyjęte z mowy teologicznej św. Grzegorza z Nazjanzu (+ok. 390), doprowadziło nas wprost do trzeciego wymiaru chrześcijańskiej prawdy o człowieku: właściwym sposobem przeżywania człowieczeństwa jest zakaz definicji człowieka i jego reifikacji.

Takie odżegnanie się od wszelkiej próby socjologiczno-empirycznego definiowania osoby zgadza się w pełni z personalistycznym postulatem E. Mouniera. Pisał on: „W istocie osoby – aczkolwiek jest ona rzeczywistą obecnością człowieka

¹⁴ W teologicznym, a nie potocznym znaczeniu słowa. W tym sensie nie idzie tu o coś pozornego i umownego, ale realnego i osobowego. Jak pisze lubelski teolog Krzysztof Guzowski, „symbol nie jest wewnętrznym elementem języka; [...] jest rzeczywistością dynamiczną; uczestniczy w rzeczywistości, którą oznacza; kreuje więzi międzyludzkie na poziomie rozumienia i doświadczenia” (*Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004, s. 29).

¹⁵ Emmanuel Mounier et sa generation, *Lettres, carnets et inédits*, Paris 2000, s. 388.

¹⁶ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XI, PG 44, 156b. Zob. także: tenże, *Homilie do Eklezjastes*, VII, PG 44, 732c-d; Bazyli Wielki, *Przeciwko Eunomiuszowi*, III, 6, PG 29, 668a; Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* VI, 6, PG 33, 548B.

¹⁷ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy teologiczne (Discours théologiques)*, 27, 5, SC 250, Paris 1978, s. 83.

i jego najważniejszą cechą – nie można ściśle zdefiniować”¹⁸. Treścią osoby nie jest bowiem język konceptualny, który pozostanie na zawsze niewspółmierny do rzeczywistości, ale jej egzystencja, konkretne życie.

Już E. Mounier zauważył, że w chrześcijaństwie uderzające jest to, że nieprzerwanie i „w dosłownym znaczeniu opowiada ludzkości jedną historię, historię Chrystusa i człowieczeństwa w Chrystusie”¹⁹. Zaiste, niepojęty i niewytłumaczalny Bóg wyszedł nam na spotkanie w ludzkim ciele przeszło 2000 lat temu. Ten, kto przyjmuje Jego zaproszenie, przyjmuje też dar bycia niepojętym i niewytłumaczalnym z Nim i w Nim. „Kto ma uszy, niech słucha, co Duch mówi do Kościołów: [...] Oto stoję u drzwi i pukam. Jeśli ktoś usłyszy mój głos i otworzy drzwi, wejdę do niego i spożyję z nim wieczerzę, a on ze mną” (Ap 3,13.20).

Rzeczywiście, w dyskursie chrześcijańskim znamieną jest posunięta aż do granic niepojmowalnego prawda objawiona o tajemnicy człowieka wobec Boga: „Odpowiedział im Jezus: «Czyż nie napisano w waszym Prawie: Ja rzekłem: Bogami jesteście?»” (J 10,34). Żaden inny dyskurs filozoficzno-sapiencjalny nie odważył się na to słowo natchnione zrodzone z Ducha (por. J 3,5-6): „Bogami jesteście”. Jest ono tylko w Biblii. Aby jednak każdy człowiek mógł usłyszeć to słowo, trzeba było jeszcze, by Boże „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14)²⁰. Skoro to się już dokonało, powiedzmy głośno: *dii estis et filii Excelsi omnes!*

3. „WIARA PRZYNAGLA ZAWSZE DO SŁUŻBY INNYM”

U źródła chrześcijańskiego orędzia znajduje się paradygmat powszechnego braterstwa ludzi i doświadczenie solidarności międzyludzkiej. Wyraźnie ukazał ją Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim. Wszyscy bowiem, stworzeni na obraz Boga, który «z jednego uczynił cały rodzaj ludzki, aby zamieszkał cały obszar ziemi» (Dz 17,26), powołani są do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego. Dlatego to miłość Boga i bliźniego jest pierwszym i największym przykazaniem. Pismo Święte zaś poucza nas, że miłości Boga nie można odłączyć od miłości bliźniego, bo: «jeśli jest inne jakie przykazanie, w tym słowie się zamyka: będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego [...] przeto doskonałym wypełnieniem prawa jest miłość» (Rz 13, 9-10; por. 1J 4,20). [...] Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy» (J 17,21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między

¹⁸ E. Mounier, *Ecrits sur le personnalisme*, seria: „Essais”, nr 412, Paris 2000, s. 67-68.

¹⁹ *Feu la Chrétienté*, Paris 1950, s. 105.

²⁰ Por. A. Gesché, *Dieu pour penser*, t. II: *L'homme*, Paris 2001, s. 54-55.

jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (nr 24).

Tak więc chrześcijaństwo wprowadza nas w przestrzeń człowieka solidarnego. Odrzucając jeden ze współczesnych mitów „człowieka wykorzenionego” – mit zamkniętej w swym solipsyzmie „tragicznej monady” – otwiera przed nami znamienne pojęcie solidarności, o której wnikliwie mówił Ojciec Święty Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w Gdańsku 12 czerwca 1987 roku podczas Mszy św. odprawionej dla świata pracy²¹: „Jeden drugiego brzemiona noście» – to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy «brzemię» dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. Gorzej jeszcze: gdy mówi się: naprzód «walka» – choćby w znaczeniu walki klas – to bardzo łatwo drugi, czy drudzy pozostają na «polu społecznym» przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia – z którymi wspólnie należy obmyślać, jak «dźwigać brzemiona». «Jeden drugiego brzemiona noście»”.

Ten jakże głęboki i zarazem przepiękny, niemalże poetycki²² tekst przenosi nas do źródeł ludzkiej solidarności. Odnosi się ona do świata osób zwróconych na innych, ukierunkowanych na dołą i niedołą bliźnich. Stanowi niezawodnie jakby przeciwbiegun totalitarnej żądzy władzy, manichejskiego rozumienia świata. Tak więc solidarność staje się epifanią człowieka otwartego na dobro i piękno drugiego, wrażliwego na „innego” naznaczonego bólem i cierpieniem. Słowem, solidarność jest przywróceniem odpowiedzialności za drugiego, ocaleniem zaangażowania w jego sprawy, narodzinami współczucia i wzajemnej bliskości, postawą ofiarną, w której „jeden drugiego brzemiona niesie”, miejscem współodpowiedzialnego przeżywania tego, co inny przeżywa.

Idąc tropem Papieża, można wyróżnić trzy formy solidarności. Solidarność jest najpierw aktem współczucia. Obudzenie solidarnej świadomości dokonuje się najczęściej pod wpływem jakiegoś wydarzenia. Rzeczywiście, konkretny los, ból lub cierpienie drugiego mogą poruszyć serca i sumienia. Idzie tu również o odruch oburzenia i buntu wobec dramatycznych wydarzeń, które uznamy za nie do przyjęcia, ponieważ godzą w ludzką godność. W każdym razie współczucie zaczyna się od doświadczenia istnienia drugiego i od uświadomienia sobie

²¹ <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/750> [dostęp: 23.10.2019]

²² Powtórzenie, paralelizm Pawłowego zdania jest tu znakiem sakralności i poetyckości papieskiego słowa.

odpowiedzialności za niego. „Jego oblicze” wyrywa nas z letargu obojętności, budzi w nas troskę o los bliźniego, przypomina nam, że jesteśmy odpowiedzialni za jego istnienie.

Solidarność jest także budowaniem żywych więzi międzyludzkich. Pojawiają się one pomiędzy ludźmi, którzy odczuwają potrzebę empatii. Dzięki niej rodzi się nieodparta konieczność rozumienia innych, spontaniczne wyczucie wspólnoty losu. Taka solidarność odsłania nam fundamentalną prawdę, że nie jesteśmy samotną wyspą na świecie, że należymy do wielkiej ludzkiej rodziny. Moja indywidualna egzystencja ukazuje się w wymiarze szerszym niż obszar niewielkich, na początku naturalnych, środowisk życia: rodzina, ród, społeczeństwo. Od tego momentu możliwe jest zaistnienie myślenia nie tylko kategoriami narodu, regionu lub kontynentu, lecz także w skali globalnej, na miarę całej ludzkości²³. Dla chrześcijanina zaakceptowanie tej rzeczywistości jest możliwe dzięki wspólnocie Kościoła, który gromadzi w jedno wszystkie narody i mocą Ducha Świętego zbiera w jedną rodzinę ludy ziemi (por. *Piąta modlitwa eucharystyczna D*).

W końcu solidarność ma jeszcze jedną paradoksalną stronę. Pociąga za sobą „stan wyłączenia”, doświadczenie ofiary, poświęcenia i wyrzeczenia²⁴, bowiem w prawdziwie osobowej solidarności doświadczenie wolności drugiego pozostaje wciąż istotne. Nieś „ciężar drugiego” wiąże się zawsze z czymś nie do końca przewidywalnym, z momentem wyrzeczenia się siebie, by ten drugi mógł powstać, zaistnieć we właściwy sobie sposób, niezależnie od naszych własnych upodobań, planów i nadziei. Zgoda na zaakceptowanie takiej nieprzewidywalnej rzeczywistości, odrzucenie ułudy wspólnoty, w której ludzkie relacje układałyby się według prostego i łatwo przewidywalnego planu, niepokój wciąż „nowych początków”, poczucie inności i odrębności drugiego, świadomość przeszkód, lecz także odrzucenie pokusy wątplenia, spekulacji lub „świętej racji” – oto właściwa cena autentycznie przeżywanej solidarności.

ZAKOŃCZENIE

Pontyfikat Jana Pawła II ukazał chrześcijaństwo zakorzenione w tajemnicy paschalnej Chrystusa i jednocześnie zaangażowane, mające udział w biegu ludzkich spraw, otwarte na zagadnienie sensu ludzkiej egzystencji. Takie myślenie o chrześcijaństwie sprawia, że chrześcijanin aktywnie obecny w całej doczesności będzie jednocześnie przywiązany do Tradycji i skupiony na współczesności.

Owszem, pozostając wiernym świadectwu św. Jana Pawła II, należy dać wyraz przekonaniu, że nie można ogarnąć i przekazać dalej sensu chrześcijańskiego orędzia bez pomocy świadków przeszłości. Ale należy też pamiętać, że żadna epoka

²³ Por. E. Mounier, *Ecrits sur le personnalisme*, s. 170-196.

²⁴ Por. tamże, s. 73-77.

nie jest taka sama jak poprzedzające ją, żadna więc nie może dostarczyć nam gotowej recepty na nasze współczesne bolączki. Przypomniat nam o tym papież Jan Paweł II, gdy mówił do Polaków na pożegnanie podczas swej piątej pielgrzymki do ojczyzny: „Wierność korzeniom nie oznacza mechanicznego kopiowania wzorów z przeszłości. Wierność korzeniom jest zawsze twórcza, gotowa do pójścia w głąb, otwarta na nowe wyzwania, wrażliwa na «znaki czasu»”²⁵.

Otóż to! Rozumieć na nowo i jeszcze głębiej rzeczywistość Kościoła, aby przekazać współczesnemu człowiekowi przesłanie Ewangelii – oto zadanie dzisiejszego świadka Chrystusa. Ale patrząc w stronę pontyfikatu Jana Pawła II, musi też on pamiętać, że ewangelizacja współczesnego człowieka odrzuca pokusę wszelkiego relatywizmu, który rozmywa aksjologiczne i ontologiczne podstawy istnienia Stwórcy Wszechrzeczy i Zbawcy ludzkości.

Przepowiadając wiarę światu, Jan Paweł II złożył w pierwszym rzędzie świadectwo nadziei wobec człowieka swego czasu. Jego niezłomna wiara, zakorzeniona w Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, potwierdziła, że w dzisiejszym świecie jest miejsce na wiarę w Osobę Jezusa Chrystusa, Zbawiciela wszystkich ludzi.

Natrafiamy tu na myśl przewodnią pontyfikatu Jana Pawła II. Owszem, Królestwo Boże przyszło do nas wraz z Chrystusem, ale jest ono nie tylko za nami i z nami – jest równocześnie przed nami. Dlatego też na naszym etapie ekonomii zbawienia jest konieczne, abyśmy zaangażowali się w służbę przepowiadania Królestwa Bożego i aktywnego budowania Go, „oczekując nadejścia tych dóbr, których spodziewamy się i ukazania się tych rzeczy, których jeszcze nie widzimy” (Hbr 11,1; 1Kor 2,9). W tym sensie chrześcijaństwo według Papieża Polaka nie jest jakąś doktryną lub nauczaniem, które należy najpierw zrozumieć, wyjaśnić i ująć w system. Jawi się nade wszystko jako zaufanie do Boga Jezusa Chrystusa, który wyzwala człowieka, ponieważ proponuje mu przyszłość i życie.

Niewątpliwie wizja chrześcijaństwa papieża Jana Pawła II wciąż oświecla nasze ludzkie drogi. Nawołuje nas do tego, byśmy nie zwątpili w los człowieka i szukali sensu życia w Jezusie Chrystusie, zmartwychwstałym Panu. Decydując się na oddanie życia na służbę miłości, która „we wszystkim pokłada nadzieję” (1 Kor 13,7), współczesny chrześcijanin rozumie swe życiowe powołanie jako powołanie świadka i zwiastuna przyszłości zawsze możliwej, ponieważ otwartej na Boga Obietnicy i potwierdzonej przez Zmartwychwstanie Jego Syna.

²⁵ Pielgrzymka apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski (31.05 – 10.06.1997), *Przemówienie pożegnalne w Balicach*, Kraków, 10 czerwca 1997, w: <https://ekai.pl/dokumenty/przemowienie-pozegnalne-na-lotnisku-w-balicach/> [dostęp: 23.10.2019].

Ks. Alojzy Drożdż
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

NON VIOLENCE I SOLIDARNOŚĆ JAKO CHRZEŚCIJAŃSKA ODPOWIEDŹ NA NIENAWIŚĆ

Człowiek jest istotą społeczną. Żyje, rozwija się, doskonali albo degeneruje w konkretnym środowisku rodzinnym, w konkretnej wspólnocie i konkretnym społeczeństwie. Człowiek – z tej racji, że tożsamościowo to *homo sapiens*, w każdej społeczności – to *homo communicans*. Znaczy to, że „komunikuje”, czyli objawia sam siebie innym i odbiera to, co inni są mu w stanie przekazać we wszystkich relacjach społecznych. Komunikacja jest prawdziwa tylko wówczas, jeśli jest komunikacją międzyosobową. Taka komunikacja – jeżeli ma mieć sens i znaczenie – powinna być komunikacją prawdziwych wartości. Nienawiść natomiast zawsze jest negacją drugiej osoby i słabszą albo silniejszą destrukcją wartości.

Komunikacja wartości buduje solidarność międzyludzką. Nikt w historii Kościoła nie poświęcił tyle uwagi solidarności, co św. Jan Paweł II. Już sama pobieżna analiza przemówień papieskich podczas papieskich pielgrzymek pokazuje nam ponad dwieście takich tekstów¹.

Jan Paweł II niejednokrotnie sam – jako człowiek, jako kapłan, jako biskup Rzymu – doświadczał „uderzeń” aktów nienawiści. Wystarczy tylko przywołać zamach na jego osobę w dniu 13 maja 1980 roku. Jakby to wszystko proroczo przewidział, nadając swoim rekolekcjom watykańskim z roku 1976 tytuł: „Znak

¹ Por. A. Drożdż, *Jan Paweł II – święty Papież solidarności z ludźmi*, Katowice 2010 (mps), s. 34n.

sprzeciwu”². Na szczęście doświadczał również wielkiej sympatii i dobroci ze strony milionów ludzi na całym świecie.

Agresja i nienawiść, zwłaszcza w wydaniu ateistycznym, są szczególnie bolesne. One były i nadal są. Papież Franciszek, analizując Ewangelię, powiedział w dniu 21 stycznia 2019 roku, że „nie można być chrześcijaninem i jednocześnie być obojętnym wobec tych, którzy cierpią. Nie jest chrześcijańskie – dodaje – oskarżanie innych. To styl niedoszłych prokuratorów”. Zdarza się, że we wspólnotach wiernych panuje niekiedy „duch egoistyczny” i „duch obojętności”, które nie są chrześcijańskie. Potrzebny jest „nowy styl” chrześcijański – stwierdza Papież, cytowany przez portal „Vatican News”. Franciszek zatem kładzie nacisk na to, że fundamentalnym elementem tego stylu jest pokora. „Styl oskarżycielski – mówi Papież – to ten, w którym wierzący zawsze starają się oskarżyć innych, żyją oskarżając [...] zawsze dyskwalifikują innych”. Dlatego ci, którzy odmawiają *Credo*, a zarazem „żyją w duchu próżności, pychy, przywiązani do pieniędzy – przestrzega Franciszek – sami wyłączają się z chrześcijaństwa”³.

1. KRÓTKIE PRZYBLIŻENIE POJĘCIA *NON VIOLENCE*

Mianem *non violence* (ang. *nonviolence* – bez przemocy) najczęściej określa się dziś jakieś działanie, strategię lub doktrynę walki politycznej, które polegają na odrzuceniu stosowania przemocy. Nie jest to walka z użyciem siły, ale „walka duchowa”. Często jest utożsamiana z biernym oporem. Postawa *non violence*, także i ta szeroko rozpropagowana i rozpowszechniona przez Mahatmę Gandhiego, ma jednak swoje pierwszorzędne zakorzenienie ewangeliczne. Pamiętamy choćby o słowach, które są imperatywem moralnym etyki błogosławieństw. Jezus mówi: „Słyszeliście, że powiedziano: «Oko za oko i ząb za ząb!». A Ja wam powiadam: «Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi! Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz! Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące! Daj temu, kto cię prosi, i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie»” (Mt 5,38-42).

Wiadomo jest powszechnie, że we wszystkich kulturach w starożytności, także w Starym Testamencie, istniało prawo zezwalające na dokonywanie zemsty. W Starym Testamencie prawo to jednak określało bardzo wyraźnie zakres dopuszczalnego odwetu, wyznaczało mu wyraźne granice (Wj 21,23–25). Wszelkie przekraczanie owych granic podlegało również z góry przewidzianym sankcjom.

Jezus radykalnie zmienia to prawo. Chrystus wprost nakazuje zrezygnować z tego dozwolonego niegdyś prawa odwetu. Każe nie stawiać oporu złemu. „Zła

² K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Rzym 1976.

³ Franciszek, *Nie można być chrześcijaninem i być obojętnym wobec cierpienia*, <https://papiez.wiara.pl/doc/5300869.Papiez-Nie-mozna-byc-chrzcijaninem-i-byc-obojetnym-wobec> [dostęp: 22.10.2019].

bowiem – lub dokładniej mówiąc: złego – nie pokona się złem. Wtedy stworzyłoby się warunki do coraz większego pomnażania zła. Zło daje się pokonać dobrem. W praktyce wygląda to tak: gdy ktoś uderzy mnie w prawy policzek, nie będę się rzucał na niego ani domagał odszkodowania, jakie wyznaczili rabini za nieuzasadnione uderzenie kogoś w prawy policzek, które było większe niż za uderzenie z lewej strony, ale nadstawię sam do uderzenia także policzek lewy; gdy ktoś zabierze mi gorszą, mniej cenną część garderoby, oddam mu także i tę droższą, ważniejszą; gdy jakiś natrętny osobnik będzie mnie zmuszał, bym szedł z nim tysiąc kroków, nie opuszczę go, ale pójdę dwa tysiące; nie będę odmawiał jałmużny temu, kto wyciąga do mnie rękę; nie będę uciekał od tego, kto zechce zaciągnąć u mnie pożyczkę⁴.

Ewangeliczna podstawa *non violence* zasadza się na prawdzie, iż zło pokona się skuteczniej i rychlej, przyjmując dobrowolnie krzywdę, nie zaś odpłacając złem za zło. Święty Paweł streści potem tę samą naukę w słowach: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,21).

Te słowa są dziś szczególnie aktualne w sytuacjach rozlicznych nie tylko „mów nienawiści”, ale wręcz koszmarnych walk o byt polityczny. Jan Paweł II przypomina Polakom tę prawdę: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,21) między innymi w życzeniach w Wigilię Bożego Narodzenia 1991 roku. Mówi: „Tej też nocy pragnę przede wszystkim życzyć wam, drodzy bracia i siostry, którzy uczestniczycie w tym tradycyjnym już rzymskim opłátku z Papieżem, a także wszystkim moim rodakom rządzącym i rządzonym, którzy podejmują trud budowania nowej Rzeczypospolitej. Życzenia te pragnę niejako zamknąć w słowach arcybiskupa Józefa Teodorowicza, które wypowiedział u początków odradzającej się Polski w warunkach zapewne o wiele trudniejszych po 123 latach «niebytu» państwowego: «Czy można się dziwić – pytał on w roku 1923 – że trucizny stuletnich zaborów i rozdziałów dziś właśnie działają tym silniej, gdyśmy się w jedno zesłi? Możnaż temu się dziwić, że krwawią się w nas jeszcze dziś blizny ran ręką wroga duchowi narodu zadanych? Walczcież więc mężnie o świętą sprawę, a zwyciężycie rychło [...]. Nienawiści przeciwstawcie miłość, terrorowi moralne zasady, skażeniu i zepsuciu [...] przeciwstawcie serca czyste i gorejące. Wtedy nie będziecie potrzebowali narzekać wciąż na to, iż nie takiej Polski wyście się spodziewali [...], byleście tylko raz już zaczęli. Zaczynjcież więc i wierzcie w to, że losy Polski wy w waszej piersi nosicie, że nad moc złego większa jest moc dobrego [...]. Żywcie w sobie głębokie przeświadczenie, że nie jesteście pokoleniem powołanym do ucztowania w Polsce, aleście pokoleniem bojów, poświęceń i ofiar»” (abp Józef Teodorowicz, *Przemówienia i kazania narodowe*, Poznań 1923, s. 338-344)⁵.

⁴ L. Stachowiak, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, Lublin 1978 (mps), s. 134.

⁵ Jan Paweł II, *Dojrzewajcie w odzyskanej wolności* (Wigilijne spotkanie Ojca Świętego z Polakami), Rzym, 24 grudnia 1991, nr 4.

Przykładem dowartościowania przez Jana Pawła II postawy *non violence* są wyjątkowo liczne – jak chyba w życiu żadnego innego papieża – beatyfikacje i kanonizacje ogromnej rzeszy męczenników z całego świata. Jest to bardzo znamienity chrześcijański wymiar *non violence* zarówno w przeszłości, jak i dziś. Często też Jan Paweł II odwołuje się do świadectwa męczenników. Także tych z samego początku chrześcijaństwa. Szczegółowy opis chrześcijańskiej *non violence* i rozumienia solidarności znajdujemy bowiem w *Liście do Diogneta* z II wieku. Nawiązując do tego, Jan Paweł II w Siedlcach mówi: „W *Liście do Diogneta* czytamy: «Czym dusza w ciele, tym w świecie chrześcijanie. Dusza przenika wszystkie członki ciała, chrześcijanie wszystkie miasta świata». Nowa ewangelizacja stawia przed wami wielkie wyzwania. Mój poprzednik Papież Paweł VI w Adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* napisał: «Polem właściwym dla ich [ludzi świeckich] ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienia ludzkie» (por. nr. 70)».

Dzisiaj – mówi Jan Paweł II w Siedlcach w 1999 roku – oddajemy cześć relikwiom męczenników podlaskich i czcimy Krzyż Pratuliński, który był niemym świadkiem ich heroicznej wierności. Ten krzyż, który trzymali w swoich rękach, nosili też głęboko w swoich sercach, jako znak miłości Ojca i jedności Kościoła. Krzyż dał im siłę do zaświadczenia o Chrystusie i Kościele. Sprawdziły się na nich Pawłowe słowa z dzisiejszej liturgii: „Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8,32). Przez swoją śmierć zostali w sposób szczególny włączeni w wielkie dziedzictwo wiary, poczynając od św. Wojciecha, św. Stanisława i św. Józafata Kuncewicza, patrona Rusi, aż po nasze czasy”. I dalej: „Niezliczona jest liczba tych, którzy na polskiej ziemi, a raczej na ziemiach I Rzeczypospolitej, rozległych ziemiach polsko-litewsko-ruskich, cierpieli dla Chrystusowego krzyża i ponosili dla niego największe ofiary. Niejednokrotnie w swojej historii nasz naród musiał bronić swojej wiary i znosić ucisk i prześladowanie za wierność Kościołowi. Zwłaszcza długi okres powojenny zapisał się jako czas szczególnie dotkliwej walki z Kościołem prowadzonej przez totalitarny system. Zabraniano wówczas nauki religii, utrudniano publiczne wyznawanie wiary, także budowę świątyń i kaplic. Jakże wiele ofiar trzeba było wówczas ponieść, jakże wiele odwagi kosztowało zachowanie chrześcijańskiej tożsamości. Nie zdołano jednak usunąć krzyża – tego znaku wiary i miłości – z życia osobistego i społecznego, bo głęboko wrósł on w głębię serc i sumień, stając się dla narodu i Kościoła źródłem siły i znakiem jedności między ludźmi⁶.

Motywy uzasadniającym *non violence* i solidarność jest chrześcijańska miłość Boga, miłość siebie i bliźniego. Kontynuację ewangelicznej miłości (nawet nieprzyjaciół) widzimy w postawie wszystkich polskich męczenników ostatniego stulecia. Wystarczy przywołać postać bł. ks. Jerzego Popiełuszki i słowa kard. Angelo Amato z Mszy św. beatyfikacyjnej w Warszawie: „Ksiądz Jerzy nie uległ

⁶ Tenże, *Homilia podczas Mszy św.*, Siedlce, 10 czerwca 1999, nr 4.

pokusie, by żyć w tym obozie śmierci. Za pomocą jedynie duchowych środków, takich jak prawda, sprawiedliwość oraz miłość, domagał się wolności sumienia obywatela i kapłana. Lecz zgubna ideologia nie znosiła światła prawdy i sprawiedliwości. Dlatego ten bezbronny kapłan był śledzony, prześladowany, aresztowany, torturowany, a ostatecznie brutalnie związany i, choć jeszcze żył, został wrzucony do wody. Jego oprawcy, którzy nie mieli najmniejszego szacunku dla życia, z pogardą odnosili się nawet do śmierci. Porzucili go, jak niektórzy porzucają martwe zwierzę. Jego ciało zostało odnalezione dopiero po dziesięciu dniach. Nie wystarczyłoby łez wszystkich polskich matek, aby załagodzić taki ból i mękę. Wobec tortur zadanych mu przez oprawców ks. Jerzy okazał się odważnym męczennikiem Chrystusa”⁷.

2. PRZYBLIŻENIE POJĘCIA SOLIDARNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Wiadomo, że *non violence* jest czymś nieodłącznym od ewangelicznie rozumianej solidarności. Solidarność wynika z ducha Ewangelii. Wynika też z podstaw elementarnego prawa naturalnego. Przypomnijmy, że mówił o tym Jan Paweł II w polskim parlamencie w czasach ogromnego zamętu politycznego i jeszcze większego spustoszenia duchowego po wielorako „mutującym się” komunizmie: „Miejsce, w którym się znajdujemy, skłania do głębokiej refleksji nad odpowiedzialnym korzystaniem w życiu publicznym z daru odzyskanej wolności oraz nad potrzebą współpracy na rzecz dobra wspólnego”⁸. To dobro wspólne jest od wieków podstawą właściwego funkcjonowania wszelkiej władzy. Dlatego Jan Paweł II mówi: „Chciałbym też życzyć Sejmowi i Senatowi, aby w centrum ich wysiłków ustawodawczych zawsze znajdował się człowiek i jego rzeczywiste dobro, zgodnie z klasyczną formułą: *Hominum causa omne ius constitutum est*. W tegorocznym Orędziu na Światowy Dzień Pokoju napisałem: «Gdy troska o ochronę godności człowieka jest zasadą wiodącą, z której czerpiemy inspirację, i gdy wspólne dobro stanowi najważniejszy cel dążeń, zostają położone mocne i trwałe fundamenty pod budowę pokoju. Kiedy natomiast prawa człowieka są lekceważone lub deptane i gdy wbrew zasadom sprawiedliwości interesy partykularne stawia się wyżej niż dobro wspólne, wówczas zasiane zostaje ziarno nieuchronnej destabilizacji, buntu i przemocy» (nr 1). Mówi o tym również bardzo wyraźnie Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską w preambule: «fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw»”⁹.

⁷ Abp A. Amato, *Homilia podczas Mszy beatyfikacyjnej ks. Jerzego Popiełuszki*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/amato_beatyfikacja-06062010.html [dostęp: 22.10.2019].

⁸ Tenże, *Przemówienie w polskim parlamencie*, Warszawa, 11 czerwca 1999, nr 3.

⁹ Tenże, *Przemówienie w polskim parlamencie*, nr 2.

Wiadomo, że nie można człowieka – tak jak tego chciał marksizm i jak tego chce skrajny liberalizm – postawić „poza moralnością”¹⁰. Wiadomo też, że z tego powodu „Kościół w Polsce, który na przestrzeni całego powojennego okresu panowania totalitarnego systemu wielokrotnie stawał w obronie praw człowieka i praw narodu, także i teraz, w warunkach demokracji, pragnie sprzyjać budowaniu życia społecznego, w tym również regulującego je porządku prawnego, na mocnych podstawach etycznych”¹¹.

Jan Paweł II mówi też jasno, iż trzy są zasady decydujące o tym, że solidarność kształtuje rzeczywistość i chrześcijańską *non violence*. Pierwsza zasada brzmi: solidarność jest drogą pokojowej walki o prawa człowieka i narodu. Druga – powszechnie akceptowana – że „nie ma wolności bez solidarności”. I trzecia – to zasada pamięci o kontynuacji wartości ludzkich i chrześcijańskich. Jest to pamięć o moralnych przesłaniach z przeszłości, o często tragicznych doświadczeniach historycznych.

Papież tak to przedstawia w polskim parlamencie: „Solidarność winna dziś oddziaływać w większym stopniu na jakość polskiego życia zbiorowego, na styl uprawiania polityki. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że to dzisiejsze spotkanie w Parlamencie byłoby niemożliwe bez zdecydowanego sprzeciwu polskich robotników na wybrzeżu w pamiętnym sierpniu 1980 r. Nie byłoby możliwe bez «Solidarności», która wybrała drogę pokojowej walki o prawa człowieka i narodu. Wybrała także zasadę, jakże powszechnie wtedy akceptowaną, że «nie ma wolności bez solidarności»: solidarności z drugim człowiekiem, solidarności przekraczającej różnego rodzaju bariery klasowe, światopoglądowe, kulturowe, a nawet geograficzne, czego świadectwem była pamięć o losie naszych wschodnich sąsiadów”¹².

Dlatego tak ważna jest dla tożsamości narodowej pamięć o kontynuacji wartości ludzkich i chrześcijańskich. „Pamięć o moralnych przesłaniach «Solidarności», a także o naszych, jakże często tragicznych, doświadczeniach historycznych, winna dziś oddziaływać w większym stopniu na jakość polskiego życia zbiorowego, na styl uprawiania polityki czy jakiegokolwiek działalności publicznej, zwłaszcza takiej, która jest sprawowana na mocy społecznego wyboru i zaufania”¹³.

Służba narodowi musi być zawsze ukierunkowana na dobro wspólne, które zabezpiecza dobro każdego obywatela. Sobór Watykański II wypowiada się na ten temat bardzo jasno: „Wspólnota polityczna istnieje [...] dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo. Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość. [...] Porządek zatem społeczny i jego rozwój winien być nastawiony nieustannie

¹⁰ Por. szerzej: tenże, *Przemówienie w polskim parlamencie*, nr 5; por. tenże, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, red. S. Małysiak, Kraków 1996, nr 101.

¹¹ Tenże, *Przemówienie w polskim parlamencie*, nr 2.

¹² Tenże, *Przemówienie w polskim parlamencie*, nr 3.

¹³ S. Karczewski, *90. rocznica urodzin Papieża z Polski*, „Nasz Dziennik”, 18.05.2010, http://www.jp2w.pl/pl/10945/38669/90._rocznica_urodzin_Papieza_z_Polski.html [dostęp: 22.10.2019].

na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót. [...] Porządek ów stale trzeba rozwijać, opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością; w wolności zaś powinno się odnajdywać coraz pełniej ludzką równowagę”¹⁴

To są cytaty z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 74. 26.

Zdaniem Jana Pawła II w szczególny sposób troska o dobro wspólne jest wymagana w dziedzinie polityki. „Jakże nie przypomnieć w tym miejscu – mówi Jan Paweł II – *Kazań Sejmowych* ks. Piotra Skargi i jego żarliwego wezwania skierowanego do senatorów i posłów I Rzeczypospolitej: «Miejcie wspaniałe i szerokie serce. [...] Nie cieśnijcie ani kurczcie miłości w swoich domach i pojedynkowych pożytkach, nie zamykajcie jej w komorach i skarbnicach swoich! Niech się na lud wszytek z was, gór wysokich, jako rzeka w równe pola wylewa! [...] Kto ojczyźnie swej służy, sam sobie służy; bo w niej jego wszystko się dobre [...] zamyka» (*Kazanie drugie: O miłości ku Ojczyźnie*)”¹⁵.

Tymi słowami wprowadza nas Jan Paweł II w wielki obszar społecznych napięć, sporów, waśni, niezgody, kłótni, walk i tragedii z nich wynikających. Całe to zło ma nie tylko swoje własne konteksty historyczne, ale posiada także swoje kontynuacje przez pokolenia. Historia pokazuje też, że nie są to jakieś „niewinne” wojny „polsko-polskie”, ale są to przede wszystkim zmagania „tego, co polskie”, z tym, co jest „służalczo-obce”.

Jeśli coś jest robione „służalczo-obcym” – niezależnie od tego, czy działo się to w czasach zaborów, czy w czasach realnego komunizmu, czy też dzieje się dziś, w warunkach „prawnego imperializmu unijnego” – to zawsze mamy do czynienia z destrukcją autentycznej solidarności i wierności wartościom chrześcijańskim. Dlatego Jan Paweł II przypomina, iż „pielgrzymując po ścieżkach czasu, Kościół właśnie z naszym kontynentem związał swą misję tak ściśle, jak z żadnym innym. Duchowe oblicze Europy kształtowało się dzięki wysiłkowi wielkich misjonarzy i dzięki świadectwu męczenników. Kształtowano je w świątyniach wznoszonych z wielkim poświęceniem i w ośrodkach życia kontemplacyjnego; kształtowano je oczywiście w humanistycznym przesłaniu uniwersytetów. Kościół, powołany do troski o duchowy wzrost człowieka jako istoty społecznej, wnosił w europejską kulturę jednolity zbiór wartości. Zawsze trwał w przekonaniu, «że autentyczna polityka kulturalna powinna ujmować człowieka w jego całości, to znaczy we wszystkich jego wymiarach osobowych – bez pomijania wymiaru etycznego i religijnego» (Orędzie do Światowej Konferencji UNESCO poświęconej polityce kulturalnej, 24 lipca 1982 r.). Jakże uboga pozostałaby kultura europejska, gdyby zabrakło w niej chrześcijańskiej inspiracji!”¹⁶.

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie w polskim parlamencie*, nr 4.

¹⁵ Tenże, *Przemówienie w polskim parlamencie*, nr 4.

¹⁶ Tenże, *Przemówienie w polskim parlamencie*, nr 6.

3. NIE WOLNO BUDOWAĆ I SZERZYĆ „PROGRAMÓW WALKI”

Z jakiegokolwiek punktu widzenia, a na pewno już z punktu widzenia etyki humanistycznej, walka człowieka przeciw człowiekowi jest czymś niedopuszczalnym. Po prostu jest złem. Jan Paweł II raz po raz mówi o tym, że wszelkie „programy walki” (politycznej, społecznej, gospodarczej, medialnej, kulturowej) są nieludzkie i niechrześcijańskie¹⁷. W czasach współczesnych „programy walki” mają podłoże i charakter z gruntu ideologiczny. W programy te jest bowiem zawsze wpisana nienawiść jako *instrumentum* eliminacji każdego przeciwnika. Przeciwwagą do tych „złych mocy” są „moce solidarności”. Papież dużo o nich mówi podczas pielgrzymek do Polski. Przypomnijmy zatem kilka fragmentów z papieskiej wykładni z Gdańska: „Umowy gdańskie» pozostaną w dziejach Polski wyrazem tej właśnie narastającej świadomości ludzi pracy odnośnie do całego ładu społeczno-moralnego na polskiej ziemi. Sięgają one swą genezą do tragicznego grudnia 1970 roku. I pozostają wciąż zadaniem do spełnienia!”¹⁸.

Jan Paweł II w swym wykładzie wychodzi od prawdy antropologicznej, że „człowiek nie jest sam, żyje z drugimi, dzięki pomocy drugih, także – dla drugih. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy – i wymiar społeczny. Ten wymiar nie może oznaczać redukcji osoby ludzkiej, jej talentów, jej możliwości, jej zadań. Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być w niej wystarczająco dużo przestrzeni dla każdego. Jednym z ważnych zadań państwa jest stwarzanie tej przestrzeni, tak aby każdy mógł przez pracę rozwinąć siebie, swoją osobowość i swoje powołanie. Ten osobowy rozwój, ta przestrzeń osoby w życiu społecznym jest równocześnie warunkiem dobra wspólnego. Jeśli człowiekowi odbiera się te możliwości, jeśli organizacja życia zbiorowego zakłada zbyt ciasne ramy dla ludzkich możliwości i ludzkich inicjatyw – nawet gdyby to następowało w imię jakiejś motywacji «społecznej» – jest niestety, przeciw społeczeństwu. Przeciw jego dobru – przeciw dobru wspólnemu”¹⁹.

W związku z tym, nawiązując do uzasadnień teologicznych, czyli do przesłania św. Pawła z Listu do Galatów (6,2), Jan Paweł II wyjaśnia, czym jest autentyczna solidarność: „Jeden drugiego brzemiona noście» – to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemień, to brzemień niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy brzemień dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugih. Nie może być walka silniejsza

¹⁷ Por. m.in.: tenże, *Homilia w czasie Mszy św. dla ludzi pracy*, Gdańsk, 12 czerwca 1987, nr 1-9; tenże, *Apel Jasnogórski. Rozważnie wygłoszone do młodzieży*. Częstochowa, 18 czerwca 1983, nr 6-8; tenże, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do ludzi morza*, Gdynia, 11 czerwca 1987, nr 3-5; tenże, *Przemówienie wygłoszone do przedstawicieli władz państwowych na Zamku Królewskim*, Warszawa, 8 czerwca 1991, nr 4.

¹⁸ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. dla ludzi pracy*, nr 6.

¹⁹ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. dla ludzi pracy*, nr 7.

od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. Gorzej jeszcze, gdy mówi się: naprzód «walka» – choćby w znaczeniu walki klas – to bardzo łatwo drugi czy drudzy pozostają na polu społecznym przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia – z którymi wspólnie należy obmyślać, jak dźwigać brzemiona. «Jeden drugiego brzemiona noście»²⁰. Przeciwnieństwem takich postaw jest nienawiść.

4. WSPÓŁCZESNA NIENAWIŚĆ MA KORZENIE MARKSISTOWSKIE I NIETZSCHEAŃSKIE

Nietzscheanizm i marksizm – to w ostatnich dwóch stuleciach filozofie inspirujące walkę. Walka jest zawsze pośrednim, a najczęściej bezpośrednim skutkiem nienawiści. Od czasów „raju utraconego” jest wiadome, iż nienawiść jest czymś satanicznym, ale może stać się – z wyboru człowieka – także czymś ludzkim. Nienawiść ludzka jest skutkiem „zabijania logiki i metafizyki”. Jest też skutkiem destrukcji norm moralnych i wartości, na straży których normy zawsze stoją²¹. To prawda, że od wieków w każdym pokoleniu spotykamy się wśród ludzi z nieprzyjemnym nastawieniem, z niechęcią do niektórych osób, z dystansowaniem się od nich, a nawet z wrogością, czy wręcz nienawiścią. Nie oznacza to jednak egzystencjalnej i moralnej dopuszczalności takich zachowań. Dlatego mówi się, że „nienawiść zaślepia”. Zaślepia zaś życiowo dlatego, że fundamentalnie niszczy poczucie realizmu, a następnie niszczy wartości, bez których człowiek nie potrafi godnie żyć²².

²⁰ Tamże.

²¹ Szeroko o tym mówi m.in. Vittorio Possenti. Wychodzi od stwierdzenia, że „kiedy rozum odsuwa na bok problem bytu i metafizyki, wówczas nie jest wierny samemu sobie, podobnie jak wówczas, gdy pomija problem Boga, jako że wymiar teologiczny jest decydujący w całej historii myśli. Bez tego rodzi się wszelaki nihilizm. W nihilizmie mocno zaznacza się wpływ bezsensowności, dzięki której, jak słusznie zauważył E. Junger, kontakt z Absolutem staje się niemożliwy, a relacja między Absolutem i bytem skończonym nie jest uważana za wartą uwagi. W konsekwencji ludzki intelekt nie jest pojmowany jako partycypacja bytu skończonego w intelekcie Bożym, tak jak to było w doktrynie obecnej już u Greków, która znalazła wyraz w X księdze *Etyki Nikomachejskiej*. Arystoteles mówi tam, że intelekt jest czymś boskim w człowieku i wzywa, by «zrobić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze»”. Por. V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki*, Lublin 1998, s. 12-14.

²² Nienawiść wywodzi się z nihilizmu teoretycznego i praktycznego. „Nihilizm ten wyrasta przede wszystkim z antyrealizmu. Nic więc dziwnego, że jest on wyzwaniem, jakie umysł ludzki rzucił realnie istniejącym rzeczom. «Teza o rozumności wszelkiej rzeczywistości – jak pisał Engels – przeobraża się według wszelkich reguł heglowskiej metody myślenia w inną tezę: wszystko, co istnieje, zasługuje na to, by uległo zagładzie» (F. Engels, *Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1974, s. 27-28)”. Por. szerzej: V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny...*, s. 6.

Nienawiść w swym pierwszym stadium jest porzuceniem logiki myślenia i działania. Od drugiej połowy XIX wieku inspiracją do szerzenia nienawiści – inspiracją nie tyle filozoficzną, co przede wszystkim ideologiczną – jest marksizm i nietzscheanizm. Nienawiść ma więc tak naprawdę zakorzenienie nihilistyczne. Krótko zatem przywołajmy ten problem, ważny także w wielkiej literaturze światowej do dziś. Otóż na przykład w powieści *Ojcowie i dzieci* Iwan Turgieniew przedstawia postać Jewgienija Wasiliewicza Bazarowa, nihilistę rosyjskiego z połowy ubiegłego wieku. Chce on porzucić wszelką logikę, nie uznawać żadnego autorytetu, negować wszystko, krótko mówiąc: chce niszczyć, aby udowodnić, że jest silny. Ta forma negatywnego nihilizmu w błyskotliwych aforyzmach Nietzschego przybrała postać niemal gotowych wzorów złych zachowań²³. I tutaj na tle tej wizji życia jak w soczewce widzimy, czym jest nienawiść ludzka. Jest ona odbiciem zewnętrznym myślenia człowieka, który – zapożyczając słowa Jewgienija Wasiliewicza Bazarowa – „chce i porzuca wszelką logikę, wszelkie normy moralne, nie uznając żadnego autorytetu, negując przez to wszystko, co dobre. Krótko mówiąc, taki człowiek wrogo nastawiony do innego, którego uważa za przeciwnika, pragnie i chce go zniszczyć, aby udowodnić, że on sam jest silny”. I tak też dzieje się dzisiaj. Nie wolno o tym zapomnieć.

5. KAŻDY RODZAJ NIENAWIŚCI JEST NIE DO ZAAKCEPTOWANIA

Z moralnego punktu widzenia każdy rodzaj nienawiści jest niedopuszczalny. Nienawiść ludzka może zostać wyrażona – mówiąc skrótowo – myślą, słowem, uczynkiem i zaniedbaniem. Dziś najczęściej spotykamy się z bardzo uproszczonym określeniem tego, co jest rzeczywistym złem nienawiści. Potoczne określenie: „mowa nienawiści” (ang. *hate speech*), z jakim spotykamy się od niedawna, jest z etycznego punktu widzenia jakąś uproszczoną „zbitką” czegoś bardziej złożonego. Przypomnijmy, że od wieków w etyce znane jest rozróżnienie, że człowiek, konkretna osoba, popełnia zło: myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem. Nienawiść – jak każdy inny rodzaj zła – wyraża się w aktach, postawach, znakach, wydarzeniach i w stylach życia. Nienawiść z kolei – to odium do drugiej osoby i tego wszystkiego, co ta osoba prezentuje. Co więcej, w etyce i w teologii moralnej od wieków wyróżniano *odium inimititiae*, czyli „nienawiść nieprzyjaźni” (całkowicie bezpodstawną, wprost rodem z piekła) oraz *odium abominationae*, czyli „nienawiść wrogości” (z tego powodu, że ktoś nam się nie podoba i że odczuwamy do niego wstręt, odrazę i obrzydzenie)²⁴.

„Nienawiść nieprzyjaźni” wobec Boga z tego względu, że jest On Dobrem samym, jest najcięższym grzechem, jaki może popełnić człowiek. Grzech

²³ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny...*, s. 11-12.

²⁴ Por. ujęcie pozytywne i negatywne zagadnienia – m.in.: E. Quarello, *L'amore e il peccato. Affermazione e negazione dell'umo*, Bologna 1971, s. 78nn.

nienawiści „sięga tutaj samego dna zła, czyli nieprzyjaźni w najściślejszym tego słowa znaczeniu”²⁵. Złość nieprzyjaźni przyjmuje w danym razie jakby czystą postać odrzucenia Boga jako takiego, w całej Jego wewnętrznej doskonałości. Gardzi się tu Miłością nie tylko rozmyślnie i całkowicie, ale wprost. I odnosi się do tej Miłości złowrogo. Chciałoby się Boga-Miłość, gdyby to tylko było możliwe, najmocniej poniżyć, zdeptać i zniszczyć²⁶. Jest to zatem grzech perfidii, przemysłany i głęboko przez człowieka chciany.

Taki grzech nienawiści nie rodzi się łatwo, nie jest czymś „zwyczajnym” na linii odniesień człowieka do Boga. „Nie występuje on zbyt często. A jeśli występuje, to nie u początków, lecz raczej na dalekich etapach religijno-moralnego dramatu życia. Można go pojąć tylko wobec zamknięcia procesu odchodzenia od Boga i niewierności wobec Niego, jako wynik działania głęboko zakorzenionych w duszy wad moralnych, szczególnie zaś pychy, niereligijności i zniechęcenia w służbie Bożej”²⁷.

Podobne odniesienia niechęci, wrogości i nienawiści może mieć niejeden człowiek wobec innych ludzi. Wiadomo, że z etycznego punktu widzenia nienawiść – chociaż jest przygotowywana w długim procesie kształtowania pogardy – ostatecznie jawi się jako coś irracjonalnego. Irracjonalnego z tego powodu, że nienawiść jest zawsze jakąś formą „fascynacji złem”.

6. NIENAWIŚĆ NEGACJĄ POKORY

Mówiąc najkrócej, przez wieki – od czasów Biblii, od czasów Platona, Arystotelesa, stoików – pokorę określano „jako prawdę o sobie, o swych zaletach i swych słabościach”²⁸. Pokora była przez wieki, i to nie tylko w chrześcijaństwie, określana jako „pełna prawda o człowieku, o jego wielkości, ale i o jego nędzy”. Zastrzeżenia odnośnie do pokory pojawiły się dopiero w czasach nowożytnych. Od tego momentu pokora zaczęła być traktowana jako postawa duchowa (cnota) budząca liczne sprzeczności. W czasach nowożytnych wystąpił przeciw niej E. Kant, który głosił programowo całkowitą autonomię moralną człowieka. Pokora miała być w jego przekonaniu „poniżeniem wartości człowieka i nieuszanowaniem jego ludzkiej godności”. Na miejsce odrzuconej pokory chrześcijańskiej Kant przyjął zasadę „dystygnowanego odnoszenia się do innych ludzi”, a w przeciwnościach, wśród obelg, zniewag i krzywd postulował – podobnie jak Seneka – spokój, cierpliwość, opanowanie i politowanie,

²⁵ Por. szerzej: W. Heinen, *Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen. Moralphyschologische Deutung und moraltheologische Würdigung*, Freiburg in Br, wyd. 2, 1985, s. 354-360.

²⁶ Por. szerzej: S. Olejnik, *Podstawowe ukierunkowanie życia chrześcijańskiego (Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 4), Warszawa 1989, s. 165-167.

²⁷ S. Olejnik, *Podstawowe ukierunkowanie życia...*, s. 166.

²⁸ Nawiązując do tego, św. Augustyn głosi, że pokora pochodzi od Chrystusa, ponieważ On ukazał się nam w pokorze i stał się słowem i przykładnym jej nauczycielem. Por. *Enarrationes in Psalmos* 31,19, PL 36, 275.

choć nie w imię uznania swej małości oraz kruchości egzystencjalnej, ale w imię poczucia wyższości człowieka nad wszystkimi innymi stworzeniami²⁹.

Zainspirowane przez Kanta zastrzeżenia wobec pokory zostały szybko, niemal lawinowo, podjęte – i to w formach bardzo ostrych – przez innych myślicieli. W szczególności warto tu wspomnieć A. Schopenhauera i F. Nietzschego. Arthur Schopenhauer w imię skrajnej autonomii człowieka, w imię jego skrajnej wolności (czyli wolności bez żadnych ograniczeń), odrzucił wszelkie podporządkowanie się komukolwiek. Jeszcze bardziej, aż do pogardy, wyostrzył on swą dezaprobatę dla pokory, a przez to również dla innych podobnych jej cnót. Fryderykowi Nietzschemu natomiast było potrzebne, aby w ogóle – ot tak, dla widzimi się – odrzucić całą moralność chrześcijańską. Moralność tę uważał za „niewolniczą”, przeciwstawiając jej głoszoną przez siebie „moralność panów”. Jest to według niego moralność skrajnie niezależna, indywidualistyczna i witalistyczna – moralność „nadczołowieka”. W imię powstania nadczołowieka Nietzsche kazał wszystkim walczyć. Tym samym podniósł nienawiść do głównej siły rodzącej nadludzi³⁰. I to przekonanie, że jest się „ważniejszym” od wszystkich innych na tym świecie, towarzyszy wszystkim tym, którzy szerzą nienawiść. Widać to szczególnie ostro w dzisiejszych „mowach nienawiści”, które nie są niczym innym, jak zmodyfikowanymi paszkwilami i nowoczesnymi oszczerstwami.

Wielu ludzi, często bez wyraźnego uświadomienia sobie zła nienawiści, „czuje się” dobrze w post-marksizmie. Nie wolno zapomnieć, że marksizm – to jest ideologia wyrastająca z „filozofii buntu” i „zaciśniętej pięści”. Pamiętamy te plakaty z zaciśniętymi pięściami. Marksizm uważa, że „zawsze trzeba mieć wroga”. Wraz z marksizmem, który nie umarł do końca za naszych dni, nienawiść bywa przez wielu współczesnych ludzi traktowana jako główna siła „niszczycielsko-duchowa”. I to wszystko staje nam teraz przed oczyma, kiedy słyszymy o „mowie nienawiści”.

Z teologicznego punktu widzenia nienawiść nie jest tylko „brakiem pokory”. Ma w sobie coś z satanicznego *non serviam*. I dlatego zawsze akty nienawiści i wrogości rodzą bardzo bolesną dramaturgię życia. Dlatego św. Paweł w swej „etyce wychowawczej” pisze: „Nie gońcie za wielkością, lecz niech was pociąga to, co pokorne. Nie uważajcie samych siebie za mądrych” (Rz 12,16). „Niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały, lecz w pokorze oceniając drugich za wyżej stojących od siebie. Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich” (Flp 2,3-4). „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w pokorę” (Kol 3,12). Podobne zalecenie znajdujemy w Liście św. Jakuba (por. Jk 4,6) i w Pierwszym Liście św. Piotra: „Wszyscy zaś wobec siebie wzajemnie przyobleczcie się w pokorę, Bóg bowiem pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje” (1P 5,5).

²⁹ S. Olejnik, *Życie osobiste i współżycie międzyludzkie* (Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna, t. 6), Warszawa 1989, s. 22.

³⁰ A. Drożdż, *Wykłady z etyki*, Lublin 1999, s. 67n.

I jeszcze jedno ważne przesłanie biblijne, bez którego nie można mówić o chrześcijańskiej *non violence*. Są to słowa z Listu św. Pawła do Rzymian: „Miłość niech będzie bez obłudy! Mieście wstręt do złego, podążajcie za dobrem! W miłości braterskiej nawzajem bądźcie życzliwi! W okazywaniu czci jedni drugim wyprzedzajcie! [...]. Błogosławcie tych, którzy was prześladują! Błogosławcie, a nie złorzeczcie! Weselcie się z tymi, którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą. Bądźcie zgodni we wzajemnych uczuciach! Nie gońcie za wielkością, lecz niech was pociąga to, co pokorne! Nie uważajcie sami siebie za mądrych! Nikomu złem za złe nie odpłacajcie. Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi! Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyjcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi! Umiłowani, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście [Bożej]!” (Rz 12,9-18).

7. NIENAWIŚĆ PRZEJAWEM SKRAJNEGO EGOIZMU

Niemal powszechnie w języku potocznym i w ludzkich codziennych zachowaniach mówi się, że nienawiść jest przejawem egoizmu. W przeszłości mówiono raczej o skrajnym ludzkim samolubstwie. Dziś ulubionym słowem jest „egoizm”.

Słowo „egoizm” robi karierę od XIX wieku. Dla jasności sprawy trzeba powiedzieć, że po pierwsze nie można utożsamiać egoizmu z popędem samozachowawczym, jak to uczynił Hobbes, gdyż to zakładałoby rozumienie życia jako bezwzględnej walki, a coś takiego sprzeciwia się nawet pobieżnej obserwacji, bo jest wprawdzie na świecie dużo walki, ale jest też dużo dobroci. Po drugie nie można też twierdzić, że jeśli się realizuje dobro dla siebie, to postępuje się egoistycznie, a jeśli dla innych, to altruistycznie. Wskutek tego niektórzy sądzili (i sądzą także dziś!), że poprzez samą (ślepą?) ewolucję egoizm przekształca się w altruizm. Z tego powodu na przykład mówi się od czasu do czasu, że trzeba szanować cudze życie po to, by ostatecznie ochronić własne. I tak S. Szuman sądzi, że „pierwotny człowiek był na wskroś egoistą, który posiadał świadomość korzyści i przyjemności”³¹. Trzeba przypomnieć, że niemal przez cały wiek XX myślenie o egoizmie zostało też naznaczone inspiracjami Zygmunta Freuda. Oceniano zatem wartość człowieka przez pryzmat tego, ile potrafi on doświadczać przyjemności dla siebie, ograniczając zachłanność innych. Z tego też powodu walka i nienawiść zostały podniesione do rangi „siły wyższej”, mającej usprawiedliwić „mój egoizm”³².

Zatem od czasów Freuda, Marksa i Nietzschego (trzech mistrzów zwątpienia!) rozpowszechniła się opinia, iż egoizm jest konieczny człowiekowi do obrony przed siłą innych (społeczną, klasowo-burżuazyjną czy witalistyczną). Polemizując z tymi poglądami, powiedzmy jasno, że wszelkie „złe siły” w moralności

³¹ S. Szuman, *Charakterologia*, t. 1, Lwów 1934, s. 26 n.

³² Por. szerzej: W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1969, s. 310-314.

obiektywnej, niezależnie od tego, czy mają one charakter indywidualny, czy zbiorowy, zawsze były oceniane jako złe. A zło nie stanie się nigdy samo przez się dobrem. Tak jak sama siła nie wystarczy do wytłumaczenia powstania władzy państwowej czy jakiegokolwiek innej, tak też nie wystarczy do usprawiedliwienia złych zachowań, złych aktów i postaw.

Na temat egoizmu jako źródła nienawiści z etycznego punktu widzenia sporo pisano w pierwszej połowie XX wieku³³. Od tamtego czasu słowo „egoizm” ma przeważnie zabarwienie ujemne. Zapomniano, że egoizm może też być czymś dobrym. A jest tak wówczas, gdy człowiek, dbając o własne dobro, nie wyklucza też troski o dobro innych. Wobec tego pojęcie egoizmu należy zacieśnić do wypadków, w których zachodzi konflikt interesów. Kazimierz Twardowski uważa, że egoistą jest ten, kto szuka zadowolenia własnego, a nie zważa, że warunkiem osiągnięcia go jest niezadowolenie cudze,³⁴ lub jak się wyraża T. Kotarbiński, egoistą jest ten, kogo cudza przykrość nie obchodzi³⁵.

Zagadnienie nie jest nowe. Od czasów Sokratesa, Platona, Arystotelesa wiadome jest, iż sam konflikt interesów nie wystarczy do wytłumaczenia egoizmu. Nie wystarczy się odwoływać tylko do tego, że „życie jest grą”, a w każdej grze jeden chce wykorzystać błędy drugiego, stosując niedopuszczalne nigdy oszustwo. Dlatego egoistą we właściwym znaczeniu staje się zawsze ktoś, kto nie uznaje obiektywnej hierarchii dóbr osobowych i rzeczowych. Egoistą staje się człowiek działający w oparciu o niewłaściwą hierarchię oceniania siebie i innych. Egoizm nie jest zatem niczym innym, jak samolubstwem skrajnym, w którym dana osoba siebie stawia w centrum i na szczycie wszelkich dóbr i wartości. Oczywiście z tego wywodzą się wszystkie zachłanne działania podporządkowujące wszystkich i wszystko samemu sobie. Uzasadnienie takiej hierarchii wartości i takich działań jest w egoizmie relatywistyczne, subiektywistyczne i utylitarne.

8. SOLIDARNOŚĆ I NON VIOLENCE W CYWILIZACJI MIŁOŚCI

Jan Paweł II wielokrotnie mówi o cywilizacji miłości. Mówi o niej niemal w każdym środowisku społecznym i kulturowym. Mówi też o „nowej cywilizacji”. Nowa cywilizacja miłości jest zakorzeniona chrystocentrycznie. Nie byłoby tej cywilizacji bez Wcielenia Chrystusa i Jego Misterium Paschalnego. Nowa era zaczyna się wraz z historią Jezusem Chrystusem – jedyne Zbawiciela świata i człowieka. Trzeba powiedzieć więc, że cywilizacja miłości jest cywilizacją trwającego Odkupienia. Aby objawić się ludziom, Chrystus posłużył się trzema postaciami

³³ Por. jedną z pierwszych prac: L. Dantec, *L'Egoisme, Base de Toute Societe*, Paris 1912.

³⁴ K. Twardowski, *Czy człowiek zawsze postępuje egoistycznie? Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1938, s. 364.

³⁵ T. Kotarbiński, *Idealy*, Lwów 1934, s. 35; M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 1958 s. 142-237.

słowa: ucieleśnionym, pisany i przepowiadany. To wszystko składa się na „wydarzenie Jezusa”, które kreuje nieustannie nową erę³⁶. Dlatego Jan Paweł II już w *Redemptor hominis* pisze, że „człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa”³⁷.

Trzeba podkreślić z mocą, iż cywilizacji miłości nie jest w stanie „stworzyć” każda religia. Tworzy ją jedynie chrześcijaństwo. Pisze abp Alfons Nossol: „Wszakże odwieczne Słowo Boże ucieleśniło się. W wydarzeniu Wcielenia sam Bóg zstąpił na ziemię. Dlatego też chrześcijaństwo radykalnie pojęte, pojęte ściśle teologicznie, nie może być potraktowane jako jedna z religii. To zupełnie nowa postawa ludzkiej egzystencji w wierze, której nie sposób opisać religiologicznie. Podczas gdy w każdej religii wybija się na pierwszy plan pewien element prometejski, zgodnie z którym sam człowiek mocą wpojonej mu dynamiki ducha usiłuje przekroczyć barierę bóstwa, tzn. drogę, i dostać się „na Olimp”, traktując przy tym ziemię jako odskocznię, to w chrześcijaństwie sam Bóg zstępuje do człowieka, ucieleśniając się w Tajemnicy Jezusa Chrystusa. I ten ruch odgórny ma znaczenie podstawowe. Człowiek religii zaciera tylko przepaść-diałazę, bezwzględny dystans między sobą a Bogiem. On Boga antropologizuje. Dlatego też religia – poza chrześcijaństwem – jest ostatecznie surogatem, tworem ludzkim, a w pewnym znaczeniu nawet «bezbożnictwem». Jej zaś absolutnym przeciwieństwem jest chrześcijańska wiara”³⁸.

U podstaw cywilizacji miłości jest trwające przez wieki dzieło zbawienia. Jest to historia zbawienia, o której tak często mówi Jan Paweł II. „Kościół bowiem – to warto zauważyć już tutaj – wierzy w człowieka: nie tylko w świetle doświadczenia historycznego, nie tylko przy pomocy wielorakich metod poznania naukowego myśli o człowieku i odnosi się do niego – ale myśli o nim przede wszystkim w świetle objawionego Słowa Boga Żywego, a odnosząc się do człowieka, stara się być wyrazicielem tych odwiecznych zamierzeń i tych transcendentnych przeznaczeń, jakie z człowiekiem związał ten Żywy Bóg: Stwórca i Odkupiciel”³⁹.

Aby to przybliżyć, trzeba odwołać się do św. Pawła. Święty Paweł mówi o naszej proegzystencji w skrótowej formie – *esse in Christo* (powtórzona aż 143 razy). W słowach tych św. Paweł nie tylko zawiera całą treść swego dzieła

³⁶ A. Nossol, *Karol Barth jako obrońca boskości ludzkiego Boga*, w: tenże, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 250-251.

³⁷ „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”. I dalej: „Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* [dalej: RH], 8.

³⁸ A. Nossol, *Karol Barth jako obrońca...*, s. 251.

³⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 4.

ewangelizacyjno-cywilizacyjnego, ale daje równocześnie wyraz samemu niejako rdzeniowi nowej egzystencji człowieka żyjącego z wiary w Jezusa Chrystusa. Otóż powołanie człowieka do nowego życia, do innego sposobu istnienia, dokonało się przez całokształt tajemnicy paschalnej. W dzieje ludzkie wkroczył Syn Boży, Jezus Chrystus, Bóg Wcielony, od którego zaczęła się nowa egzystencja. Odtąd „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”⁴⁰. Rozpoczęte dlatego wraz z Chrystusem chrześcijaństwo jest równoznaczne z nową epoką życia, z rzeczywiście „naszą erą” ludzkich dziejów. Jest to era cywilizacji miłości.

Warto zapytać teraz o to, w jaki sposób kształtuje się w nas to właśnie nowe, otrzymane od Chrystusa, życie, jak się ono rozwija, by człowiek wedle zamysłu Bożego doznał autentycznej przemiany i doszedł do pełni doskonałości będącej świętością, do której są powołani wszyscy ludzie⁴¹. Zamiast wyszczególniać tu istotne elementy ontyczne i sprawnościowe chrześcijańskiego życia wewnętrznego, nie można nie podkreślić nieodzowności faktu naśladowania Chrystusa jako *conditio sine qua non* chrześcijańskiej wiary, która działa z miłości (Ga 5,6). W cywilizacji tej zatem mamy człowieka wierzącego kochającego ziemię i wszystko na niej jest dobre⁴². Podstawą jest nasze ludzkie *esse in Christo*. Żyjący Chrystus wzywa wszystkich ludzi, przede wszystkim zaś nas chrześcijan, jego wyznawców, do osobistego pójścia Jego śladami. Nie ma to jednak być kopiowanie czy literalnie pojęta imitacja, lecz osobiste i zindywidualizowane naśladowanie Chrystusa na zasadzie korelacji, odpowiedniości. Oznacza to – z moralnego punktu widzenia – że to „ja” mam Chrystusowi całkowicie „zawierzyć” i kierując się drogowskazami Jego działania, iść moją osobistą drogą. Jest to wspaniała możliwość, której nie należy traktować jako przymusu, ale jako nieoczekiwaną szansę i prawdziwy dar, jako autentyczną łaskę. Jest to łaska, która nie stawia warunków wstępnych, która nie wymaga niczego innego, jak tylko tego, by ją w wierze i ufności przyjąć i według niej orientować swoje życie, co w konsekwencji oznaczać będzie nowy styl życia i działania⁴³. Jest to styl budowania cywilizacji miłości – albo jej destrukcji. *Tertium non datur*.

W podsumowaniu trzeba powiedzieć, że zasada naśladowania Chrystusa, znana w całej teologii moralnej i w duchowości od czasów apostoelskich, daje podstawy dla wszelkich aktów *non violence* i zachowań solidarnościowych. Bardzo ciekawie streszcza powyższe problemy szczegółowe Jan Paweł II podczas audyencji generalnej w dniu 15 grudnia 1999 roku. Papież wypowiada aktualne do dziś słowa: „Podstawą cywilizacji miłości jest uznanie powszechnego zwierzchnictwa Boga Ojca jako niewyczerpanego źródła miłości. Właśnie akceptacja tej podstawowej wartości powinna stać się punktem wyjścia uczciwego bilansu kończącego

⁴⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [dalej: KDK], nr 22; RH 14.

⁴¹ KDK 22.

⁴² K. Rahner, *Glaube, der die Erde Liebt*, Freiburg 1966. s. 3.

⁴³ A. Nossol, *Chrystocentryzm życia wewnętrznego*, w; tenże *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 280-291.

się millennium, którego należy dokonać z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, by z większą energią iść w stronę czekającej nas przyszłości”⁴⁴.

Wiadomo od wieków, że chrześcijaństwo wnosi swój wkład w budowę społeczeństwa godnego człowieka, dając mu duszę i ukazując wymogi prawa Bożego, na którym cała organizacja i prawodawstwo społeczeństwa muszą się oprzeć, jeśli chcą zagwarantować rozwój człowieka, wyzwolenie od wszelkich form zniewolenia i prawdziwy postęp.

Pytając o główne przyczyny tego, że cywilizacja miłości napotyka na wielkie opory w świecie, Jan Paweł II mówi jasno: „Byliśmy świadkami zmierzchu ideologii, które pozbawiły duchowego oparcia tylu naszych braci, i wciąż zbieramy zgubne owoce sekularyzmu rodzącego obojętność religijną, zwłaszcza w bardziej rozwiniętych regionach świata. W tej sytuacji z pewnością nie może być właściwą odpowiedzią powrót do bliżej nieokreślonej religijności, umotywowanej przez ulotne wartości kompensacyjne, oraz poszukiwanie równowagi psychokosmicznej, która występuje w wielu nowych modelach religijnych, głoszących religijność pozbawioną odniesienia do transcendentnego i osobowego Boga”⁴⁵. Co więcej, widzimy, iż „w ostatnich dziesięcioleciach w miarę zaniku doświadczenia Boga zaczęła się rozprzestrzeniać kultura nihilistyczna, zubażająca sens ludzkiej egzystencji, a w dziedzinie etyki relatywizująca nawet podstawowe wartości rodziny i szacunku wobec życia. Wszystko to dzieje się często nie w sposób ostantacyjny, lecz przy zastosowaniu subtelnej metodologii obojętności, która traktuje wszystkie zachowania jako normalne i to w taki sposób, by nie pojawił się jakikolwiek problem moralny”⁴⁶.

I zakończmy stwierdzeniem, że jednym z największych paradoksów współczesnych społeczeństw jest propagowanie w nich relatywistycznej zasady, która głosi, iż „wszystkie zachowania – złe i dobre – są normalne”. I właśnie to staje się dla dzisiejszych ludzi wielkim wyzwaniem do korygowania codziennego życia. Za korekty te – w obronie dobra – trzeba „płacić”, podobnie jak w każdej innej epoce zachowaniami *non violence* i nowymi przejawami solidarności z tymi, którzy tego dobra zawsze i wszędzie bronią.

NON VIOLENCE AND SOLIDARITY AS CHRISTIAN RESPONSE TO HATE

Summary

Man is a rational and free being. He can choose good or evil. Evil also has various varieties. One can not accept the enlightenment belief that “selfishness will result in altruism”. Selfishness – will always be selfish. Christian morality manifests itself in the ethics of blessing. Hatred, on the other hand, is closely connected

⁴⁴ Jan Paweł II, *Trzeba budować „cywilizację miłości”* (Audiencja generalna 15 grudnia 1999), nr 1, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_15121999.html

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

with aversion to others, with a bad attitude, disrespect for them, and finally with hostility and hatred. Today hostility and hatred are sometimes narrowed down to the “hate speech”. Already Socrates, Plato, Aristotle, Seneca, or Saint Augustine tried to show the main determinants of hatred. It is based on seven major defects. It is also known that hatred can take on various shapes (*odium inimititiae*, *odium abominantiae*). The main manifestation of hatred is all kinds of war. It should be reminded, that St. John Paul II repeatedly, especially during pilgrimages to Poland, referred to the evangelical principle that evil can only be won with good. This principle, in turn, underlies the foundations of the ethics of solidarity with the suffering and persecuted. The ethics of solidarity is inseparable from real human promotion, from eliminating violence in the modern world.

Słowa kluczowe: altruizm, egoizm, kłótnie, odium, osoba ludzka, mowa nienawiści, nienawiść, solidarność, wady, wrogość, zemsta

Keywords: altruism, egoism, quarrels, odium, human person, hate speech, hate, solidarity, vices, hostility, revenge

RECENZJE I OMÓWIENIA

Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, Edycja Świętego Pawła*, Częstochowa 2018, 163 s.

W najnowszej adhortacji apostolskiej *Gaudete et exsultate* [dalej: GE] papież Franciszek, określając duchowość katechety, pisze: „Wyzwaniem jest życie będące darem z siebie w taki sposób, aby wysiłki miały znaczenie ewangelizacyjne i coraz bardziej utożsamiały nas z Jezusem Chrystusem” (GE 28). W papieskie rozumienie katechetycznej misji we współczesnym świecie wpisuje się dokument pt. *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, który został przyjęty podczas 379. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski 8 czerwca 2018 roku w Janowie Podlaskim.

Recenzowany dokument jest odpowiedzią Konferencji Episkopatu Polski na wprowadzoną przez Ministerstwo Edukacji Narodowej reformę edukacji. Z chwilą gdy w 2015 roku ogłoszono projekt reformy systemu oświaty, Kościół katolicki w Polsce podjął działania zmierzające do przygotowania nowej podstawy programowej katechezy. Warto przypomnieć, że wprowadzone zmiany skutkowały wygaszaniem gimnazjów i wprowadzeniem ośmioklasowej szkoły podstawowej. Wydłużono również czas nauki w liceum i technikum. Wprowadzono szkoły branżowe pierwszego oraz drugiego stopnia. Przygotowana przez Ministerstwo Edukacji Narodowej nowa *Podstawa programowa kształcenia ogólnego* stała się inspiracją do nowelizacji *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* z 2010 roku.

Najnowsza *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* jest już trzecim tego typu kościelnym dokumentem (2001, 2010, 2018). Jej powstanie podyktowane było również przemianami społecznymi zachodzącymi w polskim środowisku. Zdaniem psychologów i socjologów co pięć lat do szkoły przychodzi nowe pokolenie młodych ludzi ze zmieniającym się systemem wartości. Cieszy, że twórcy nowej podstawy programowej katechezy wzięli pod uwagę sposób tworzenia relacji międzyludzkich, wpływ technologii komunikacyjnej na dzieci i młodzież, troskę o budowanie relacji rodzinnych oraz problemy, którymi żyje młode pokolenie w swoich środowiskach, gdzie wpływy liberalne są tak bardzo mocne.

Adresatami recenzowanego dokumentu są przede wszystkim twórcy programów nauczania religii. Specyficzne potrzeby ewangelizacyjne wychowawczych środowisk dzieci i młodzieży wskazują na konieczność opracowania różnorodnych programów i podręczników katechetycznych. *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* umiejętnie tworzy ramy, które umożliwiają tę

różnorodność z zastrzeżeniem zachowania pewnej jednolitości katechetycznej na terenie całej Polski. Dokument adresowany jest również do katechetów, określając, jakie wymagania można i należy postawić przed uczniem uczęszczającym na szkolne lekcje religii i jakie działania w związku z tym winien podjąć katecheta.

Bardzo trafnym założeniem recenzowanej *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* jest zapewnienie integralności treści religijnych na poziomie szkoły podstawowej, a następnie ponadpodstawowej.

Dokument, obok wykazu stosowanych skrótów, wprowadzenia oraz wyjaśnienia terminologii *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, zawiera pięć części (przedszkole, klasy I-IV szkoły podstawowej, klasy V-VIII szkoły podstawowej, szkoła ponadpodstawowa, szkoła specjalna), które zbudowane są podobnie. W pierwszej kolejności ukazana jest charakterystyka psychologiczna dzieci i młodzieży na danym etapie edukacyjnym. Następnie zaprezentowana jest podstawa programowa nauczania religii (w przedszkolu lub szkole), obejmująca cele katechetyczne – wymagania ogólne, treści oraz wymagania szczegółowe i postawy, następnie zalecane warunki i sposób realizacji. Godnym podkreślenia jest, i to jest pewne *novum*, że autorzy podstawy określają postawy, które ukazują, w jaki sposób treści i wymagania szczegółowe winny oddziaływać na katechizowanych. Autorzy z całą mocą zaznaczają, że postawy nie podlegają ocenie szkolnej. Nowa podstawa, odnosząc się do poszczególnych etapów edukacji szkolnej, zawiera również syntezę treści – wymagań szczegółowych innych przedmiotów szkolnych służących korelacji nauczania religii z edukacją szkolną oraz propozycje współpracy środowisk katechetycznych (rodziny i parafii).

W swojej budowie nowa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* odzwierciedla podział na okresy edukacyjne. Edukacja przedszkolna zatytułowana jest: „Wprowadzenie w życie religijne”. Autorzy podstawy trafnie zauważyli, że procesy wychowania na tym etapie powinny charakteryzować się wspomaganie dziecka w nabywaniu umiejętności religijnego interpretowania życiowych wydarzeń oraz otaczającej go rzeczywistości. Procesom tym powinno towarzyszyć wtajemniczenie chrześcijańskie, którego owocem jest spotkanie z Jezusem Chrystusem oraz decyzja okazywania Mu bezwarunkowego posłuszeństwa i zaufania. W trosce o prawidłowy rozwój religijny dzieci w przedszkolu niezbędne jest urozmaicenie metod właściwych dla pracy dydaktycznej na tym etapie rozwoju oraz troska o to, by środowisko edukacyjne sali zajęć z religii spełniało wymogi stawiane edukacji w wieku przedszkolnym. Niezbędna jest w związku z tym ścisła współpraca katechetów z rodzicami dzieci.

Pierwszy etap edukacyjny – klasy I-IV szkoły podstawowej – to „Katecheza inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii”. To cykl przygotowujący do pierwszej spowiedzi świętej i Komunii świętej oraz etap pokomunijny, wdrażający w praktykę częstej Komunii świętej. Nowa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* trafnie w tym miejscu zakłada cele katechetyczne: przygotowanie do sakramentów pokuty i pojednania oraz Eucharystii,

ukazanie miłości Boga w darach życia, chrztu i wiary, wprowadzenie w tajemnice roku liturgicznego, kształtowanie sumienia, prowadzenie do spotkania z Bogiem w modlitwie, wychowanie do życia wspólnotowego w rodzinie, szkole i parafii oraz kształtowanie postaw eucharystycznych i postawy świadectwa.

Kolejna część *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* dotyczy klas V-VIII szkoły podstawowej i zatytułowana jest: „Katecheza mistagogiczna, wprowadzająca w historię zbawienia”. To początkowo dalsze, a potem coraz bliższe przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania. W związku z tym autorzy nowej podstawy w poszczególnych działach tematycznych słusznie zaproponowali: pomoc w rozumieniu istoty sakramentu bierzmowania przez odkrywanie obecności Boga i znaczenia wiary dla pełni życia człowieka; wprowadzenie w historię zbawienia oraz jej aktualizację w roku liturgicznym i życiu człowieka; pogłębienie rozumienia znaczenia sakramentów świętych dla życia chrześcijanina oraz dalszą formację sumienia.

W nowym podziale edukacyjnym na trzecim etapie – szkół ponadgimnazjalnych – podstawa programowa proponuje tytuł: „Katecheza tożsamości chrześcijańskiej”. To cykl, którego głównym zadaniem jest wychowanie do dorosłości chrześcijańskiej, pogłębienie znajomości Biblii i Tradycji, kształtowanie tożsamości kościelnej połączone z podejmowaniem przygotowania do działań apostołskich. Na tym poziomie edukacyjnym autorzy podstawy bardzo dobrze podkreślili potrzebę apologii wiary, czyli umiejętność uzasadnienia wiary, najpierw przez ucznia dla siebie samego, a później również po to, aby stawać się apostołem. Służyć temu będzie kształtowanie tożsamości eklezjalnej oraz towarzyszenie w odkrywaniu powołania chrześcijańskiego.

Ponadto podstawa programowa poświęca ostatnią część katechezie specjalnej: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie” (Mk 10,14). Zwraca uwagę na osoby z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, charakteryzuje osoby ze spektrum autyzmu, niesłyszących i słabosłyszących, niewidomych i słabowidzących.

Recenzowana *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* spełnia najwyższe standardy nowoczesnego dokumentu katechetycznego Kościoła. Uwzględnia nowy system edukacji szkolnej oraz bierze pod uwagę proces przemian społecznych zachodzących w polskim środowisku. Zaproponowany układ i podział dokumentu jest przejrzysty i zrozumiały dla czytelnika. Treści, wymagania szczegółowe oraz pożądane postawy zaprezentowane zostały w wersji tabelarycznej, co podkreśliło ich ścisły związek z zadaniami katechezy. W recenzowanej pozycji posłużono się terminologią respektującą zarówno standardy szkolne, wskazania Kościoła powszechnego dotyczące katechezy, jak i polską tradycję katechetyczną. Profesjonalnie przygotowana w dokumencie korelacja nauczania religii z edukacją szkolną jest konieczna ze względów katechetycznych (łączenie doświadczenia życia z wiarą chrześcijańską), dydaktycznych (łatwiejsze przyswojenie tych samych treści, które omawia się w różnych aspektach

na poszczególnych lekcjach), jak i wychowawczych (ukazanie uczniom jedności prawdy oraz szacunku do niej).

Należy w tym miejscu pogratulować Zespołowi ds. przygotowania projektu PPK i wszystkim autorom, którzy udowadniają, że w polskim Kościele katechetyka jest bardzo dynamicznie rozwijającą się dyscypliną oraz wyrazić ogromną radość, że katecheci dostają nowy dokument kompatybilny z *Podstawą programową kształcenia ogólnego*, napisany w taki sposób, że możemy mówić o współbrzmieniu języka religijnego z językiem szkolnym. Nowa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* spowoduje, że nie zabraknie entuzjazmu i zapału do przepowiadania Radosnej Nowiny.

ks. Michał Borda

Ks. Bartłomiej Kuźnik, *Moją pustynią jest świat. Studium dorobku kaznodziejskiego księdza doktora Stanisława Bisty (1929–1985)*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2017 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 87), 198 s.

Jak głosić Dobrą Nowinę dziś? W jaki sposób współcześnie prowadzić kaznodziejski dialog ze słuchaczami? Gdyby przepowiadanie Ewangelii miało charakter czysto moralizujący i indoktrynujący albo przemieniało się tylko w lekcję egzegezy, pomniejszałoby tę komunikację między sercami, jaka ma miejsce w homilii i która powinna mieć niemal wydźwięk sakramentalny. Tę złotą myśl przypomniał papież Franciszek w adhortacji apostolskiej o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie *Evangelii gaudium*: „Kaznodzieja ma piękną i trudną misję zjednoczenia kochających się serc: serca Pana i serc Jego ludu” (nr 143). Słowo jest faktycznie pośrednikiem i wymaga nie tylko dwóch podmiotów prowadzących dialog, ale także kaznodziei, który przedstawi to słowo z przekonaniem, że nie głosi siebie samego, lecz Chrystusa jako Pana.

Różne sposoby przekazu ewangelicznej treści mogą stanowić frapujące pole badawcze, zarówno dla homiletów, jak i dla teologów próbujących zgłębiać te wzajemne powiązania. Tego rodzaju badania z dziedziny homiletyki są w Polsce prowadzone z powodzeniem od kilkudziesięciu lat w znaczących ośrodkach studiów teologicznych. Wpisuje się w nie również działalność pracowników naukowych Katedry Teologii Pastoralnej, Liturgiki, Homiletyki i Katechetyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Potwierdzeniem tej aktywności jest recenzowana publikacja ks. Bartłomieja Kuźnika, związanego przez swoje studia, aktualnie także przez pracę edukacyjno-naukową ze wspomnianą katedrą. Książka, będąca jego dysertacją doktorską, estetycznie wydana w ramach Studiów i Materiałów Wydziału Teologicznego UŚ (red. serii: ks. Bogdan Biela), trafnie wkomponowuje się we wskazany nurt badawczy, wnosząc poprzez swoje

wnioski nowe światło w ocenę tzw. polskiego modelu homilii, określanego jako egzystencjalno-dialogiczny.

Autor studium bardzo wyraźnie sprecyzował zasadniczy przedmiot swoich badań. Podjął próbę całościowego ujęcia realizacji kapłańskiej misji głoszenia słowa Bożego przez ks. dra Stanisława Bistę. Ten zasłużony przebiter diecezji katowickiej, żyjący w latach 1929–1985, swoją posługę duszpasterską i działalność naukową realizował w okresie wprowadzania nauki Soboru Watykańskiego II w Kościele powszechnym. To ważny szczegół, gdyż owo nadzwyczajne kościelne wydarzenie inspirowało jego wysiłki, by szerzyć główne idee soborowe, zarówno wśród katolików świeckich, jak i osób duchownych. Ksiądz Bista, doktor prawa kanonicznego, idąc śladem ojców soborowych, dostrzegł we wspólnocie (*communio*) zasadę formalną prawa kościelnego, co stało się dla niego absolutnie hasłem życiowym. Był związany z Ruchem Focolari, zafascynowany również duchowością ojców kamedułów w Krakowie, ale zasłynął jako kaznodzieja, rekolekcjonista, głosiciel konferencji duchowych dla kapłanów, sióstr zakonnych i osób świeckich. Warto dodać, że pełnił posługę wychowawczą i pedagogiczną w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, a w latach 1971–1985 sprawował odpowiedzialną misję oficjała Sądu Biskupiego w Katowicach.

Ksiądz Kuźnik w swojej publikacji podjął śmiałą próbę oceny kaznodziejskiego przepowiadania ks. dra Bisty, kładąc decydujący nacisk na problematykę dogmatyczno-moralną. Autor podkreśla, że „dorobek ten nie był do tej pory analizowany i opracowany naukowo” (s. 164). Metody zastosowane w pracy – porównawcza i krytyki tekstów – wydają się jak najbardziej słuszne. Dodatkowe analizy pozwoliły autorowi na syntetyczne ujęcie wniosków.

Imponujący jest bogaty kaznodziejski materiał źródłowy, który ks. Kuźnik poddał wnikliwej analizie. W przeprowadzonej kwerendzie udało mu się dotrzeć do 171 homilii, 5 kazań, 116 konferencji wygłoszonych w czasie 20 serii rekolekcji oraz 79 konferencji w ramach dni skupienia lub z innych okazji. Dodatkowy materiał badawczy stanowiły homilie i konferencje zarejestrowane w postaci nagrań audio: 8 jednostek kaznodziejskich, w różnych okolicznościach, w sumie ponad 270 minut zapisu audio.

Recenzowana publikacja składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych spisem treści, wykazem skrótów i wstępem. Całość wieńczy prawie pięciostronowe zakończenie, a także bardzo bogata i poprawnie zredagowana bibliografia. Wszystkie treści ujęte w czterech rozdziałach odnoszą się bezpośrednio do tematyki pracy, zarówno co do formy i sposobu kaznodziejskiej wypowiedzi ks. Bisty, jak i samej problematyki teologicznej.

W początkowej części (rozdział I) autor omawia stronę formalną analizowanego dorobku kaznodziejskiego – przedstawia charakterystykę form, stylu, języka i sposobu przepowiadania, łącznie z elementami fonetycznymi. Zaznacza również, że z powodu braku materiałów filmowych opis gestykulacji stał

się możliwy do zrekonstruowania jedynie na podstawie relacji świadków. Rozdział II dotyczy specyfiki przepowiadania kaznodziejskiego kierowanego do poszczególnych grup słuchaczy. Podjęto tu próbę wyjaśnienia interesującej kwestii, czy kaznodzieja stosował jakąś stałą metodę w doborze zagadnień w odniesieniu do zróżnicowanej grupy adresatów. Dalsze dwie części publikacji (rozdziały III i IV) stanowią szczegółowe omówienie zagadnień z teologii dogmatycznej i moralnej w analizowanych wypowiedziach kaznodziejskich. Na podstawie tekstów uzyskanych w wyniku żmudnej kwerendy autor książki trafnie uzasadnia wyeksponowanie tych właśnie dziedzin teologicznych, stanowiących treścią dominantę w badanym materiale źródłowym. Przy omawianiu kwestii moralnych została podjęta próba oceny sposobu, w jaki kaznodzieja wzywał do wypełniania ewangelicznych wskazań i pouczeń Kościoła.

Pod względem merytorycznym dokładna analiza homiletycznych wypowiedzi wnosi nowe treści zarówno w ogólnych kwestiach wprowadzania w życie soborowej reformy, jak również w szczegółowych postulatach dotyczących prawidłowego kształtowania kaznodziejstwa w dobie współczesnej, co stanowi niepodważalny atut podjętego studium.

Interesująca jest klasyfikacja kaznodziejskich wypowiedzi, zawsze w odniesieniu do specyfiki posługi słowa, którą z tak wielką gorliwością realizował ks. Bista. Omawiając szczegółowo to zagadnienie, autor publikacji wykazał się wszechstronną orientacją w dziedzinie kompozycji i formy przepowiadania kaznodziejskiego, a także znawstwem w dziedzinie fonetyki i emisji głosu. Ważne są precyzyjnie ujęte okoliczności omawianych wystąpień kaznodziejskich (por. s. 27). Okazuje się, że wśród wielu tego rodzaju wypowiedzi brakuje jedynie homilii przy udzielaniu sakramentu małżeństwa. Przy opisie kompozycji homiletycznej autor słusznie zauważa, że homilie ks. Bisty zwykle miały strukturę trójczłonową, ujmując doświadczenie życiowe, słowo Boże i odniesienie do życia chrześcijańskiego. Ciekawe, że podobne sugestie natury formalnej znajdujemy w pouczeniu papieża Franciszka w *Evangelii gaudium* (s. 145nn). Rodzi się pytanie, czy nie jest to wynikiem oddziaływania szkoły jezuickiej i stylu ignacjańskiego? W odkrywaniu walorów treściowych w omawianych wypowiedziach kaznodziejskich cenne jest spostrzeżenie na temat formacji intelektualnej ks. Bisty, którą autor publikacji, powołując się na wypowiedź abpa Damiana Zimonia, określił jako „niezwykle soborową” (por. s. 37). Jest to uwaga istotna, gdyż w dalszym toku publikacji ten soborowy wydźwięk w kaznodziejskim nauczaniu ks. Bisty zostanie wielokrotnie wyartykułowany. Cenne jest to, że w tak licznych analizowanych tekstach ks. Kuźnik potrafił wydobyć znaczące cechy, rodzaje, typy homilii, kazań, sposoby wypowiedzi, a także decydujące wątki treściowe, tym samym potwierdził, że jest sens takiego studium, które wszechstronnie omawia działalność kaznodziejską jednego duchownego. Można dostrzec znak twórczej relacji mistrz – uczeń, gdy autor książki trafnie odwołuje się do znaczącej publikacji swojego promotora doktoratu (por. L. Szewczyk,

Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne, Katowice 2009, s. 334–335) i słusznie spostrzega, że wypowiedzi ks. Bisty warto omawiać w szerszym kontekście pozytywnej oceny śląskich kaznodziejów. W myśl owej opinii duszpasterzy tych charakteryzuje przykładanie dużej wagi do formalnej strony swej wypowiedzi i stała troska, by posługiwać się językiem „zrozumiałym dla słuchaczy, poprawnym, jasnym i prostym, a zarazem współczesnym i komunikatywnym” (s. 50). W innym miejscu omawianej publikacji zaznaczono, że ks. Bista przejął także albo reprezentował merytoryczne rysy śląskiego kaznodziejstwa. Zaznaczają się one w teo- i chrystocentrycznym przekazie treści; w znaczącej obecności pouczeń biblijnych; w odniesieniach egzystencjalnych; w zwartości wypowiedzi; w unikaniu wątków politycznych, lecz nie społeczno-politycznych; w braku tendencji moralizatorskich, lecz nie etyczno-moralnych. W tym kontekście szczególnie cenne jest doprecyzowanie stylu kaznodziejskiego ks. Bisty, m.in. poprzez wyraźne stwierdzenie, że w przekazie prawd i zasad moralnych unikał on moralizatorstwa (por. s. 140). Bardzo słusznie ks. Kuźnik pokazał wyodrębnione spektrum słuchaczy, do których kierował ks. Bista swe wypowiedzi. Okazuje się, że nie specyfikował on treści za wszelką cenę, ale orientując się w realiach poszczególnych grup adresatów konstruował swoje homilie, kazania i konferencje tak, by trafiać do wszystkich, podkreślając zwłaszcza prymat Boga i aktualność nauki chrześcijańskiej. W mszach za ojczyznę stale powracał z tematem prawdy, która wyzwala i prowadzi do zmartwychwstania, w wypowiedziach do osób konsekrowanych podkreślał rolę dawania świadectwa, ale dominantą stawało się powołanie do wspólnoty. Autor książki podkreśla fascynację ks. Bisty znaczeniem *communio* w Kościele, w której nie chodzi tylko o budowanie wspólnoty w sensie ludzkiej integracji, koncentrując się na sobie, a zamykając na drugich, ale bardziej o otwartość i jedność, której fundamentem pozostaje Chrystus (por. s. 123nn). Pojawia się też w nauczaniu ks. Bisty koncepcja integrowania kapłanów we wspólnoty, kształtowane identyczną duchowością. Niewątpliwie da się w tym nurcie nauczania dostrzec wpływ współczesnych ruchów kościelnych – zwłaszcza Ruchu Focolari, może również *Communione e Liberazione*.

Należy zauważyć, że autorowi studium udało się wyakcentować z tych wszystkich analizowanych wypowiedzi jedno z głównych zadań posoborowej teologii pastoralnej, które zresztą ks. Bista usilnie realizował, by nauczanie podkreślało rolę Bożego słowa w uświęcaniu Ludu Bożego. Wcześniejsza praktyka duszpasterska akcentowała głównie znaczenie sakramentów, ich zbawczą moc z pominięciem przepowiadania.

Wydaje się, że bardzo trafnym pomysłem ks. Kuźnika jest wkomponowanie całości rozprawy w system teologicznych prac naukowych, umożliwiając kontynuację badań związanych nie tylko z zagadnieniami kaznodziejstwa, ale także

szerzej w ramach badań interdyscyplinarnych, odwołujących się do kwestii językoznawstwa, nauk filologicznych, filozoficznych czy prawnych.

Od strony formalnej recenzowana publikacja zasługuje na duże uznanie. Cechuje ją piękny język, imponuje poprawność redakcyjna. Niektóre kwestie ujęte w książce mogą stanowić pretekst do dyskusji czy impuls do ewentualnych dalszych naukowych poszukiwań.

Skoro już w tytule pojawia się wyraźne odniesienie do osoby ks. dra Stanisława Bisty, wydaje się, że można było w samym tekście szerzej potraktować niektóre istotne szczegóły z jego bogatego kapłańskiego życiorysu; zostały one w książce ograniczone lakonicznym ujęciem w odnośnikach (przypis 2 i 3, s. 13, 14). Chodzi tu zwłaszcza o lata edukacji, w tym twórcze kontakty ks. Bisty z mistrzami kaznodziejstwa – profesorami Uniwersytetu Jagiellońskiego – ks. Antonim Bystrzonowskimi ks. Julianem Groblickim, późniejszym sufraganiem krakowskim, jak i z ks. dr Stanisławem Wilczewskim – prekursorem polskiej logopedii. Dobrze, że autor w innym miejscu wspomniał o osobistych relacjach ks. Stanisława z bratem Henrykiem (1934–1997), znanym i cenionym aktorem teatralnym i filmowym oraz pedagogiem (por. przypis 324, s. 52). Jeżeli czytelnik umiejętnie zostaje zaznajomiony z głównymi atutami kaznodziejskich wypowiedzi ks. Stanisława, w tym z jego umiejętnościami oratorskimi, to gdzieś w tle pojawia się myśl, czy w jakimś stopniu nie wzorował się on na aktorskich umiejętnościach swego brata? Warto wspomnieć, że łączy ich dziś wspólna tablica pamiątkowa na ścianie domu rodzinnego w Kochłowicach.

Słusznie autor książki dowodzi, na podstawie analizowanych tekstów, o wykorzystaniu przez ks. Bistę w swych wypowiedziach śpiewów kościelnych, chociaż miało to miejsce w niewielkim wymiarze. Przy wspomnieniu męczeństwa ks. Popiełuszki, znalazło się nawiązanie do średniowiecznego hymnu autorstwa Wenancjusza Fortunata *Vexilla regis prodeunt*, w którym jest mowa o królowaniu Chrystusa z drzewa krzyża. Zostały także przytoczone incipity dwóch śpiewów, ale w innym kontekście – pieśń *My chcemy Boga*, że śpiewał ją człowiek pijany oraz religijna piosenka *Kiedyś powróci Pan* autorstwa o. Duwała, że pod jej wpływem ktoś się nawrócił. Jeszcze w jednym z artykułów ks. Bista robi odwołanie do tekstu tradycyjnej pieśni kościelnej *Jezu, Jezu do mnie przyjdź*, wytykając wiersz, że taki śpiew bez faktycznego przystąpienia do Komunii świętej jest fałszywy, a słowa puste (por. s. 107).

Jak już wspomniano, omawiany kaznodzieja był mocno związany z Ruchem Focolari, o czym można przeczytać w książce w kilku miejscach, m.in. w wypowiedzi bpa Domina, z której wynika, że ks. Bista „przejął się duchowością” tego ruchu (por. s. 112). Z pewnością owe bliskie relacje mogły mieć wpływ na treść teologicznego przekazu, zwłaszcza dotyczących kwestii eklezjologicznych, co szerzej autor omawia w podrozdziale *Kościół jako communio*.

Na duże uznanie zasługuje bogata bibliografia (s. 169–190) i wzorowy styl pisański ks. dr. Bartłomieja Kuźnika. Rzetelnie przeprowadzone analizy wypowiedzi

kaznodziejskich potwierdzają uniwersalne opanowanie warsztatu badawczego w dziedzinie homiletyki i naukowe kompetencje autora. Omawiane studium podaje też wiele cennych ogólnych wskazań homiletycznych, dzięki czemu zasługuje na dodatkową rekomendację z przeznaczeniem dla duszpasterzy, głosicieli słowa Bożego.

ks. Antoni Reginek

Spoleczna potrzeba pamięci. Osoba i dzieło Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia, red. A. Rynio, M. Parzyszek, Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2017, 380 s.

Monografii i prac zbiorowych o Słudze Bożym Prymasie Tysiąclecia jest w polskim piśmiennictwie naukowym bardzo wiele. Można niewątpliwie wyliczać powody niesłabnącej popularności postaci kard. Stefana Wyszyńskiego tak wśród historyków, jak i teologów czy przedstawicieli nauk społecznych – tak właśnie jest w przypadku recenzowanej publikacji. Bez wątpienia głównym powodem ogromnego zainteresowania osobą Sługi Bożego wydaje się być sama jego postać, wierność Kościołowi i Chrystusowemu nauczaniu, a co za tym idzie – niezłomność w czasach ideologii komunizmu. To wszystko świadczy o wielkości Prymasa Tysiąclecia, szczególnie tej moralnej, a jak wiadomo, ludzką naturę pociągają postaci wielkie, mogące być wzorem i przykładem życia. Poza tym człowiek dąży do wielkości, której szczytem jest w optyce Ewangelii świętość. I to jest kolejny powód zainteresowania osobą Sługi Bożego Prymasa Tysiąclecia (dla ścisłości należy zaznaczyć, iż tytuł Czcigodnego Sługi Bożego przysługuje kard. Stefanowi Wyszyńskiemu od 18 grudnia 2018 roku, a więc już po ukazaniu się omawianej publikacji).

Biorąc to wszystko pod uwagę, nie trzeba już dłużej wyjaśniać zainteresowania redaktorek i autorów książki *Spoleczna potrzeba pamięci. Osoba i dzieło Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia* postacią Czcigodnego Sługi Bożego Prymasa Tysiąclecia. Jest to rzecz oczywista.

Na książkę składają się: spis treści, *Słowo wprowadzające*, trzy części publikacji oraz *Noty o autorach*.

Ze *Słowa wprowadzającego* (s. 12-14), autorstwa redaktorek publikacji Aliny Rynio i Magdaleny Parzyszek, wynika dodatkowe uzasadnienie podjęcia badań nad osobą Prymasa Tysiąclecia: „by mijający czas nie oddalił nam jego postaci” (s. 12). Ponadto redaktorki omówiły podział publikacji na trzy części.

Część pierwsza, zatytułowana: „Duchowe dziedzictwo Prymasa”, zawiera czternaście artykułów naukowych, z których każdy stanowi odrębny rozdział. Zastosowanie takiego podziału artykułów wydaje się pewnym *novum*.

Tę część książki otwiera tekst ks. Stanisława Wilka pt. *Niezwyciężony obrońca Kościoła w Polsce*. Artykuł ukazuje historię kard. Wyszyńskiego od momentu

mianowania biskupem lubelskim (4 marca 1946 r.) do dnia inauguracji pontyfikatu papieża Jana Pawła II (22 października 1978 r.). Na uwagę zasługuje wyakcentowanie w tekście działalności pasterskiej Prymasa Tysiąclecia, jak również ukazanie roli i autorytetu kard. Wyszyńskiego w okresie niezwykle trudnych relacji Kościoła katolickiego w Polsce z państwem komunistycznym.

Eugeniusz Sakowicz w artykule zatytułowanym *Prymas Kardynał Stefan Wyszyński – Świadek Ewangelii i Obrońca Tradycji* rysuje postać Prymasa Tysiąclecia na tle Kościoła „uśmiercanego przez komunizm” (s. 37). Na tej – zdawać by się mogło – tragicznej panoramie kard. Wyszyński odciska mocne piętno jako wiarygodny świadek Chrystusowego krzyża i niezwyciężony obrońca Tradycji Kościoła. Na uwagę zasługuje spostrzeżenie autora tekstu: „Nienarodzeni ludzie stali się największym zagrożeniem i wrogiem władzy PRL. Unicestwianie nowych pokoleń oznaczało odbieranie ich Kościołowi” (s. 47). Można by pomyśleć, że we współczesnych polskich warunkach stwierdzenie to należy już do przeszłości. Nic bardziej mylnego!

Ksiądz Jan Śledzianowski jest autorem tekstu pt. *Ksiądz Prymas Stefan Kardynał Wyszyński – inspirator nawiedzenia Matki Bożej w parafiach w Polsce*. Ilustracją czy też przykładem owego nawiedzenia Matki Bożej w polskich parafiach staje się tu diecezja kielecka, co jest zrozumiałe, zważywszy na powiązania autora tekstu ze wzmiankowaną diecezją. Trzeba podkreślić przywołanie w tekście kazania prymasa Wyszyńskiego wygłoszonego podczas rozpoczęcia Nawiedzenia Matki Bożej w diecezji kieleckiej 10 czerwca 1973 roku, a także cytowanie obszernych fragmentów homilii kard. Karola Wojtyły na zakończenie nawiedzenia w tej diecezji. W ten sposób czytelnik dzisiejszy ma możliwość zapoznać się z żarliwymi homiliami wygłoszonymi przez ówczesnych, jakże znaczących, pasterzy polskiego Kościoła. Istotne wydaje się także to, że autor artykułu wprowadza czytelnika w duchowość maryjną Prymasa Tysiąclecia.

Autor kolejnego artykułu, noszącego tytuł: *Rola filozofii w kulturze w ujęciu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Paweł Skrzydlewski podejmuje analizę wpływu filozofii na kulturę w ujęciu Prymasa Tysiąclecia. Ukazuje ponadto rozumienie samej filozofii i kultury przez Prymasa Tysiąclecia. Autor słusznie podkreśla, iż relacja filozofii i kultury nie stanowi zagadnienia akademickiego, lecz ma odniesienie do życia indywidualnego, rodzinnego, narodowego i państwowego, a także do ewangelizacji. Jak ważna jest rola filozofii w kulturze, przekonuje fakt, iż kultura bez filozofii może zasadać się na mitologii, ideologii bądź utopii. Jest to „antyłudzkie budowanie kultury” (s. 94, przyp. 4), właściwe choćby dla Rosji Radzieckiej. Prymas Tysiąclecia – jak wskazuje autor opracowania – podkreślał działalność kulturową człowieka, w tym jej wymiar społeczny (od rodzinnego do państwowego i narodowego), a szczególnym ośrodkiem tworzenia kultury staje się uniwersytet. W dalszej kolejności P. Skrzydlewski skupia się na *logosie* i *ethosie* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który był „środowiskiem formacji Prymasa Tysiąclecia” (s. 101). Mowa jest tu m.in. o roli filozofii tomistycznej

„w uzyskaniu autentycznej dojrzałości ludzkiej” (s. 103). Wspomniane też zostały wybitne osobowości z życia uniwersytetu oraz ich wpływ na przyszłego prymasa: ks. Idzi Radziszewski, założyciel i pierwszy rektor KUL, Sługa Boży o. Jacek Woroniecki (rektor KUL w latach 1922–1924), ks. Józef Kruszyński (rektor KUL w latach 1925–1933), ks. Antoni Szymański (rektor KUL w latach 1933–1942). Podkreślony został tu także fakt niezależności uniwersytetu od państwa. W tym kontekście warto przywołać następujące słowa: „*Logos* i *ethos* Uczelni został przez wielu nie tylko podważony, ale Uczelnia, jako instytucja, zaczęła chować i wstydić się swojego godła, na którym widniał biały orzeł, napis DEO ET PATRIAE oraz Krzyż Święty. Na uczelni zaczęli gościć ludzie niewierzący, materialści, w przeszłości zbrojnie zajmujący się walką z Polską, wrogo nastawieni do chrześcijańskiego logosu i ethosu. Wszystko w imię dialogu, tolerancji, otwartości, demokracji. Wdarł się też demon materializmu, który pragnie uczynić z edukacji jedynie przyuczenie do zawodu i funkcji społecznych. Rości sobie pretensję do władztwa demon złego prawa, który niszczy społeczność akademicką, dobre obyczaje, dobro wspólne [...]. Nastąpiło nieznane wcześniej uzależnienie prawne, ekonomiczne i polityczne od państwa i ekipy, która w danej chwili sprawuje władzę” (s. 118). (W tekst wkradł się niewielki błąd: encykliki *Quod apostolici muneris*, *Humanus genus* oraz *Sapientiae christianae* są autorstwa papieża Leona XIII, a nie Leona XII).

W kolejnym artykule zaprezentowany został personalizm społeczno-aksjologiczny kard. Stefana Wyszyńskiego. Zagadnienie to naświetlił ks. Stanisław Kowalczyk. Autor opracowania podkreślił, że Prymas Tysiąclecia za podmioty życia społecznego uznał osobę ludzką, rodzinę oraz naród. Następnie skupił się na prezentacji zasad, którymi – wedle Prymasa – miało kierować się życie społeczne (zasady personalizmu, dobra wspólnego, solidarności). Jeśli chodzi o wartości, jakie dominowały w personalizmie kard. Wyszyńskiego, to należały do nich: prawda, wolność, sprawiedliwość, miłość. W podsumowaniu ks. Kowalczyk podkreśla, że Prymas Tysiąclecia „był i nadal jest wychowawcą polskiego narodu” (s. 133).

W recenzowanej publikacji nie mogło zabraknąć tematyki agapetologicznej. Podjął ją ks. Ireneusz Stolarczyk w tekście pt. *Miłość jako zasada etyczno-społeczna w listach pasterskich Prymasa Tysiąclecia*. Aby ukazać tak sformułowane zagadnienie, w artykule przywołano najpierw rozumienie miłości w Ewangelii i nauczaniu Kościoła. Tutaj wskazano, iż z „miłości ewangelicznej Prymas Tysiąclecia czyni zasadę życia chrześcijańskiego” (s. 139). Następnie wyartykułowano konkretne dzieła miłości, o jakich Prymas Polski mówił w listach pasterskich. Chodzi tu m.in. o miłość macierzyńską, miłość do dziecka i szacunek do początku życia, a także szacunek do ojca. Tematykę agapetologiczną w listach pasterskich Prymasa Tysiąclecia zamyka omówienie idei Społecznej Krucjaty Miłości.

W omawianej książce znalazł się także tekst ks. Janusza Mastalskiego skierowany do nauczycieli i wychowawców. Nosi on tytuł: *Ponadczasowe przesłanie Prymasa Tysiąclecia do nauczycieli*. Autor wyszedł tu od wskazania, iż „sam

Prymas był nauczycielem Narodu” (s. 149). Następnie podkreślił, że w zakres nauczania kard. Wyszyńskiego weszły cztery główne kwestie: godność człowieka, istota wychowania, aksjologiczny wymiar życia człowieka, cechy polskiej szkoły. Podkreślić wypada, iż ks. Mastalski przesłanie Prymasa Tysiąclecia do nauczycieli trafnie odnosi do zagrożeń, jakie obecne są w dzisiejszych czasach. Chodzi tu m.in. o ideologię *gender*, „kult orgazmu” (s. 151) czy postęp techniczny. Na uwagę zasługuje stwierdzenie, iż „wychowanie ma charakter chrystocentryczny” (s. 153).

Książd Marek Wódka jest autorem artykułu: *Stefan Wyszyński i jego wkład w katolicką naukę społeczną*. Ów krótki tekst prezentuje dokonania Prymasa Tysiąclecia w zakresie chrześcijańskiej myśli społecznej. Autor artykułu podkreśla personalistyczny charakter katolickiej nauki społecznej w ujęciu kard. Wyszyńskiego.

Zaakcentowana w powyższym artykule koncepcja personalistycznej katolickiej nauki społecznej Prymasa Tysiąclecia znajduje niejako przedłużenie w jego personalistycznej wizji narodu. Pod tym właśnie tytułem zamieszcza swój tekst Stanisław Wójcik. Jak zauważa, naród w nauczania kard. Wyszyńskiego stanowi „rodzinę rodzin” (s. 176), a jego sercem jest Kościół. Autor przytoczył w swoim tekście także poglądy Prymasa Tysiąclecia na problemy związane z emigrantami: „Kardynał Wyszyński nie widział żadnych przeszkód, aby członkami tej rodziny rodzin stawali się także ludzie pochodzący z innych narodowości, o ile chcą tworzyć wspólnotę z danym narodem [...]. Stefan Wyszyński uważał za wysoce niewłaściwe jedynie te sytuacje, w których pewne grupy etniczne lub zbiorowości społeczne nie posiadają zmysłu czucia z danym narodem, uciekają ustawicznie duchem do jakiegoś innego narodu, a zwłaszcza gdy pasożytują na jakimś narodzie” (s. 176). Stanowisko Prymasa Tysiąclecia w kwestii emigrantów uznać należy za otwarte, aczkolwiek nie bezwarunkowe i nie naiwnie optymistyczne. Z powyższych poglądów Sługi Bożego niewątpliwie przebija troska o emigrantów, ale i o własny katolicki naród.

Ukazanie myśli historycznej, jaka wyłania się ze spuścizny piśmienniczej kard. Wyszyńskiego, stanowi dzieło Eugeniusza Wilkowskiego (artykuł pt. *Myśl historyczna Prymasa Tysiąclecia. Wybrane aspekty*). Autor opracowania naświetlił to zagadnienie następująco: w pierwszym rzędzie ukazał kwestie społeczne obecne w myśli historycznej Prymasa Tysiąclecia, następnie podjął tematykę narodu, o którym nauczał kard. Wyszyński. Wyakcentowana została także jego myśl państwowotwórcza oraz rola kultury w życiu narodu. Istotny moment stanowi również ukazanie „Kościoła jako przestrzeni trwania narodowego” (s. 208). Chodzi tu o inicjatywy przygotowywane przez Czcigodnego Sługę Bożego, na przykład Jasnogórskie Śluby Narodu, Wielką Nowennę czy obchody milenijne. Autor artykułu odniósł się także do myśli historiozoficznej Księdza Prymasa.

W recenzowanej publikacji podjęto również zagadnienie rodziny, której Prymas Tysiąclecia poświęcał tak wiele uwagi. O tej tematyce traktuje tekst Magdaleny Parzyszek pt. *Rodzina w nauczaniu Stefana Wyszyńskiego*. Autorka podkreśliła

powołanie rodziny, jej zadania i obowiązki. Uwypukliła też zagrożenia dla życia rodzinnego, na jakie wskazywał Prymas Tysiąclecia. Zaznaczyła również, że choć niektóre rozważania Sługi Bożego pochodzą sprzed ponad pięćdziesięciu lat, to nadal są aktualne. Ta konstatacja powinna być co najmniej powodem do zastanowienia się nad aplikacją nauczania Prymasa Tysiąclecia w zakresie życia małżeńsko-rodzinnego.

W kolejnym artykule zaprezentowany został temat: *Wychowanie młodzieży w posłudze duszpasterskiej Stefana Kardynała Wyszyńskiego*. Jego autorka, Alina Rynio, wskazała, że ideał wychowania promowany przez Czcigodnego Sługę Bożego ma wiele wspólnego z ideałami wychowania „św. Jana Bosko, [...] Roberta Baden-Powella, [...] o. Jacka Woronieckiego, bł. Edmunda Bojanowskiego, bł. Bronisława Markiewicza, bł. Marceliny Darowskiej, św. Urszuli Ledóchowskiej, młodzieży walczącej z Batalionu «Zośka» i Armii Krajowej [...]”. Jeśli chodzi o cel wychowania dzieci i młodzieży, to A. Rynio podkreśla, iż według Sługi Bożego chodzi o wychowanie człowieka, obywatela oraz świętego. Autorka wskazała też na główne kryteria wychowania w ujęciu kard. Wyszyńskiego (prawdziwość, użyteczność i relacja z rzeczywistością, integralność oraz wszechstronność), a także podała argumenty przemawiające za potrzebą znajomości wychowania w ujęciu Prymasa Tysiąclecia. Podkreśliła również oryginalność i znaczenie jego pedagogiki, którą określiła mianem „pedagogiki walki – o dobro w sobie i wokół siebie” (s. 254).

Siostra Maria Opiela podjęła się opracowania następującego zagadnienia: *Przesłanie Prymasa Tysiąclecia kierowane do osób konsekrowanych*. W pierwszej kolejności autorka wskazała na postawę i działania Sługi Bożego podejmowane w obronie Kościoła. Na tym tle przedstawiła wspólnoty zakonne i troskę Prymasa Tysiąclecia o nie oraz o jakość życia zakonnego. Szczególną uwagę zwróciła s. Opiela na wsparcie przez Księdza Prymasa duchowej i intelektualnej formacji siostr zakonnych.

Część pierwszą omawianej publikacji wieńczy artykuł Agnieszki M. Kowalczyk pt. *Ethos Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w wypowiedziach Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. Problematykę tę autorka naświetliła z perspektywy Prymasa Tysiąclecia jako studenta, a także byłego Wielkiego Kanclerza tej uczelni.

Część druga recenzowanej książki nosi tytuł: „Działania i dzieła, które mówią o potrzebie pamięci”. Składa się na nią pięć tekstów. Warto podkreślić, że ich autorzy związani są z dziełami powstałymi na gruncie myśli bądź z inicjatywy samego Prymasa Tysiąclecia.

Tekstem otwierającym tę część publikacji jest artykuł Iwony Czarcińskiej zatytułowany: *Formy upamiętnienia osoby i nauczania Prymasa Tysiąclecia przez Instytut Prymasa Wyszyńskiego*. Owe formy, przez które Instytut Prymasa Wyszyńskiego upamiętnia swego Założyciela, to m.in.: udostępnianie miejsc związanych ze Sługą Bożym, działalność wydawnicza, współpraca ze szkołami noszącymi imię Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Piotr Krzysztof Kutty w tekście pt. „*Dzieci moje!*”. *Biskup Stefan Wyszyński Ordynariusz Lubelski 1946–1949* ukazał szereg działań Fundacji Nasza Tradycja, która upamiętniła rok 2016, obfitujący zwłaszcza w rocznice związane z życiem Kardynała Stefana Wyszyńskiego (m.in. 70. rocznica jego konsekracji na biskupa lubelskiego czy 60. rocznica Ślubów Jasnogórskich).

Elżbieta Dmitrowska-Kaduk jest autorką tekstu *Pamięć osoby Prymasa Tysiąclecia w szkołach im. Prymasa Tysiąclecia*. Autorka ukazuje tu m.in. okoliczności powstania w 2006 roku Stowarzyszenia Przyjaciół Szkół im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego, a także charakteryzuje podejmowane przez to stowarzyszenie inicjatywy czy organizowane spotkania poświęcone pogłębianiu myśli Sługi Bożego.

Tekst Marcina Sułka pt. *Działania Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” mające upamiętnić dziedzictwo Prymasa Tysiąclecia* przedstawia – jak wskazuje sam tytuł – działania, które mają na celu zachować, ale też przybliżyć, spuściznę Prymasa Tysiąclecia współczesnym Polakom. Na uwagę zasługują m.in.: comiesięczna Msza św. o beatyfikację Sługi Bożego Stefana Wyszyńskiego, konferencje, konkursy, publikacje na przykład materiałów pokonferencyjnych, wystawy.

Agnieszka Kulik, Wacław Kulik oraz Zofia Oleszek są autorami tekstu: *Pamięć osoby i dzieła Prymasa Tysiąclecia w działalności Koła Przyjaciół Prymasa Tysiąclecia przy Parafii pw. św. Urszuli Ledóchowskiej w Lublinie*. Warto podkreślić, że wspomniane koło działa od 2001 roku.

Część trzecia recenzowanej książki, zatytułowana: *Kardynał Stefan Wyszyński w posterach i plakatach*, zawiera czternaście tego typu form prezentacji. Większość z nich została poprzedzona krótkim omówieniem podjętej problematyki, ukazanej następnie w graficznej formie. Do autorów zamieszczonych w książce posterów i plakatów należą: ks. Andrzej Jasnos, Iwona Szewczak, Aneta Fudali, Magdalena Parzyszek, Magdalena Leśniak, Łukasz Lewkut, Marlena Barańska, Agnieszka Gronkowska, Michał Kotala, Marta Samorańska, Agnieszka Kowalczyk, Justyna Marcinkowska, Iwona Jabłońska, Angelika Rocznik. Co ciekawe, autorzy posterów i plakatów są doktorantami (w zdecydowanej większości) bądź pracownikami Instytutu Pedagogiki KUL.

W zamierzeniu redaktorek omawianej książki chodziło o to, aby kontynuować badania nad „społeczną potrzebą pamięci o osobie i dziele Prymasa Tysiąclecia” (s. 12), a także by publikacja stanowiła „ważny wkład do badań nad znaczeniem dziedzictwa Prymasa Wyszyńskiego” (s. 14). Wydaje się, że tak sformułowany cel recenzowanej książki został osiągnięty. „Społeczną potrzebę pamięci” naświetlono w niej w trzech różnych, choć spójnych, częściach, a ponadto ostatnia z nich w nowatorski – jak na książkę naukową przystało – sposób prezentuje myśl i dzieło Prymasa Tysiąclecia.

Paweł Sokołowski

Piotr Guzdek, *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samoistnym dziecka i jego pogrzebie*, Wydawnictwo „Scriptum”, Kraków 2017, 492 s.

Na pewno dziełem ważnym, które było bardzo aktualne w roku jego wydania – to jest 2017 – i takim będzie w każdym kolejnym roku jest praca Piotra Guzdeka pt. *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samoistnym dziecka i jego pogrzebie*. Tytuł książki tchnie nadzieją. Imperatyw: „Rozpoznaj swoje dziecko we mnie...” daje do myślenia. Porusza sumienie. Wskazuje na nieprzemijające istnienie człowieka, w tym osoby, która umarła, zanim się urodziła. Pamięć o niej jest jej „rozpoznawaniem”. Słowa podtytułu natomiast epatują dramatyzmem wyrażonym przez określenia: „poronienie samoistne, pogrzeb dziecka”.

„Tytuł pracy – zaznacza we Wstępie jej autor – wskazuje na personalistyczną perspektywę badawczą prowadzonych rozważań, którą należy umiejscowić w nurcie personalizmu prenatalnego. Jego pierwszą część, stanowiącą parafrazę modlitewnej prośby: «Rozpoznaj, Ojcze, swoje dziecko we mnie», zaczerpnięto z pieśni śpiewanej podczas obrzędu ostatniego pożegnania zmarłego w liturgii pogrzebu dziecka nieochrzczonego. Choć jest to wezwanie odnoszące się do Boga, to przez analogię w niniejszej pracy zostaje skierowane do rodziców, by zechcieli oni dostrzec w zmarłym własne dziecko, dokonać pochówku jego ciała, podtrzymywać z nim duchową więź, pielęgnować nadzieję zbawienia dzieci nieochrzczonych zmarłych przed narodzeniem, wypływającą z misterium paschalnego Chrystusa. Podkreślenie godności osobowej człowieka w prenatalnym wieku rozwojowym, przysługującej mu od poczęcia, jest najdonioślejszym i fundamentalnym założeniem personalizmu prenatalnego, determinującym całą perspektywę rozumienia prenatalnego rozwoju ludzkiej istoty jako osoby i tożsamości rodzicielskiej oczekujących jej narodzin małżonków. Prenatalne życie biologiczno-kognitywne człowieka w stadium embrionalnym i płodowym jest bowiem zgodnie z tym założeniem w pełni życiem osobowym, a embrion i płód są ludzkimi osobami mającymi liczne osobowe potencje, które przy sprzyjających warunkach rozwojowych na kolejnych etapach wzrostu wewnątrzmacicznego i postnatalnego będą się stopniowo ujawniały” (s. 22-23).

Piotr Guzdek jest teologiem. Studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Aktualnie jest doktorantem na Wydziale Teologii Uniwersytetu Opolskiego. Był inspiratorem i organizatorem pierwszej w Polsce Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pt. *Umarłych pogrzebać... Pogrzeb dziecka poronionego źródłem chrześcijańskiej nadziei*, która odbyła się w 2012 roku na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Jej pokłosiem jest publikacja pod redakcją ks. Jana Dziedzica i właśnie Piotra Guzdeka pt. *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego* (Kraków 2013). Praca ta omawia problem śmierci dziecka na skutek poronienia w aspektach: filozoficznym, teologicznym, psychologiczno-pastoralnym oraz medyczno-prawnym.

Na pewno u genezy pracy *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie...* leży głębokie, poruszające przeżycie, jakim dla Piotra Guzdeka była śmierć jego siostrzeńca.

Doświadczył wówczas, jako kilkunastoletni młodzieniec, tajemnicy śmierci swojego krewnego, ale też bólu swojej siostry – matki rodzącej martwe dziecko. Z pewnością wstrząsnęła nim postawa tych osób, które nie rozumiały powagi chwili i w ogóle traumatycznego wydarzenia oraz powinności uszanowania zmarłego wypływającej z wiary w Jezusa Chrystusa, który jest „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25-26). Doświadczenie to uwarściło autora na podobne sytuacje, z którymi po latach zaczął się spotykać w poradnictwie rodzinnym.

W tym młodzieńczym przeżyciu Piotra Guzdkę tkwią głęboko korzenie przyszłej książki, pierwszej w polskiej literaturze przedmiotu, a także – śmiem przypuszczać – jednej z nielicznych w literaturze światowej, tak kompleksowo i z ogromną erudycją przedstawiającej problematykę.

Pierwszymi czytelnikami książki byli jej recenzenci wydawniczy: prof. dr hab. Bogdan Chazan z Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach; dr hab. Urszula Dudziak, prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie oraz ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński, emerytowany profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Dzieło otwiera motto – biblijny cytat zaczerpnięty ze starotestamentalnej Księgi Izajasza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swoim niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o Tobie” (Iz 49,15). Niniejsza perykopa mówi wprost o pamięci Boga, która chroni każdego człowieka, nawet kiedy pamięć ludzka zawiedzie. Każdy poczęty i narodzony człowiek przychodzi na świat dzięki miłości Stwórcy do stworzenia i miłości ludzkiej odzwierciedlającej miłość Bożą. Bóg afirmuje każdego człowieka, bowiem został on stworzony na Jego obraz i Jego podobieństwo (zob. Rdz 1,27). Bóg pamięta o nim wiecznie. Bóg pamięta o nienarodzonych!

Na początku książki zamieszczona została również wzruszająca dedykacja: „Pracę tę dedykuję mojemu siostrzeńcowi, Szymonkowi Sarzyńskiemu († 12 tygodni, 2005 r.), w 12. rocznicę śmierci oraz jego dzielnej mamie, Sylwii, dzięki której ciało Szymona godnie oczekuje zmartwychwstania, a także na świadectwo osobom, którym grób tego dziecka przeszkadzał. Autor”. Słowa te mówią o trwaniu nienarodzonego człowieka, o jego życiu – mimo śmierci – ale też o relacji z nim tych osób, które nie chciały rozważyć w swoim sercu misterium życia i śmierci.

Na strukturę pracy składają się następujące części: Przedmowa (s. 9-14) napisana przez ks. prof. Pawła Botkiewicza TChr; Wstęp (s. 15-27); trzy rozdziały (s. 29-383); Zakończenie (s. 385-398); Bibliografia (s. 399-426); Spis tabel (s. 427); Spis fotografii (s. 428); Aneks – Teczka rodzica dziecka martwo urodzonego (s. 429-476); Indeks rzeczowy (s. 477-483); Summary (s. 485-488); Zusammenfassung (s. 489-492). Dzieło opatrzone jest tzw. żywą paginą, która świadczy o jego wysokim walorze edytorskim.

Rozdział I: „Poronienie samoistne jako niepowodzenie prokreacyjne o znaczącym zasięgu społecznym” (s. 29-122) zawiera następujące paragrafy: 1. Prawna i kliniczna definicja poronienia samoistnego; 2. Konceptualizacja i epidemiologia

poronienia przedklinicznego; 3. Konceptualizacja i epidemiologia poronienia klinicznego; 4. Typologia, diagnostyka i postępowanie terapeutyczne w poronieniu klinicznym.

Rozdział II: „Niezwinięta utrata dziecka – etiopatogeneza poronienia samoistnego” (s. 123-209) wyznaczają punkty: 1. Typologia czynników etiologicznych poronienia samoistnego; 2. Genetyczne przyczyny poronień; 3. Anatomiczne i morfologiczne przyczyny poronień; 4. Immunologiczne i endokrynologiczne przyczyny poronień; 5. Infekcyjne, środowiskowe i jatrogenne przyczyny poronień.

W rozdziale III: „Poronienie samoistne i pogrzeb dziecka poronionego w relacjach społecznych” (s. 211-383) omówione zostały zagadnienia: 1. Więź prenatalna jako główny wyznacznik postaw rodziców wobec poronienia, zmarłego dziecka i jego pogrzebu; 1.1. Postawy rodzicielskie w niepowodzeniu położniczym uformowane przez katolicko-normatywne wychowanie seksualne; 1.2. Postawy rodzicielskie w niepowodzeniu położniczym uformowane przez laicko-permisywne wychowanie seksualne; 2. Rola personelu medycznego w doświadczaniu przez rodziców poronienia; 3. Dynamika procesu żałoby i pochówek zwłok dziecka w kontekście postaw osób ze środowiska roniących rodziców; 4. Organizacja pogrzebu zwłok dziecka poronionego.

Podany spis treści wskazuje na doskonale przemyślane dzieło interdyscyplinarne.

W przywołanym już wyżej Wstępie Piotr Guzdek zamieścił słowa (podane również na s. 10 przez autora Przedmowy), które uzasadniają sens podjętej inicjatywy opracowania i wydania dzieła *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie*: „Od soboru watykańskiego II Kościół katolicki, również w Polsce, uczynił wiele, aby stworzyć osieroconym rodzicom prawne, liturgiczne i duszpasterskie możliwości chrześcijańskiego pochówku ciał nieochrzczonych dzieci samoistnie poronionych. Przychylnie rodzicom stanowisko Urzędu Nauczycielskiego, Konferencji Episkopatu Polski, synodów diecezjalnych i biskupów ordynariuszy jest jednak mało znane wiernym, nierzadko również duszpasterzom parafialnym. Z trudem dociera do świadomości laikatu i duchowieństwa. Bywa ignorowane, a nawet wprost odrzucane. Tematy zbawienia dzieci nieochrzczonych oraz moralnej powinności wyprawienia pogrzebu ich ciał są najczęściej nieobecne w nauczaniu homiletycznym i katechezie parafialnej, a także podczas wspólnotowych rozmów w rodzinach” (s. 17).

Książk P. Bortkiewicz tak prezentuje we Wprowadzeniu rekomendowane dzieło:

Monografia ta podejmuje dwa komplementarne tematy – poronienia samoistnego oraz pochówku dziecka poronionego. Temat pierwszy autor ujmuję przez pryzmat całościowego spojrzenia na niepowodzenie prokreacyjne, poczynając od jego epidemiologii i fizjologii przez etiopatogenezę do psychospołecznych następstw poronienia samoistnego dla rodziców. Takie ujęcie domaga się ogromnej erudycyjnej wiedzy z zakresu nauk medycznych i psychospołecznych. Domaga się zarazem stosownego języka opisu, który z jednej strony musi być wolny od urzeczowienia, a z drugiej strony oszczędny w emocjach. Z obu trudności autor wywiązuje się w sposób nadzwyczajny.

Drugi temat – temat pochówku stanowi jakby dopełnienie swoistego klucza przyjętego przez autora. Oto w okresie życia prenatalnego wytworzona zostaje więź prenatalna rodziców z dzieckiem, która przechodząc poprzez traumę śmierci dziecka w wyniku poronienia, może zostać dopełniona w postaci więzi społecznej wyrażonej w ceremonii pochówku.

Autor rozprawy stawia sobie niezwykle trudny cel: «celem poniższego przedłożenia jest zatem wskazanie roniącym rodzicom i ich środowisku właściwej orientacji przeżywania poronienia samoistnego». Realizacja tego celu domaga się kompetencji, ogromnej wiedzy, ale przede wszystkim wrażliwości. Trzeba być samemu dogłębnie humanitarnym w swoim człowieczeństwie, by zmierzyć się z takim tematem. Lektura książki upoważnia do wyrażenia po prostu szacunku wobec autora (s. 11-12).

Kwestia pochówku ciał dzieci samoistnie poronionych nie jest podejmowana w dyskursie publicznym. Media milczały i wciąż milczą w tejże kwestii. Być może samoistne poronienie było przez dziesiątki lat ignorowane z powodu sztucznych poronień dokonywanych w epoce PRL masowo, niemal na skalę przemysłową. Jakakolwiek dyskusja o przerywaniu ciąży, w której można byłoby naświetlić dramat tego czynu z perspektywy personalistycznej, czy po prostu katolickiej, nie była dopuszczana w jakichkolwiek, poza kościelnymi, środowiskach. Kościół nie pytał władz państwa socjalistycznego o to, czy może mówić o katastrofie antropologicznej narodu, którym jest sztuczne poronienie.

Urządzanie wystaw antyaborcyjnych na terenie parafii katolickich w Polsce (z prezentowaniem zdjęć i ilustracji w przedsionkach kościołów, w ich nawach bocznych, w domach parafialnych, salach katechetycznych itd.), aranżowanie w świątyniach w czasie Wielkiego Tygodnia tzw. grobów Pańskich (często przy samym prezbiterium) z motywami o treści antyaborcyjnej, nadto projekcje filmów antyaborcyjnych na lekcjach katechezy czy w czasie młodzieżowych rekolekcji wakacyjnych – wszystko to sięga właśnie okresu PRL-u, a więc czasów, w których władze komunistyczne zabraniały przedstawiania prawdy o aborcji w szkołach, mediach i w ogóle w przestrzeni publicznej.

Aparat władzy komunistycznej „czuwał” nad tym, by nie podejmowano dyskusji, a co dopiero, by prowadzony był w przestrzeni publicznej spór o prawo człowieka nienarodzonego do urodzenia się i do życia. Stąd też naturalne poronienie nie było żadnym problemem w życiu społecznym, skoro nie miało prawa być problemem poronienie sztuczne. Zmysł wiary każe natomiast chrześcijaninowi godnie potraktować ciało zmarłego w okresie prenatalnym dziecka – jest to oczywiste dla człowieka wierzącego, świadomego wyzwania Ewangelii.

Dzieło *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie...* ma charakter interdyscyplinarny. Piotr Guzdek, chociaż nie jest lekarzem, to wykazał się niezwykle wiedzą, wprost erudycją, w zakresie nauk medycznych, ale też i psychospołecznych, nade wszystko zaś teologii. Ta ostatnia nauka pozwoliła zachować autorowi z jednej strony dystans emocjonalny do omawianych zagadnień, z drugiej zaś wykazać się wrażliwością.

O ile w przypadku poronienia sztucznego od początku zaistnienia nowego życia, nowego człowieka więzi matki i jej dziecka (w ogóle więzi rodziców z dzieckiem) są zaburzone, zachwiane, o tyle w sytuacji poronienia naturalnego relacje te, silnie żywione od pierwszej chwili życia dziecka, zostają nagle przerwane. Rodzi to niewypowiedziany ból. Stąd właśnie konieczny jest godny pochówek dziecka. Obrzęd pogrzebowy może wprowadzić i wprowadza pokój w serce matki i ojca. Zmarłe dziecko w okresie prenatalnym było osobą ludzką i jako osoba winno być uszanowane – tak też będzie zapamiętane przez rodziców.

Piotr Guzdek bardzo mocno akcentuje więc powinność moralną pochowania ciała poronionego dziecka przez rodziców – „i to nie ze względu na terapeutyczny charakter pogrzebu dla osieroconych, lecz z uwagi na posiadaną przez zmarłego za życia godność osobową i pietyzm wobec ludzkich zwłok” (s. 19). Autor podkreśla znaczenie „rodzicielskiego zobowiązania oddania szacunku ciału zmarłej osoby prenatalnej i przysługującej jej przed śmiercią osobowej tożsamości ontycznej” (s. 19).

W mowie potocznej zwykle sierotami są dzieci nieposiadające rodziców. Mogą to być sieroty naturalne bądź społeczne. W omawianej książce autor mówi o rodzicach jako „osieroconych”. To bardzo głębokie określenie ukazujące tajemnicę egzystencjalnego „braku” („pustki” w domu i rodzinie) dziecka poronionego samoistnie, odczuwanego przez rodziców nie tylko w chwili jego śmierci i pochówku, ale w całym ich życiu. Z tego poczucia osierocenia na pewno wyzwala matkę i ojca pamięć o dziecku i modlitwa za nie oraz nie tylko wiara, ale i pewność co do „ciała zmartwychwstania”.

Godne najwyższej uwagi jest stosowane przez Piotra Guzdkę w jego książce określenie: „osoba prenatalna”. Pojęcie to powinno być upowszechnione nie tylko w literaturze przedmiotu, ale nade wszystko w języku mówionym, by odeprzeć kłamliwą tezę, jakoby poczęty człowiek nie był osobą, nie był w ogóle człowiekiem, lecz jakimś przypadkowym, chaotycznym zlepkiem komórek.

Omawiana książka nie jest li tylko studium teoretycznym. Podaje szereg sugestii czy wskazówek pastoralnych. Mówi o zorganizowaniu pogrzebu dziecka poronionego. To ważna informacja, bowiem niejednokrotnie duszpasterze czują się – po raz pierwszy spotykając się z tym faktem – w pewnym sensie bezradni, zagubieni. Autor omawia liturgię pogrzebową dziecka poronionego, które – co jest zrozumiałe – nie mogło zostać ochrzczone, a które otoczone zostało miłością, afirmacją nie tylko przez rodziców, ale przez Kościół i które oczekuje zmartwychwstania.

Zakończenie dzieła jest poruszające. Ma głęboką wymowę. „Pragnąc bardzo osobiście pożegnać zmarłe dziecko – zaznacza Piotr Guzdek – rodzice nierzadko piszą list pożegnalny, który odczytują na zakończenie liturgii pogrzebowej. Lektura tych listów pozwala poznać głęboką relację rodziców z poronionym dzieckiem. Wydaje się ze wszech miar wskazane, aby przytoczyć treść jednego z nich. Autorem poniższego listu są rodzice Ani, która zmarła w 9. tygodniu ciąży:

Kochana Córeczko, Droga Aniu,

bardzo pragnęliśmy Twoich narodzin. Jesteś naszym długo wyczekiwanym dzieckiem. Twoja śmierć była dla nas absolutnie niespodziewana. Wiele osób wmawiało nam, że Twoje odejście to z pozoru błahe wydarzenie, że tak naprawdę Cię nie było. Nie chciano dostrzec Twojej obecności, zwłaszcza wtedy, gdy odeszłaś do Boga. Byłaś, jesteś i na zawsze pozostaniesz naszą ukochaną córką, bez względu na to, jak długo trwało Twoje ziemskie życie. Dziś, kiedy składamy Twoje ciało do grobu, pragniemy raz jeszcze publicznie wyrazić Ci naszą miłość. Pomimo bólu i cierpienia, które towarzyszą Twojemu odejściu, razem z Twoim rodzeństwem pragniemy w kręgu rodziny przeżyć te trudne chwile rozstania. Doświadczyliśmy wspólnie w ostatnich tygodniach wiele cierpienia. Podważano Twoją godność dziecka, zaprzeczano Twojemu człowieczeństwu, negowano potrzebę okazania szacunku Twojemu ciału. Ból Twojej śmierci został dalece spotęgowany odzieraniem Cię z ludzkiej godności i sprowadzaniem do rzędu przedmiotu. Dziś pośród nas nie ma tych, którzy tak nieludzko Cię traktowali, a przecież jako osoby z Tobą spokrewnione powinny tu być obecne. Nie miej im tego za złe. Przed nimi jest jeszcze długa droga dojrzewania do zrozumienia pełni człowieczeństwa.

Powierzamy Twoje zbawienie Bożemu Miłosierdziu i Najświętszej Maryi Pannie. Dziś już nie możemy Cię wziąć w ramiona. Niech Maryja uczyni to za nas. Niech przytuli Cię do swego serca. Poczuj dobro i słodycz Jej miłości. Serca Jezusa i Maryi niech będą Twoim domem, Twoją radością i Twoim oczekiwaniem na spotkanie z nami. Kochana córeczko, bądź obecna w naszym codziennym życiu i sama prowadź nas do Boga, którego, jak ufamy i wierzymy, oglądasz już twarzą w twarz. Składamy Twoje nowe życie w Jego ojcowskich ramionach, nieustannie i już na zawsze tuląc do naszych serc.

Spoczywaj w pokoju, najdroższa Aniu! (s. 398)

Książka zaopatrzona została w bardzo bogaty spis literatury liczący łącznie ponad czterysta notek. Bibliografia (s. 399-426) podzielona została na następujące części: A. Dokumenty Kościoła katolickiego; B. Akty normatywne; C. Rekomendacje; D. Sprawozdania; E. Literatura źródłowa; F. Korespondencja; G. Źródła internetowe; H. Literatura zalecana. Literatura jest niezwykle cennym zbiorem danych z zakresu informacji naukowej, przydatnych nie tylko profesjonalistom, ale i szerokiemu kręgowi osób.

Aneks, zatytułowany: „Teczka rodzica dziecka martwo urodzonego”, zawiera następujące załączniki: nr 1. Obrzędy pogrzebu dziecka nieochrzczonego na podstawie *Obrzędów pogrzebu dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich...* (s. 431-450); nr 2. Formularz mszy na pogrzeb dziecka nieochrzczonego nr 42 na podstawie *Mszалу rzymskiego dla diecezji polskich...* (s. 451-452); nr 3. Karta zgonu (s. 453-565); nr 4. Wniosek o wydanie karty zgonu dla celów pochówku (s. 457-458); nr 5. Karta martwego urodzenia (s. 459-460); nr 6. Niekorzystne zakończenie ciąży – Rekomendacje postępowania z pacjentkami dla personelu medycznego oddziałów położniczo-ginekologicznych województwa mazowieckiego (s. 461-469); nr 7. Standardy postępowania medycznego przy udzielaniu świadczeń zdrowotnych w dziedzinie położnictwa i ginekologii [...] w sytuacji niepowodzeń położniczych (s. 470-472); nr 8. Dwa warianty organizacji pogrzebu dziecka poronionego samoistnie i martwo urodzonego (s. 473-476).

Nie można nie zakończyć rekomendacji książki słowami prof. dra hab. Bogdana Chazana, zamieszczonymi na jej okładce, na tzw. plecach książki. Słowa te stanowią celną ocenę pracy, wyjątkowej na pewno nie tylko w polskiej literaturze przedmiotu:

Podjęcie przez autora recenzowanej książki problematyki poronień samoistnych w ujęciu medycznym, psychologicznym, etycznym, społecznym i duchowym oraz odpowiedniego traktowania ciała poronionego dziecka, w tym jego pogrzebu, wychodzi naprzeciw obecnym zainteresowaniom społecznym i zwiększającej się potrzebie obecności tematyki bioetycznej w publikacjach naukowych i popularnych. Nie napotkałem w dostępnej polskiej literaturze równie obszernej, wyczerpująco omawiającej te problemy pozycji książkowej [...]. Na podkreślenie zasługuje ogrom pracy włożonej przez autora w zebranie w jednej monografii tak różnych, czasem dość skomplikowanych aspektów poronienia. Unikalny i nowatorski charakter mają fragmenty pracy dotyczące przepisów prawa odnoszących się do postępowania z ciałem dziecka poronionego. Problemy definicji, dokumentacji medycznej, warunków pozwalających na pochowanie dziecka jako osoby zostały w sposób jasny i wyczerpujący przedstawione. Mocną stroną monografii są jej fragmenty odnoszące się do duchowych aspektów utraty dziecka przed jego urodzeniem, ułatwiające zrozumienie tego trudnego i bolesnego wydarzenia, rozeznanie jego aspektów w świetle wiary. [...] Z całym przekonaniem rekomenduję monografię do wydania w formie książki. Stanowić ona będzie źródło wiedzy dla socjologów, psychologów, lekarzy, położnych i osób duchownych. Będzie to cenny przewodnik dla administracji szpitali, personelu medycznego. A zwłaszcza dla rodziców.

Eugeniusz Sakowicz

Ks. Jan Wal, *Dekalog dialogu*, Wydawnictwo „Czuwajmy”, Kraków 2015, 171 s.

Kiedy Jan Paweł II miał przyjechać w 1991 roku z pielgrzymką do Polski – ponieważ była to pierwsza pielgrzymka po transformacji ustrojowej – wszyscy się zastanawiali, jakie przesłanie w sensie treściowym Papież skieruje do rodaków. Wielu było zaskoczonych, że za przedmiot swego nauczania w czasie tej pielgrzymki wziął on powszechnie znane przykazania dekalogu. Można powiedzieć, że dekalog biblijny, mający charakter moralny, stanowi praworzec do układania różnych dekalogów metodycznych stanowiących zbiór zasad i podstawowych wskazówek postępowania w określonych dziedzinach.

W kwestii dialogu ks. Wal odwołuje się do dwóch prób sformułowania principiów, czyli najbardziej podstawowych zasad postępowania w dialogu. Autorem pierwszej z nich jest Leonard Swidler, profesor Temple University w Filadelfii (USA) specjalizujący się w etyce porównawczej judaistyczno-chrześcijańskiej i w dialogu ekumenicznym, międzyreligijnym oraz kulturowym. Akcent w jego „dekalogu dialogu” został postawiony na sprawy wyznaniowe, a postulaty dotyczą raczej dialogów wspólnotowych, co nie wyklucza także w niektórych przypadkach ich indywidualnych zastosowań. Postulaty brzmią następująco: (1) najpierw należy

prowadzić w dialogu teoretyczne dociekania, a dopiero później przechodzić do działania; (2) podejmowany dialog powinien być prowadzony dwutorowo, najpierw w obrębie własnej wspólnoty, a potem między wspólnotami religijnymi; (3) w dialogach takich winna obowiązywać absolutna uczciwość i szczerłość; (4) podobną uczciwość i szczerłość należy zakładać u partnera dialogu; (5) w podejmowanym dialogu należy wyraźnie się samookreślić; (6) dialog zakłada znajomość nie tylko własnych przekonań, ale także w jakiejś mierze przekonań partnera oraz ogólnego rozeznania w kwestii różnic i problemów spornych; (7) w dialogu musi obowiązywać równość i adekwatność stanowisk; (8) podstawą dialogu jest wzajemne zaufanie; (9) partnerzy dialogu winni być nie tylko krytyczni w stosunku do drugiej strony, ale także samokrytyczni; (10) należy się wczuwać w sytuację partnera i poznawać jego przekonania niejako od wewnątrz (s. 12).

Drugi rodzaj „dekalogu dialogu” proponuje Jerzy Grzybowski. W oparciu o doświadczenia spotkań małżeńskich (Kraków 2000) formułuje on „dziesięć drogowskazów dialogu” mających zindywidualizowany charakter i dotyczących przede wszystkim dialogów między małżonkami: (1) nieustannie dialog małżeński należy powierzać Bogu, pamiętając, że nie jest on celem samym w sobie, ale środkiem do celu, jakim jest zjednoczenie w miłości; (2) trzeba zaakceptować partnera takim, jakim jest, a nie jakim chce się go widzieć, choć w dialogu należy dążyć do doskonalenia współrozmówcy; (3) w dialogu trzeba mieć czas dla siebie, nie należy się spieszyć; (4) prowadząc dialog winno się bardziej słuchać niż mówić, raczej rozumieć niż oceniać; (5) dialog wymaga jasności, klarowności i delikatności wypowiedzi; (6) nie ma dialogu bez cierpliwości i konsekwencji postępowania; (7) nie wolno dialogu odkładać na później, każda pora jest stosowna do nawiązywania dialogu; (8) dialog wiąże się zawsze z ryzykiem wzajemnego zaufania; (9) szczególnie ważna w dialogu jest umiejętność przebaczenia; (10) dialog jest sztuką, której należy się uczyć przez studiowanie, ale także przez praktykowanie dialogu (s. 13).

Ksiądz Wal już od dłuższego czasu specjalizuje się w zagadnieniu dialogu i napisał na ten temat kilka książek (*Vademecum dialogu*, Kraków 1998; *Kultura dialogu*, Kraków 2012; *Duch dialogu*, Kraków 2013; *Dialog Kościoła*, Kraków 2015; *Kapłan w dialogu*, Kraków 2014) oraz szereg artykułów naukowych. Proponowany przez Autora *Dekalog dialogu* jest tak pomyślany, aby można go było odnieść do różnego rodzaju dialogów, zarówno wspólnotowych, jak i indywidualnych, niezależnie od czasoprzestrzeni, w jakiej te dialogi są prowadzone, oraz tematów, które mogą być w nich podejmowane. Poszczególne hasła tego dekalogu są nie tylko nośne i zasadne, ale jak najbardziej na czasie w kontekście potrzeby dialogu w naszym spluralizowanym społeczeństwie. Jest to z pewnością jedno ze współczesnych wyzwań, tym bardziej że chrześcijaństwo jest religią słowa, i to w podwójnym znaczeniu: chodzi najpierw o Jezusa Chrystusa, który jest wcielonym Słowem Bożym, ale także o słowo objawienia, jakie kierował On do ludzkości. Nie należy się zatem dziwić, że Autor szuka inspiracji dla uniwersalnych idei

dialogicznych głównie w chrześcijaństwie. Dekalog dialogu został sformułowany w formie krótkich haseł, łatwych do zapamiętania. Postulują one następujące zachowania: (1) uczyć się ludzi; (2) pięknie się różnić; (3) łączyć, nie dzielić; (4) szukać przyjaciół; (5) dawać świadectwo; (6) stawać się darem; (7) prawdą wyzwalać; (8) dobrem zwyciężać; (9) słuchać uważnie; (10) mówić rozważnie. Nadanie popularnonaukowego charakteru *Dekalogowi dialogu* wynika z pewnością z chęci dotarcia do szerszego kręgu czytelników. Publikacja liczy, zgodnie z tytułem, dziesięć niezbyt obszernych, ale treściwych rozdziałów. Język jest przystępny, a sposób prezentowania treści ciekawy. Może stanowić wielką pomoc dla rodziców przywiązujących wagę do właściwej socjalizacji swoich dzieci, dla nauczycieli, pedagogów i dla wszystkich, którym leży na sercu szukanie tego, co łączy, a nie dzieli. Sam Autor wyraża nadzieję, że „refleksje zamieszczone w niniejszym studium pomogą wszystkim czytelnikom w wypracowaniu poprawnej wizji dialogu oraz kształtowaniu umiejętności jego prowadzenia” (s. 17). Zamieszczony w książce wiersz *Dekalog dialogu* niech będzie zachętą nie tylko do rozważenia treści książki, ale przede wszystkim – do czego nawoływał tak często Jan Paweł II – do budowania międzyludzkiej komunii.

Dekalog dialogu

Dekalog znaczy, że słów jest dziesięć,
są one z sobą w ciągłym dialogu,
w dniach upokorzeń, w chwilach uniesień,
kierują nasze myśli ku Bogu

ale też każą mimo oporów
i przeciwności, co dzień się trudzić,
szukać życiowych przykładów, wzorów,
czyli po prostu – **uczyć się ludzi**

nie często razem jest nam po drodze,
żelazo w innej kujemy kuźni,
lecz by zapobiec lękowi i trwodze
możemy przecież – **pięknie się różnić**

różnice zwykle są faktem stałym,
nie da się ludzkich losów powielić,
by życia zbyt nie uprzykrzały,
musimy zawsze – **łączyć, nie dzielić**

zaufać wszystkim, jako osobom,
a chroniąc jutro przed *ochlokracją*,
pozwalać jednak ludziom być sobą,
nie tropić wrogów – **szukać przyjaciół**

słowo *osoba* brzmi bardzo dumnie,
wieści sakralność jaźni, nie świeckość
lecz, by wartości nie zgubić w tłumie,
trzeba swym życiem – **dawać świadectwo**

i tak zwyczajnie, cicho, po prostu,
nie chcąc dopełniać goryczy czarę,
w czas zawirowań i niepewności,
dla naszych bliźnich – **stawać się darem**

by życie mogło być rezurekcją,
nie wolno kłamstwem ust swoich kłaść,
lecz twórczym trudem, światłą refleksją
z niewoli fałszu – **prawdą wyzwalać**

nie jest to łatwe, bo zło się szerzy,
Samarytanka „*nie miała męża*”,
Chrystus jej wskazał wśród sprzeniewierzeń,
jak zło należy – **dobrem zwyciężać**

warto wciąż wierzyć w własną odnowę,
nawet gdy człowiek znajdzie się na dnie,
przed tajemnicą pochylić głowę,
słuchać rad innych – **słuchać uważnie**

sięgać też chętnie po mądrość wieków,
zglębiać niuanse najskrytszych pragnień,
zawsze w czas próby stać przy człowieku,
o jego sprawach – **mówić rozważnie**

w ten sposób właśnie dialog się iści,
takie wymogi nam wszystkim stawia,
chroniąc przed zdradą lub nienawiścią,
ocala przyszłość i ludzi zbawia.

Ks. Bogdan Biela

SPRAWOZDANIA

„Studia Pastoralne” 2019, nr 15, s. 343–344

Ks. Bogdan Biela
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

SPRAWOZDANIE ZE ZJAZDU POLSKIEGO STOWARZYSZENIA PASTORALISTÓW

Model duszpasterstwa ludzi starych

Poznań 13–14 maja 2019 r.

W dniach od 13 do 14 maja 2019 r. odbył się kolejny Zjazd Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów. Miejszem obrad był Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Celem sympozjum było podjęcie dyskusji nad duszpasterstwem ludzi starych. Tegoroczny zjazd składał się z pięciu sesji. Pierwsze dwie sesje dotyczyły przede wszystkim wykładowców teologii pastoralnej. Wygłoszono na nich trzy referaty: dr P. Magier (KUL), *Kategoria modelu w naukach humanistycznych. Uwagi metodologiczne*; ks. prof. dr hab. A. Przybecki (UAM), *Model duszpasterstwa w teologii pastoralnej. Próba uporządkowania pojęć*; ks. prof. dr hab. W. Przygoda (KUL), *Paradygmat analizy prakseologicznej w służbie tworzenia modeli duszpasterstwa*. Po referatach odbyła się dyskusja. Między drugą i trzecią sesją odbyło się Walne Zebranie Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów. Rozpoczęło się ono sprawozdaniem merytorycznym z działalności Zarządu PSP w okresie IV 2018 – V 2019 (ks. dr hab. Tomasz Wielebski, prof. UKSW), następnie przedstawiono sprawozdanie finansowe (dr Mateusz J. Tutak) oraz sprawozdanie Komisji Rewizyjnej (ks. prof. Maciej Ostrowski UPJPII). Po dyskusji nad sprawozdaniami i udzieleniu absolutorium wybrano prezesa PSP. Został nim ponownie ks. dr hab. Tomasz Wielebski, prof. UKSW. Ustalono także miejsce i termin kolejnego sympozjum PSP (Kamień Śląski, 10-12.05.2020 r.).

Jako temat roboczy wybrano problem znaków czasu i odpowiedzi na nie Kościoła w Polsce.

Kolejne sesje dotyczyły już ściśle tematu zjazdu. Wygłoszono następujące wykłady: ks. dr hab. P. Ostański (prof. UAM), *Biblijne podstawy duszpasterstwa ludzi starych*; ks. dr hab. T. Wielebski (prof. UKSW), *Teologiczne podstawy duszpasterstwa ludzi starych*; dr J. Kowalewski (UEP), *Zmiany w strukturze demograficznej Polski i ich konsekwencje*; dr M. J. Tutak (UKSW), *Seniorzy i ich życie codzienne w perspektywie socjologicznej*; ks. dr hab. Z. Zarembski (prof. UMK), *Psychologiczno-pedagogiczne uwarunkowania duszpasterstwa ludzi w podeszłym wieku*; ks. dr hab. J. Dziedzic (prof. UPJPII), *Aktywny senior z przyszłością. Towarzystwo osobom starszym na przykładzie archidiecezji krakowskiej*; J. Solarzski (wiceprezydent Poznania), *Współdziałanie samorządu i Kościoła w służbie ludziom starym na przykładzie Poznania*. Pokłosem sympozjum będzie kolejna monografia wydana w serii Teologia Pastoralna w Polsce poświęcona wyzwaniom związanym ze starzeniem się społeczeństwa w Polsce.

SPIS TREŚCI

TABLE OF CONTENTS

OD REDAKCJI	7
-------------------	---

FROM THE EDITORS

ARTYKUŁY

ARTICLES

MICHAŁ BIAŁKOWSKI

Udział Karola Wojtyły w pracach Konferencji Episkopatu Polski i jej komisji specjalistycznych (1958–1978)	15
<i>Karol Wojtyła's participation in the work of The Polish Episcopate Conference and its specialist committees (1958–1978) (Sum.)</i>	51

SEBASTIAN KIEßIG / MAGDALENA BRANNER

Praktisch Theologisches Rezeptionen im Pontifikat Johannes Paulus II.	
Die entwicklung einer theologie der <i>Communio</i> zur pastoral methodik	58
<i>Praktyczno-teologiczne recepcje pontyfikatu Jana Pawła II: Rozwój teologii Communio w metodologii pastoralnej.</i>	
<i>Practical theological reception in the pontificate of Pope John Paul II.</i>	
<i>The development of a theology of communio as a pastoral methodology (Sum.)</i>	70

KS. BOGDAN BIELA

Odnowa parafii – pastoralne wskazania Jana Pawła II	73
<i>Parish Renewal – Pastoral Guidelines of John Paul II (Sum.)</i>	91

KS. PRZEMYSŁAW SAWA

Odnowa charyzmatyczna i Kościół wobec wyzwań współczesności.	
Teologiczna i pastoralna aktualność wskazań Jana Pawła II	95
<i>Charismatic Renewal and The Church in the Face of Contemporary Challenges</i>	
<i>Theological and pastoral topicality of John Paul II indications (Sum.)</i>	113

KS. PIOTR KULBACKI

Chrzest sakramentem wiary w wypowiedziach Jana Pawła II	116
<i>Baptism as the Sacrament of Faith in statements of John Paul II (Sum.)</i>	123

MANFRED GERWING

Geborgen in der Liebe Gottes. Zum Sakrament der Ehe aus Der Perspektive der Theologie des Leibes nach Karol Wojtyła 125

*Bezpieczeństwo w miłości Bożej. Sakrament małżeństwa z perspektywy teologii ciała Karola Wojtyły**Safety in God's Love. The Sacrament of Marriage from the Perspective of Karol Wojtyła's Theology of the Body (Sum.)* 135

ALEKSANDER SKRZYŚ

Historyczny wymiar encykliki *Ut unum sint* Jana Pawła II w dialogu ekumenicznym 137*Historical Dimension of the Encyclical "Ut unum sint" of John Paul II**in the Ecumenical Dialogue (Sum)* 149

IRENEUSZ CELARY

Johannes Paul II. – Papst der Medien. Eine Pastoral-Theologische Reflexion 152

*Jan Paweł II – Papież mediów. Refleksja pastoralno-teologiczna**John Paul II – Pope of the Media. A Pastoral-Theological Review (Sum.)* 162

AGNIESZKA DUDEK-KOWALSKA

Miłosierdzie a Misterium Paschalne w teologii Jana Pawła II. Relacja, skutek, implikacje 167

*Mercy and The Paschal Mystery in the Theology of The Pope John Paul II.**The Relation, The Effect and The Implications (Sum.)* 182

KS. JERZY SZYMIK

„Kiedy myślę: Ojczyzna, szukam drogi”. Teo-logiczna perspektywa Jana Pawła II w 100-lecie Niepodległości Polski 185

*“When I think: Homeland, I’m looking for the Way”. Theo-logic perspective**of John Paul II on the 100-th Anniversary of The Independence of Poland (Sum.)* 195

KS. JAN MIKULSKI

Czy Polska potrzebuje dzisiaj prawdy o wolności i wyzwoleniu głoszonej przez ks. F. Blachnickiego 199

*Does Poland need today the Truth about Freedom and Liberation**as proclaimed by father Franciszek Blachnicki (Sum.)* 208

KS. MARCIN NIESPOREK

Katecheta w środowisku szkoły wobec problemów demonologii 211

*A Religion teacher in a school environment in the face of a demonology**issue (Sum.)* 262

KATARZYNA STOŁPIEC

Sprawiedliwość społeczna w świetle encykliki *Deus Caritas est* Benedykta XVI 228*The Social Justice in the Light of the “Deus Caritas est”**of the Benedicts XVI (Sum.)* 239

KS. WOJCIECH SURMIAK	
The Preferential Option for the Poor as an Expression of Social Love	242
<i>Preferencyjna opcja na rzecz ubogich jako wyraz miłości społecznej (Sum.)</i>	250

MATERIAŁY

MATERIALS

PAUL MICHAEL ZULEHNER	
Non abbiate paura! Habt keine Angst! Erinnerung an einen furchtlosen, weil tiefgläubigen Papst	255
<i>Non abbiate paura. Nie lękajcie się! Wspomnienie nieustraszonego, bo głęboko wierzącego papieża</i>	
<i>Do not be afraid! A memoir devoted to the firmly believing and therefore fearless pope.</i>	

KS. BOGDAN BIELA	
Metodologia krzewienia duchowości Komunii w świetle <i>Novo millennio ineunte</i> i listu Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2005	
<i>Słowa ustanowienia Eucharystii „formułą życia”</i>	274
<i>Methodology of promoting the Spirituality of Communion in the Light of “Novo millennio ineunta” and the letter of John Paul II to priests for Holy Thursday 2005, “A Formula of Consecration: A ‘Formula of life’”</i>	

KS. KRZYSZTOF WITKO	
Epifanie podsłuchane u papieża Jana Pawła II (luźne rozważania na marginesie papieskiego nauczania)	289
<i>Overhead epiphanies of John Paul II (A collection of thoughts on the margin of the papal teaching)</i>	

KS. ALOJZY DROŹDŹ	
<i>Non violence</i> i solidarność jako chrześcijańska odpowiedź na nienawiść	301
<i>“Non violence” and solidarity as christian response to hate (Sum.)</i>	

RECENZJE I OMÓWIENIA

REVIEWS AND REPORTS

Konferencja Episkopatu Polski, <i>Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce</i> , Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2018, 163 s. (ks. Michał Borda)	319
Ks. Bartłomiej Kuźnik, <i>Moją pustynią jest świat. Studium dorobku kaznodziejskiego księdza doktora Stanisława Bisty (1929–1985)</i> , Księgarnia św. Jacka, Katowice 2017 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego)	

Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 87), 198 s. (ks. Antoni Reginek)	322
<i>Společná potřeba paměti. Osoba i dílo Kardinála Stefana Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia</i> , red. A. Rynio, M. Parzyszek, Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II 2017, 380 s. (Paweł Sokołowski).....	327
Piotr Guzdek, <i>Rozpoznaj swoje dziecko we mnie...Rzecz o poronieniu samoistnym dziecka i jego pogrzebie</i> , Wydawnictwo „Scriptum”, Kraków 2017, 492 s. (Eugeniusz Sakowicz).....	333
Ks. Jan Wal, <i>Dekalog dialogu</i> , Wydawnictwo „Czuwajmy”, Kraków 2015, 171 s. (ks. Bogan Biela).....	339

SPRAWOZDANIA

REPORTS

KS. BOGDAN BIELA

Sprawozdanie ze zjazdu Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów. <i>Model duszpasterstwa ludzi starych</i> , Poznań 13–14 maja 2019 r.....	343
<i>A report from the conference of the Polish Pastoral Scholars Association “A model of the ministry for the elderly”, Poznań, May 13–14, 2019 (rev. Bogdan Biela)</i>	

PROCEDURA RECENZOWANIA ARTYKUŁÓW

1. Nadesłanie artykułu do publikacji jest równoznaczne z wyrażeniem przez jego autora zgody na poddanie go opisanej poniżej procedurze.
2. Redaktor naczelny po konsultacji z redaktorami tematycznymi kwalifikuje do recenzji artykuł zgodny z profilem czasopisma, zaś decyduje o jego publikacji podejmując na podstawie pisemnych opinii recenzentów.
3. Redaktor naczelny wybiera odpowiednich recenzentów. Przy ich wyborze może korzystać zarówno z pomocy redaktorów tematycznych czasopisma, jak i z pośrednictwa kierowników jednostek naukowych współpracujących z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Artykuły zawierające wyniki badań empirycznych przedstawia do oceny także redaktorowi statystycznemu.
4. Każdy artykuł recenzuje dwóch ekspertów w zakresie jego problematyki, nie-zatrudnionych w Uniwersytecie Śląskim i nieznajdujących się w relacji służbowej bądź osobistej z autorem ocenianego tekstu. Recenzenci – analogicznie niezależni od siebie – są wybierani spośród specjalistów posiadających tytuł naukowy lub stopień doktora habilitowanego albo równoważne kwalifikacje w przypadku ich zatrudnienia w instytucjach zagranicznych. Dla sporządzenia recenzji artykułu wymagającego u oceniającego szczególnie wąskiej specjalizacji może być wybrany ekspert ze stopniem naukowym doktora.
5. Recenzje sporządzane są nieodpłatnie (na podstawie warunków określonych w odrębnych umowach między Dziekanem Wydziału Teologicznego a kierownikami jednostek naukowych współpracujących z Wydziałem) lub odpłatnie (na podstawie umowy o dzieło).
6. W procedurze jest zachowana zasada poufności i obustronnej anonimowości zgodnie z wymaganiami tzw. podwójnie ślepej recenzji. Redaktor naczelny udostępnia autorom wyłącznie treść recenzji w części uzasadniającej jego decyzję o publikacji, natomiast całość związanych z procedurą materiałów z danymi personalnymi jest przechowywana w Redakcji czasopisma. Zbiorcza lista recenzentów publikowana jest raz w roku w wydrukowanym numerze czasopisma oraz na jego stronie internetowej.
7. Również niewymienione w powyższych punktach elementy procedury recenzowania są zgodne z zaleceniami Zespołu do Spraw Etyki w Nauce w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego, przedstawionymi w opracowaniu *Dobre praktyki w procedurach recenzyjnych w nauce*, Warszawa 2011.

ZAPORA „GHOSTWRITING”

Zgodnie z zaleceniami Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczącymi ochrony publikacji naukowych przed nadużyciami określanymi jako „ghostwriting” (ktoś wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, a nie następuje ujawnienie jego udziału jako jednego z autorów lub nie wymienia się jego roli w podziękowaniach zamieszczonych w publikacji) i „guest authorship” (udział kogoś w powstaniu publikacji jest znikomy lub w ogóle nie miał miejsca, a pomimo to przedstawiony jest on jako jej autor/współautor) Redakcja podejmuje następujące kroki:

- a) zobowiązuje autorów artykułów do ujawniania wkładu innych osób w powstanie publikacji, przez podanie danych dotyczących „ich afiliacji oraz kontrybucji, tj. informacji kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, protokołu itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu publikacji”;
- b) zobowiązuje autorów artykułów do ujawniania źródeł finansowania badań, które pozostają w związku ze zgłaszaną publikacją;
- c) oświadcza, że informacje o wykrytych przypadkach nazwanych tu nierzetelnych działań będą przekazywane do stosownych instytucji naukowych i wydawniczych.